

# Libertad Humana en Luis de Molina

*Sus elementos constitutivos y posibilidades  
en un orden natural*

Por

ANTONIO QUERALT, S. I.

## INTRODUCCION

Nuestro tema se sitúa en el campo de la investigación histórico-teológica. Toda visión de conjunto de la Historia de la Teología necesita de estudios monográficos que presenten con exactitud el pensamiento de los diversos autores que han influido en su desarrollo.

Dentro de este vasto campo hemos elegido la figura y el pensamiento de Molina por sus especiales características. Aparece en una época de innegables cambios y es él quien de manera personal y propia le imprimirá el sello de una especial problemática, que no puede pasar por alto ningún historiador del pensamiento teológico del siglo XVI.

De entre la múltiple problemática que contiene la obra moliniana y que tan encarnizadas luchas suscitó entre teólogos y "Escuelas" contemporáneas y posteriores hemos elegido como tema de nuestra investigación lo antropológico y en él su concepción de la "libertad humana".

Esta impostación de nuestro tema tiene la ventaja de dar el sustrato real sobre el que de hecho se construye toda la restante concepción de Molina, al mismo tiempo que nos libera de enzarzarnos en las interminables polémicas que provocó.

A esto debemos añadir que la concepción antropológica de Molina, hasta aquí no estudiada, permite aclarar y precisar el sentido de su vocabulario, tanto filosófico como teológico. No pocas de las críticas que se le han hecho, ya sea por falta de método, por no aceptar la especificación del acto por su objeto formal, de incoherencia, de desmesurado optimismo y aun de "pelagianismo", creemos que caen por su base y que de ello se convencerá el lector atento.

Este deseo de presentar su concepción sobre el hombre, en cuanto ser racional dotado de libertad y orientado a un fin, nos ha obligado a confrontar las referencias que hace en sus obras impresas, tanto en su Comentario a la 1.<sup>o</sup> Parte de la Suma de Santo Tomás como en su Concordia, y en general todo su pensamiento, con el expuesto en sus lecciones de clase. Estas se han conservado en manuscritos hasta hoy inéditos en su mayor parte, cuyo estudio permite documentar, tanto los cambios de parecer, cuando se dan, como los principios que rigen todo su sistema.

De esta manera hay material suficiente para presentar la imagen que Molina nos traza del hombre como ser libre y las posibilidades de la misma para conseguir un fin natural. Este es el sustrato de sus ideas sobre la predestinación, ciencia media y necesidad de la gracia. Cuanto de ella afirma tiene como elemento correlativo y de referencia la "libertad humana", las facultades que la posibilitan, su mutua manera de actuar y su dependencia de Dios como Causa Primera.

Nuestro trabajo, que presentamos en siete apartados, de los que publicamos cuatro, se puede considerar dividido en tres partes.

En la primera, I, II y III, orientados al acto libre, dan los elementos indispensables para una recta inteligencia del mismo. La segunda, reducida al IV sobre la libertad, analiza detenidamente la definición y elementos de la misma, para así poder pasar a la consideración de las posibilidades que tiene por su misma estructura, por lo tanto en un orden natural, para poder obrar bien. La tercera, que comprende V, VI y VII, estudiará este actuar humano bajo sus principales aspectos: la dificultad de la ley moral, poder para resistir a la tentación y "fuerza" para poner ac-

tos buenos, de caridad con Dios y de observancia de toda la ley natural.

El trabajo aquí presentado tiene como natural complemento lo que hemos publicado ya tanto sobre el "Fin último natural" como sobre el principio de la "especificación del acto por su objeto formal". A ellos nos referimos con alguna frecuencia como se indica en las notas correspondientes.

Sin dar aquí mayor pormenor sobre el contenido de los diversos capítulos, porque en la Conclusión hemos procurado sintetizar los rasgos esenciales que configuran el sistema moliniano y a ella nos remitimos, si deseamos subrayar que a nuestro entender la concatenación y lógico desarrollo del pensamiento del profesor de Evora impone el orden que hemos elegido.

Pues dadas las diversas, y en muchos puntos equivocadas, interpretaciones del pensamiento del Conquense, de no empezar por precisar su concepto de "Con-causalidad" (I), ni se puede entender su concepto de "concurso universal" de Dios, ni la manera de actuar del "entendimiento" (II) y la "voluntad" (III). Y por lo mismo, sin tener presentes las propiedades y características de cada uno de estas facultades, no se logra una suficiente comprensión de su interactuación en el acto libre (V). Por último, que es indispensable saber lo genérico y específico de la libertad humana para comprender su "poder de resistir a la tentación" (VI) y su fuerza para poner "actos buenos" (VII) nos parece evidente. Como también lo es para medir todo el peso de las dificultades que se ofrecen al hombre en su caminar hacia su fin, haber colocado antecedentemente la concepción moliniana de la "ley natural" (V) y la dificultad que su observancia comporta bajo diversos aspectos.

Hemos dejado para tres Apéndices o Excursus el profundizar algunos puntos de especial interés, como su concepto del "Concurso universal indiferente" (Apénd. A), "Obligatoriedad de la Ley natural" (Apénd. B) y "El amor de benevolencia, sus causas y la amistad con Dios" (Apénd. C); porque las ramificaciones que ellos presentan hubiese impedido el desarrollo del tema del correspondiente capítulo. Pero estos puntos secundarios, en sí importantes y tal vez discutidos y no suficientemente clarificados, ayudan no poco a comprender el conjunto del pensamiento moliniano respecto al actuar del libre arbitrio.

Deseamos también indicar que lo que ahora presentamos, revisado profundamente y puesto al día, es el tema que nos ocupó y presentamos como tesis para la obtención del doctorado en la Universidad Gregoriana.

#### D) LA CONCAUSALIDAD

El actuar conjunto de varias causas eficientes, "non-causalidad", para producir un determinado efecto, no es en la concepción de Luis de Molina el punto de partida para explicar la libertad humana, sus posibilidades y límites, objeto de nuestro presente estudio. Por el contrario el pensamiento y explicación moliniana de la "non-causalidad" es ya una conclusión, una lógica consecuencia de su manera de entender y explicar toda la trama de elementos que relacionan la potencia con su objeto formal y a éste con aquélla<sup>1</sup>.

Pero, supuesta conocida su terminología y los principios que allí establece, nos parece evidente que una exposición lógica del pensamiento moliniano sobre el acto libre emplee por establecer las leyes y principios que rigen la concausalidad; ya que, de no darse interacción de varias causas, ninguna de ellas podría producir efecto alguno. Y la razón principal es porque todo acto concreto posee una riqueza tal de contenido que no le puede provenir de una sola causa. La constitución y estructura de ésta, que le permite por una parte tener capacidad para múltiples actos dentro del ámbito de su objeto formal, exige, por otra, que reciba de otras causas, especificadas bajo otros aspectos, que colaboren con ella a fin de poder dar toda la concreción real que la existencia de un determinado efecto requiere.

Este aserto se hace especialmente evidente respecto al entendimiento y a la voluntad racional, cuyo objeto formal, el "ser en común" o el "bien en universal", indica la estructura genérica de estas potencias y por lo mismo la necesidad de una mayor especificación y concreción. De aquí que nos afirma Molina que tales

1. Véase nuestro estudio: *Una opinión que hay que revisar. ¿Sostiene Luis de Molina la especificación del acto por el objeto formal?*, en *Grego-riatum*, 49 (1968) 494-725.

potencias en sí mismas consideradas "son impotentes para percibir algún objeto"<sup>2</sup>.

Molina estudia "ex professo" los problemas que plantea la "concausalidad" al tratar del acto libre. Esto nos ofrece una particular ventaja. Estamos dentro de nuestro campo de estudio. Pero no nos presenta una doctrina general de su modo de concebir esa interacción. La debemos deducir de las explicaciones concretas que hace al explicarnos la intervención de tres causas principales: Dios, el entendimiento y la voluntad. Entre éstas es, de manera particular y con mucho, la más interesante la primera, Dios. Ya que, el caso concreto de la actuación de Dios con sus criaturas, es un caso límite de concausalidad bajo múltiples aspectos. Esta "concausalidad" divina —en este caso límite— recibe un nombre: concurso universal o general. La doctrina de Molina sobre el mismo, que reclamó de manera especial su atención, nos manifiesta tres puntos cruciales de la actuación conjunta de varias causas: la necesidad (I), la subordinación (II) y la simultaneidad (III). Estas tres características, cuyo sentido exacto debemos precisar, constituyen las tres partes del presente apartado.

I. Bajo el nombre común de "concurso de Dios" quedan incluidas y, si no se penetra bien el pensamiento moliniano, a veces también confundidos, dos órdenes diversos de la realidad, que para mayor precisión podemos llamar "orden metafísico" y "orden físico"; el primero correspondería a la "Causa primera" en cuanto tal, el orden del ser con toda su amplitud y con la analogía que incluye; el segundo, sería el propio de las "causas segundas" que intervienen en la producción de efectos particulares. Dios puede actuar en cualquiera de estos dos órdenes. Molina, aunque no indica explícitamente esa distinción de órdenes, que acabamos de sugerir, emplea su contenido; da el nombre de "concurso general" o "universal", que también llama "concurso indiferente" a la actuación de Dios como causa "primera" en cuanto tal, como causa *maxime universalis*. Así la consideraremos ahora. La acción de Dios, cuando actúa a nivel de "causa segunda" con un efecto

2. Cfr. MOLINA, LUIS DE, S. I.: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*. Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, S. I. Oña-Madrid, 1953, d. 28: p. 235, 3.

A esta obra nos referimos cuando oítemos, abreviadamente, *Concordia*.

determinado, ya sea en el orden de gracia ya en el orden natural, se debe considerar aparte. La acción de Dios, de efecto determinado en el orden natural, que entra en el objeto de nuestro estudio, la examinamos en el capítulo dedicado a la "Voluntad"<sup>3</sup>.

Para determinar las líneas principales de la "concausalidad" y generalizar sus conclusiones nos bastará estudiar el "concurso de Dios" en el aspecto que hemos llamado metafísico, concurso "universal" o "general". Porque las posiciones que adopta el Concuense en la explicación de este tema se pueden, como veremos, por una parte universalizar y aplicar a la "interacción" de las causas segundas; y por otra, nos revelan el trasfondo filosófico que sostiene todo su pensamiento en toda esta materia de la "concausalidad", y esto en virtud de lo que esta causa "maxime universalis" tiene de característico y específico.

§ 1. Nos introduce en el pensamiento moliniano sobre el "concurso general" la contraposición de dos opiniones que él mismo nos hace sobre este tema. Dos son las sentencias que considera opuestas "omnino": la de Gabriel Biel y la de Durando<sup>4</sup>. Según la interpretación de Molina, la primera rechaza la participación de la creatura en toda acción, cualquiera que ésta sea: "el fuego no calienta y el sol no ilumina, sino Dios en ellos y en su presencia produce esos efectos"<sup>5</sup>. Durando, por el contrario, afirma que "las causas segundas de tal manera actúan y producen sus efectos que Dios no concurre con ellas con otro influjo que el de la conservación de sus naturalezas y de las fuerzas que les ha dado"<sup>6</sup>. La intervención de Dios sería, pues, sólo *mediata*.

Es interesante, para nuestro estudio, subrayar que el principal argumento que presenta el "doctor resolutissimus" contra la necesidad del concurso "universal" o "general" de Dios, y por lo mismo contra la actuación inmediata en todo efecto creado, lo toma precisamente de la ordenación que tienen las causas eficientes a un determinado fin. Durando formula así su dificultad:

3. Cfr. III. La Voluntad, pp. 84 ss.

4. *Concordia*, d. 25: pp. 159-162.

5. Las palabras que hemos traducido se encuentran l. c., p. 160, l. 2.

6. *Concordia*, d. 25: pp. 161, 28. Esta es también la interpretación que se da modernamente. Cfr. Manser, G., O. P.: *Das Wesen des Thomismus*. 3. Freiburg im Schweiz, 1949, p. 605.

"Tertio. Ordo agentium respondet ordini finium. Sed unius rei non possunt esse duo fines immediati et perfecti. Ergo neque esse possunt duo agentes, nisi forte supplerent vicem unius agentis perfecti, quo pacto duo trabentes navim efficiunt unum agens integrum ac sufficiens et perfectum; et eodem modo eiusdem rei possunt etiam esse plures fines partiales"<sup>7</sup>.

La proposición que se formula en la mayor de este silogismo: "al orden de los fines corresponde el orden de los agentes" encaja perfectamente con la mentalidad moliniana. Es en definitiva el principio básico que rige su concepción de cómo el objeto especifica la potencia. El "ordo", esta palabra de múltiples matices y significados, designa claramente, en el contexto, que hay una correspondencia recíproca entre los fines y los agentes, que mediante su acción tienden a ellos. Los fines que determinan tales relaciones son los "inmediatos y perfectos" o, como creemos que se puede traducir en la terminología más elaborada de Molina, el objeto formal bajo determinada razón "sub qua". Con tal equivalencia Molina debe admitir la menor del silogismo sin distinción alguna; ya que "una cosa" —en el sentido de causa eficiente— no puede tener, en el sistema moliniano, dos objetos formales o razones "sub quibus", ya que éstos especifican la potencia<sup>8</sup>.

Según esta nuestra consideración "a priori" de la respuesta de Molina a la dificultad de Durando, no queda abierta otra puerta a una contestación discrepante, que la que de hecho indica el mismo arguyente en la conclusión: "nisi forte supplerent vicem unius agentis perfecti". Esta salida es la que aprovecha Molina. Dios con su concurso general y la causa segunda forman un agente perfecto y completo respecto al efecto que han de producir<sup>9</sup>. Lo cual es lo mismo que afirmar que el "concurso general" y el

7. Concordia, d. 25: p. 164, 14 y ss.

8. Cfr. nuestro artículo on Gregorianum (1968).

9. Concordia, d. 25: p. 164, 11.

influjo de la creatura son *dos causas parciales*, cuya necesidad, para producir el efecto, es mutua<sup>10</sup>.

a) El aserto: el concurso general de Dios es *causa parcial* del efecto, es básico. Sólo así se hace explicable. No extrañe, pues, que sea objeto de múltiples razones colocadas acá y allá, pero siempre con este intento: demostrar que es *necesario* y que *no basta*. La razón que le mueve a Molina tiene un doble y diverso origen. Por un lado, la perfección y dominio de Dios; por otro, la necesidad de reconocer que las causas segundas son en realidad de verdad *causas eficientes* de sus efectos.

Molina exige que el Creador intervenga con su influjo "inmediato" en cuanto producen sus creaturas basándose en la dignidad, absoluto e inmediato dominio de que debe gozar Dios sobre todo lo creado. La sustracción del "concurso general" implica, por lo tanto, la más absoluta y radical imposibilidad de producir cosa alguna<sup>11</sup>.

De parte de la creatura llegará al mismo resultado; pues ésta no puede ser *causa total* y completa de su efecto, sino *únicamente parcial*. Que la causa segunda debe intervenir como causa, por lo menos parcial, queda afirmado sin prueba alguna por la misma evidencia que tiene para él que sea causa real, cuando siguiendo a Santo Tomás, y junto con él, califica a la opinión patrocinada por Biel con la no muy halagüeña denominación de "stultitia"<sup>12</sup>. La causa segunda es necesariamente parcial y con ello ya

10. Aceptado el concurso universal como diverso de la acción de Dios, entendemos que autores como G. MANSER, O. P. (*Das Wesen des Thomismus*, p. 696) y J. GRABR, O. S. B. (*Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit*, en *Divus Thomas Freiburg*, 14 [1938] 340) admitan plenamente esa «compleción» del influjo de la creatura por Dios.

11. «Ad omnes actiones et effectum concurrere. *Concordia*, d. 25; p. 159, 6 «Negandum est actionem istam ut fiat sine universali concursu Dei non excedere virtutem ignis» l.c.; p. 163, 40;

«nihil omnino posse efficere nisi una cum illis... influeret» l.c., d. 26; p. 169, 37;

«cessat continuo influxus et actio causae secundae» l.c., p. 163, 30;

«item quoniam concursus Dei generalis cum sane concursu Dei omnes intelligunt qui necessarius omnino est ad omnem actionem causae secundae etiam peccaminosam» l.c., d. 27; p. 172, 26;

«ea ratione quia nihil omnino esse possit ut ad sui conservationem ita ut primo fiat non pendeat a Deo conferente illi immediate esse una cum causis secundis» l.c., d. 29; p. 184, 33;

«nisi concursu suspendi», etsi quidem ad agendum necessarium l.c., d. 33; p. 304, 3.

12. *Concordia*, d. 25; p. 160, 18.



se nos indica su radical incompleción, con la misma absoluta necesidad que tiene su ser creado del influjo conservativo de Dios para permanecer en su existencia <sup>13</sup>.

En la doctrina moliniana se establece, pues, un paralelo, o por mejor decir, una especie de continuación entre el concurso conservativo y el concurso "universal". Este se presenta como continuación del primero y exigido como "a fortiori". Molina arguye así: si la entidad sustantiva y perfecta de los ángeles necesita la ininterrumpida conservación de Dios, cuanto más cualquier entidad "accidental" como es la acción, que por lo mismo es menor ser; sobre todo si se trata de "producción" de un nuevo efecto <sup>14</sup>. De suerte que encontramos repetida en su Concordia la afirmación de que "nihil omnino" puede ser producido, ya sea en el orden natural ya en el sobrenatural, por la causa segunda como causa perfecta <sup>15</sup>.

b) Estas mismas razones que consideramos de parte de la causa y que la denominan "agens non omnino perfectum" llenen pleno valor, si se consideran de parte del efecto que ésta produce. En éste se debe percibir ese influjo del "concurso general" de Dios. Esta consideración permite —siquiera sea con probabilidad— justificar un cierto cambio en su doctrina. Molina, en su sentencia definitiva, afirma que en el efecto hay una única razón específica, aun cuando en su producción hayan concurrido varias causas <sup>16</sup>. En su primera opinión admitía en el efecto dos parciales razones específicas. Pero probablemente, al estudiar concienzudamente el caso concreto de la "concausalidad" del concurso universal, se ve obligado a rectificar esa opinión y a admitir una acción *omnino simplex*. Pues es evidente que si el concurso general

13. Concordia, d. 25: p. 162, 21 ss.

14. «Cum verum id quod ad conservationem est necessarium maiori cum ratione necessarium sit ad primam eadem vel productionem consequens profecto est ut nihil omnino a causis secundis valeat produci. Nisi simul actualis immediatusque influxus causae primae interveniat. Concordia, d. 25: p. 163, 14.

No estará demás advertir que no es éste el único argumento que lo convence de la necesidad del concurso universal. Y por lo mismo, aunque no haya producción de «nueva entidad», considera que hay que admitir el concurso divino por la participación y dominio que Dios tiene en todo lo creado.

15. «Quare dicendum omnino est creati omnia ab immediato influxu totius a quo emanarunt: dependere». Concordia, d. 25: p. 163, 13. Cfr. nota 11.

16. Véase nuestro artículo Gregorianum (1968), p. 713.

da la razón misma de "ser", debe empapar toda acción, todo efecto, toda formalidad *real* que se produzca<sup>17</sup>. Y por lo mismo los influjos de las concausas se unifican en una idéntica razón formal de acción<sup>18</sup>. Sugerimos, pues, que, partiendo de este hecho concreto, es posible que llegase a la persuasión de que en general todas las concausas se aunaban para producir una única razón formal en el efecto, convirtiéndose por lo mismo, en modo mucho más perfecto, en verdaderas concausas.

c) De esta persuasión y afirmación de que el concurso general es causa de todo efecto, aunque *no causa completa*, y, por lo mismo, distinta de cualquier otra, por la misma necesidad que toda causa segunda tiene de ella, se deduce inmediatamente que debe tener un objeto formal distinto de todas las demás concausas que con ella concurren. De no tenerlo no se diferenciaría "específicamente" de ellas. Tal raciocinio queda supuesto con claridad en la observación que hace en la indicada respuesta a Durando. Advierte que el no ser agentes perfectos "omnino" no impide que cada uno de ellos, por lo tanto el concurso general lo mismo que la causa segunda, lo sea en su respectivo orden<sup>19</sup>. Afirmación que aclara más todavía por las referencias que hace en la disputa siguiente, en donde se ratifica que Dios por el concurso universal es causa "íntegra" en el grado de causa "maxi-

17. *Concordia*, d. 32: p. 201, 13.

18. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 163, 36. l.c., d. 27: p. 177, 14. l.c., d. 32: p. 201, 22. "et unica ratio formalis partialium illorum principiorum eius actionis, quae proinde sola ratione ratiocinante sunt inter se distinctas. Sigue la comparación con la gracia.

Aquí la doctrina del concurso se ha tomado ya como punto de referencia. Véase, pues, la trascendencia que tiene para todo el ámbito de la voluntad. Cfr. también: *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32: p. 202, 27; l.c., q. 23, a. 4 et 5, d. 1, 7: p. 599, 10.

Si a esto añadimos el influjo de la gracia, tendremos tres concausas, y a las tres aplicará la misma solución metafísica. Cfr. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 37: p. 236, 22 ss; y *Responsio ad Franciscum Zumel* (en Fr. SRENNELER, *Geschichte des Molinismus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXII, p. 471, 3), en donde se alude al lugar citado últimamente de la *Concordia*. No se pase por alto el paréntesis en el que se remite Molina a su teoría sobre el modo de especificar el entendimiento. Léase, además, en la d. 38 de la *Concordia*: p. 231, 20 ss, lo que dice a este respecto y se verá la conexión que existe con su doctrina de la especificación del acto por el objeto. De ese problema tratamos en el artículo citado, Greg. 49 (1964).

19. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 164, 13. Cfr. IV. La Libertad, II, § 3, f), p. 145 ss.

mae universalis"<sup>20</sup>. La necesidad de la causa segunda y del efecto, de que Dios participe con su concurso universal, que en su "género y grado de causa universalísima" es causa íntegra, indica que el objeto formal que asigna a tal concurso divino es el suplir esa indigencia de "ser", ya que esto —en lo que no concurre otra causa alguna—<sup>21</sup> es lo que aporta de "propio y específico" la actuación divina y, por consiguiente, lo que recibe el efecto de esta causa en virtud del objeto formal específico de la misma.

Consecuente con todo esto escribirá a Suárez, poco más de año y medio antes de su muerte, desde Cuenca:

"Leyendo incidí en donde V. R. tocó lo que yo digo de ser *necesario concurso universal* de Dios ad actus credendi, poenitendi, etc. ultra de la gratia praeveniente, cosa impugnada de los Dominicos y censurada contra mí. Y hallé, V. R. (a lo que se me representó, con buen zelo y pia affectión, a que mis cosas no sonasen mal) interpretarme de concurso supernatural y de gratia: lo cual a mí nunca me pasó por el pensamiento, ni sueñan mis palabras. Porque no pongo otro concurso, sino el que es *necesario para aquellos actos si se produxieran mere naturales*, porque para hazellos supernaturales basta la gratia preveniente, que a ellos concurre efficienter, en mi opinión"<sup>22</sup>.

Tenemos dos afirmaciones claras: que no le pasó por el pensamiento poner un concurso "supernatural y de gracia", distinto por lo tanto "específicamente" del que se necesita para aquellos actos "si produxieran mere naturales"; y otra, que es al mis-

20. *Ibidem*, p. 170, 81.

21. *non quod nulli alia cum in concurrenti in eo gradu causae. Concordia*, q. 14, a. 13, d. 28: p. 170, 32.

22. Carta al P. Francisco Suárez (de 9 de abril de 1599. Está publicada por F. Strömmler, *Geschichte des Molinismus*, p. 756, 27).

Modernamente se hace la distinción entre premoción y concurso entre los partidarios más autorizados de la premoción física. Cfr., por ejemplo, MANSUM, *Das Wesen des Thomismus*, p. 606 (obra citada en la nota 6). También GRETT, que pondera la conexión entre ambas, las distingue por lo mismo. Se puede recordar que ya Durando rechazaba el concurso inmediato. Por lo mismo, si modernamente —como es cierto— hay una tendencia a volverlo a negar, no se puede atribuir a la conexión que se descubre con la premoción física tomista. El caso Molina es manifiesto. GRETT, *Die politische Mitwirkung*, p. 240 (obra citada en la nota 10).

mo tiempo explicación de la anterior, que para comunicar la sobrenaturalidad a tales actos es suficiente que posea tal finalidad otra de las causas eficientes que lo producen.

d) Requiere, por lo tanto, para el concurso universal, una "unidad", que le proviene de su objeto formal, que es la necesidad de dar el "ser"; "unidad" tal que como el "ser" mismo se pueda contraer a todas las clases analógicas, en que este concepto se realiza dentro de lo creado. Por lo mismo, mirando a esa unidad —llamémosla— "específica", sostendrá que se ha de negar que Dios con su concurso universal concorra "diverso modo" con las diversas causas segundas". A su entender para que se pudiese decir que el concurso universal es diverso en su "modo", y por lo mismo que se pudiese dar una *ley común y general* de concurrir con las causas creadas, se tiene que presuponer que el concurso universal es una realidad distinta de la acción de la causa segunda<sup>23</sup>. Pero como esto no puede ser —aun de divina potencia—, pues sería hacer de Dios causa completa y consiguientemente también de la creatura, en su orden debe excluirse esa hipótesis de una *ley general* y admitir que el "concurso universal" de Dios se contrae a lo específico y concreto del efecto mediante la determinación que le comunican las causas segundas. Este modo de argumentar queda después de lo dicho completamente claro. La necesidad de unir ambos influjos, el de la creatura y el de la Causa *maxime universal*, exige que ambas sean causas parciales, específicamente distintas una de otra y por lo mismo con diverso objeto formal que da unidad y compleción en el "orden y grado" total del efecto. Lo dicho aquí del concurso universal se debe generalizar a todas las demás concusas respecto a la necesidad que la voluntad tiene de ellas para poner su acto, ya sea meramente natural, de parte de la "especificación" del entendimiento, ya de parte de la gracia para el acto sobrenatural<sup>24</sup>.

e) Pero la unidad "específica" del concurso que le viene de su objeto formal no contradice la multiplicidad "numérica" del mismo, "como afirman todos cuantos tal concurso admiten"<sup>25</sup>.

23. «Unde negandum est Deum concurrere generali concurrendo diverso modo cum diversis causis secundis. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32: p. 202, l.

24. Dificultad: *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32: p. 200, 33. Solución l.c.: p. 201, 17. Nótese cómo se acude a la especificación por el objeto.

25. Cfr. nuestro artículo en *Gregorianum* (1968), y IV Libertad.

26. *Concordia*, d. 37: p. 177, 32, y p. 174, 33.

Dios puede comunicar "a su arbitrio, en sus tiempos predefinidos", un influjo múltiple ciertamente y vario, siempre finito, mayor o menor según lo pida la naturaleza de la cosa que se ha de producir<sup>27</sup>.

Con lo cual indica que es Dios quien se determina a administrar el influjo, es decir, el "concurso universal". Influjo, cada vez, numéricamente diverso y acomodado a cada caso particular, como es vario y diverso el concurso conservador de los diversos seres y sustancias. Evítese, pues, el creer que considera la acción divina en el "concurso universal" de otra manera que "terminative", es decir, en cuanto es finita y varia<sup>28</sup>. Es un "concurso" que mira la imposibilidad radical que tiene toda potencia, que Dios ha determinado crear, de ser en realidad de verdad causa eficiente sin este influjo adicional. La Causa Primera, por lo tanto, con el fin de suplir la imposibilidad esencial de toda causa creada, le comunica su influjo atemperándolo al efecto que se ha de producir. Por consiguiente el concepto que usa Molina de "concurso universal", más que un concepto con unidad específica o genérica, que se pudiera llamar por lo tanto concurso "natural" o "sobrenatural", posee una unidad analógica, que se puede "distrahi et limitari" a las diversas operaciones y efectos y abarca toda la gama de causas, las materiales y espirituales, naturales y sobrenaturales y conserva sólo un contenido de significado analógico como el mismo concepto de ser que produce, o si se quiere "especifico", en el sentido amplio de este vocablo<sup>29</sup>.

§ 2. Este modo de concebir el concurso, con esta peculiar unidad "específica" que acabamos de indicar, justifica que Molina hable de él como de concurso "indiferente" cuando lo parangona con la "especificación" que tiene el acto concreto. Justifica también

27. *Concordia*, d. 26; p. 168, 33.

28. Respecto a la acción de Dios o su «influjo» Báñez la toma en sentido *accus* y la identifica con el ser mismo infinito. Y en consecuencia no podía aceptar modificación alguna. El P. GARRIGOU-LAGRANGE en el artículo: *Le dilemme: Dieu déterminant ou déterminé*, *Revue Thomiste* 33 (1928) 193-210, arguye también contra Molina como si éste hablase de la actividad de Dios no precisamente *terminative* art. c. p. 193, 196 y 210. Parcialmente por lo menos hay incomprensión de vocabulario.

29. *Concordia*, d. 26; p. 170. 5. No parece acertado el nombrar este auxilio *virtutibus naturalibus* (Cfr. P. KAO, S. I., *Quaestio de necessitate gratiarum actualium ad actus virtutum theologicarum efficientium, a saeculo XVI usque ad saeculum XX*, Roma 1954, p. 54), en cuanto este calificativo se contrapone a *sobrenatural*.

que lo llame "universal" respecto a las causas "particulares"<sup>30</sup>. La equivalencia de sentido es a su entender manifiesta. El caso del pecado exige de manera especial que el concurso se llame "indiferente", porque la misma santidad divina impide —en su concepción— que su concurso sea "determinado" a tal acción. Dios sólo puede permitir que otra voluntad distinta de la suya lo utilice y "determine" a tal fin<sup>31</sup>. Hecha esta fugaz alusión a las razones de orden moral, que le persuaden de la "indeterminación" del concurso divino<sup>32</sup>, subrayemos aquí que la razón "sub qua" u objeto formal del "concurso divino" debe ser más universal que la de los otros "objetos formales" de las demás "causas", como lo es en efecto al tener por función específica el comunicar el "ser". Por otra parte, al ser el concurso "universal" divino causa no "íntegra" del efecto, debe quedar "determinado" por las otras concausas que concurren a la producción del mismo.

30. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 28: p. 168,2. Nótese que aquí «indiferente» y consiguientemente el «determinare» tienen sentido distinto del que dará a estas palabras al tratar de la «indiferencia» o «determinación» de la voluntad libre. El concurso en sí considerado se podría denominar con todo rigor en su sistema como *determinado*, pues su estructura dice relación transcendente a un objeto formal concreto. Se le llama con todo «indiferente» —con una indiferencia que no es la característica de la libertad— porque es capaz de ulterior «determinación». Es capaz de ulterior «especificación» en cuanto es «aplicado» no en cuanto es ya acción. El P. Fermán Pérez desde Coimbra con fecha 2-X-1588, escribe entre otras cosas, al P. Aquaviva:

«agora torno otra vez a refutarle al P. Molina esta opinión [sobre el concurso general indiferente para los actos buenos y malos] enviándole la refutación esperando que mudará la opinión así della como de la arriba dicha [que los hábitos de las virtudes no intervienen en el acto primero] como por su virtud y humildad ha mudado otras opiniones que le amo- nesté escribiendo que las tiene ya enmendadas en los escritos. Para que, si el P. Molina no quisiese mudar estas opiniones V. P. juzgue lo que se debe hacer, le envío dentro de ésta las mismas refutaciones della» Arch. S. I. Ep. NN. 80 [397r]. Contesta:

«También en dos otras puntos me pidió [el P. Fermán Pérez] mutase la opinión enviándome un papel de las razones que lo movían. Consta en todos ellos ser singular y tener contra se a nosotros tres Y en uno de ellos tiene también la proposición 13 ex 1. 2. libri de ratione studiorum. Porque quiere dixerme, habitum caritatis et gratiae concurrere efficienter ad actum contritionis [p. 660] in primo iustificacionis momento. Yo le respondí a todo copiosamente. (Publicada por Srengelmann, *Geschichte der Molinisten*, p. 659, 31-680, 2.)

31. Cfr. *Concordia*, d. 33. Y en especial los números 10 y 11: pp. 212-213.

32. En apéndice «Concurso universal indiferente» estudiamos detalladamente este aspecto interesante en sí mismo. La conclusión a la que llegamos es de que según Molina no se puede entender la palabra «indiferente» de una manera absoluta. Pues el concurso divino tiene siempre una «ordenación» al bien, en virtud de la cual, todo cuanto de bueno realiza la creatura se ha de atribuir de manera especial y primaria al Creador.

II. Si ahora comparamos entre sí las dos concausas, Dios y la creatura, nos queda por precisar un doble aspecto que entre ellas se establece: el de la subordinación y simultaneidad.

En este punto la concepción moliniana tanto por la terminología que emplea<sup>23</sup> como por el ejemplo que usa: "duo trahentes navim" en el que está recalcada la "simultaneidad", ha llamado de manera especial la atención de los autores<sup>24</sup>. Ese *simul* —que tiene diversos matices— se considera contrapuesto a la subordinación, que toda causa creada ha de tener de Dios lo mismo en el ser que en el obrar. Se impone, por lo tanto, para comprender su pensamiento determinar qué piensa de la "subordinación" de las concausas. La explicación del *simul* será luego una clara y lógica consecuencia.

§ 1. Se ha hecho notar por quien ha estudiado con profundidad el problema de la acción del libre arbitrio con el concurso general de Dios tal como lo plantea nuestro autor, el que rechaza éste la comparación del "instrumento". Al rechazarla, se dice, queda imposibilitado para profundizar en la metafísica del acto libre, aunque se reconoce al mismo tiempo que se escapa de las redes de una explicación fisicista<sup>25</sup>. Tanto más digna es de tener-

23. «Instrumentate immediate supposito». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 165, 29.

... «immediate conservati» l.c., d. 25; p. 163, 2.

— «immediato influxu», l.c.: p. 163, 13.

— «immediate cum causa in actionem et effectum» l.c., d. 27; p. 170, 40.

— «utrumque [influxum] esse immediatum in actionem» l.c., d. 30: p. 192, 3.

24. Cfr., por ejemplo, al P. Rasolo, S. J., *Le dilemme des concours divins. Primat de l'essence ou primat de l'existence?*, Roma 1956, p. 128, entre los autores más recientes, que consideran defendible la posición del molinismo. Pero piensa este autor que el concurso simultáneo no es más que «une ébauche à dépasser».

25. Así, H. Romeyer, quien escribe:

«Par contre, en rejetant la formule vraiment adéquate de saint Thomas et son analogie préférée de l'outil d'art, Molina renonce à expliquer en métaphysicien le grand problème en cause. S'il avait fortement médité ce qu'il y a d'intime dans la présence ou l'imbrication en son propre agent de l'action immanente, et d'intime encore dans l'appartenance naturelle de l'action transitive à sa cause externe, aurait-il y ne pas sentir l'insuffisance verbale du «cum agente in actionem et effectum» et l'excellence de «in operante» de saint Thomas, pp. 187-188. Léase hasta el final, B. Romeyer, S. J. *Libre arbitre et concours selon Molina* — *Gregorianum*, 23 (1942) 189-201. Adviértase que R. cree que el *De Gratia*, publicado por STENARDTIAN, es de Molina (p. 173, nota 15) sin atender a la advertencia que hace el ilustre profesor en su prólogo, pp. VII y VIII. Igual equívoco comete el P. Ricardo Franco en su escrito: «Faciente quod in se est Deus non denegat gratiam», según Molina, en: *Arch. Teol. Grau.*, 24 (1961): 33-41, pp. 34-35.

se en cuenta esta observación cuanto que es exacta por lo que se refiere a que rechaza la comparación del instrumento. Acucia el deseo de averiguarla, el saber que el mismo Santo Tomás, que ciertamente admite la subordinación, también la excluye, a fin de poder explicar la moción del Espíritu Santo sobre la voluntad en el acto de amor de Dios. Dice en la Suma:

"Similiter etiam non potest dici, quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut moveatur instrumentum; quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere, sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti" <sup>36</sup>.

Para lo que pretende el Santo, la comparación del instrumento no le sirve; porque, aunque el instrumento es "principium actus", no tiene en sí el "agere vel non agere" que requiere para la voluntariedad.

Una misma comparación se puede emplear o rechazar según ilumine o no el punto concreto que se pretende poner de relieve.

Molina, en efecto, considera esta comparación inepta para explicar la acción del concurso universal.

a) La razón que presenta Molina para justificar su exclusión posee una doble faceta. Por un lado la excluye porque no indica que la creatura sea causa parcial *activa*; por otro, porque convertiría en *mediata* la acción de Dios.

Su concepción de instrumento, precisemos, instrumento de arte, es tal que presupone que el instrumento no tiene "influjo activo" propio, y por lo mismo, no es apto para indicar el efecto de varias concusas, que todas ellas ejerzan una actividad eficiente en el efecto <sup>37</sup>.

El Conquense manifiesta su manera de pensar a este respecto en la respuesta que da a Francisco Zúmel con especial relieve. A mediados de 1594, cuando trata de la manera cómo la gracia mueve nuestra voluntad, formula a Zúmel la pregunta si entiende la acción de la gracia de manera semejante a como un artista mueve su instrumento, "praesertim quando *sursum fertur* depin-

36. Sto. Tomás, 2-2ae, q. 23, a. 2, c.

37. *Concordia*, d. 27; p. 180, 14.



gendo aut aliud artefactum efficiendo", o si por el contrario concibe su acción de manera que la voluntad humana también "coagat" con la gracia<sup>38</sup>.

Es casi inevitable que apunte en los labios del lector moderno la sonrisa cuando se repara en el mismo afán de excluir en el "instrumento" todo influjo activo propio como lo hace Molina con la formulación ingenua de "praesertim quando sursum fertur". Pero esto mismo nos indica con claridad que, a su entender, hablar de la creatura como instrumento es excluir de ella que sea causa "parcial". Ya que, como hemos indicado, la causalidad real de las causas segundas exige que éstas ejerzan una verdadera eficiencia, ya que han de ser con-causas.

b) Rechazada la comparación del "instrumento" por cuanto ésta excluye la "actividad" de la causa segunda, tenemos que considerar otro aspecto importante de su pensamiento.

Molina excluye que la acción del "concurso universal" sea acción eficiente "previa". Pero tenemos que advertir que esta exclusión no la impone su manera de concebir la concausalidad, sino los motivos concretos y particulares propios del "concurso universal".

En efecto, según la sentencia moliniana, el entendimiento concurre eficientemente en la producción del acto de voluntad y, con todo al mismo tiempo, admite que se da entre ambas potencias esa interacción propia de las concausas<sup>39</sup>. Puede darse, pues, ésta junto con la eficiencia previa de una causa en otra. Pero, al hablar en concreto del "concurso universal", rechaza esa acción eficiente porque al tener como término la potencia, convertiría a este influjo en algo *mediato* respecto al efecto, que aquélla ha de producir también. De actuar Dios por su concurso universal primero en la causa, tal acción produciría en ella un efecto, cualidad inherente en el "paso", que sería al mismo tiempo cosa creada y distinta del determinado efecto, que junto con la causa, debe producir<sup>40</sup>. Dios habría obrado, no como causa "maxime universalis", sino como particular. Su acción sólo *mediatamente* tocaría

38. *Responsio ad Franciscum Zumel* (en STEINMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 460, 31). Cfr. también el Comentario de Molina a la I p., q. 45, a. 5, en donde explica la pasividad completa que tiene el instrumento cartisa; en especial (en la edición de Lyon 1593), p. 566 a D.

39. Cfr. p. 33 a) de este capítulo.

40. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 36: p. 221. 1.

el efecto. En tal caso se podría emplear el símil del "instrumento". Pero el "concurso universal", tal como lo concibe, no puede ser algo *previo* al acto. La absoluta necesidad, que todo efecto tiene de estar sustentado por ese influjo, que sólo puede provenir de Dios, haría multiplicar "in infinitum" ese mismo concurso divino<sup>41</sup>. Se ha de conceder por lo tanto, desde el primer momento, que es un "influjo" *inmediato* respecto *dicho* acto. Esta razón de "inmediatez" excluye también, en este caso concreto del concurso universal, el ejemplo del instrumento. La razón, aquí aducida respecto al concurso, es diversa de la que presentará cuando excluya también la acción eficiente de Dios en la causa, para constituirla en "actu primo"<sup>42</sup>.

c) En consecuencia se excluye la comparación del "instrumento", porque éste o mediatiza el influjo de Dios, o considera que la concausa comparada al instrumento no tiene "influjo" activo propio. Descarta por lo tanto la subordinación *propia*, que provenga de una eficiencia de Dios en la causa creada, como peculiar acción del concurso universal<sup>43</sup>. ¿Queda con todo excluida toda *verdadera* subordinación? Se ha de contestar que no, en el sentido que precisaremos. Más: su doctrina, sobre la especificación de la facultad, *exige* que siempre en las causas, y más tratándose de las racionales del hombre, haya una objetiva ordenación y subordinación entre las mismas. Al tratar en concreto del concurso universal, afirma expresamente que Dios actúa como causa "maxime universalis". De este hecho y en este sentido dirá que existe un determinado "orden" en las causas que producen un mismo efecto<sup>44</sup>.

Para probar que este "orden" es precisamente de subordinación de toda causa creada a Dios, se debe acudir a la disputa 26 de la Concordia en donde en dos diversos pasajes, implícitamente relacionados entre sí, da su pensamiento sobre esta subordinación. Debemos advertir que esta "subordinación", no sólo se da

41. *Ibidem*, d. 26: p. 167, 7.

42. Cfr. III. La Voluntad: II, § 2, p. 163 ss.

43. Véase esta conclusión misma tal como la estudia el P. B. ROMERYN, S. J. (*Libre arbitre et concours selon Molina - Gregorianum*, 23 (1942) p. 178-9), con la cita del texto de Sro. Tomás, *De Pot.* III, 7, ad 7. Esta acción inmediata en el efecto es una de las características que distinguen al concurso universal de acción o «prelación», según MAUSSER O. P., *Das Wesen*, p. 606, 2.<sup>o</sup>

44. Cfr. Concordia, d. 26: p. 167, 6.

en cuanto a la iniciativa de conceder o no conceder este concurso, que es claro la pone únicamente en Dios, sino también es una subordinación que se da en la actuación misma.

§ 2. El punto inicial del pensamiento moliniano nos lo da la crítica a que somete la razón aducida por Santo Tomás al afirmar que siempre que hay muchos agentes ordenados entre sí, el de grado inferior es movido por el Superior<sup>45</sup>. Por lo mismo, el Santo establece una correlación entre estar *ordenados entre sí* y el hecho de que el segundo "ita agit virtute primí ut ab eo ad agendum moveatur"; es decir, la subordinación supone, según el Angélico, un recibir la "actuación" del agente superior para obrar, lo cual está contra la inmediación de la acción que Molina requiere. Y con todo, indica aquí mismo que *tal vez* el Santo no disiente de su parecer<sup>46</sup>.

a) Entre este punto de partida y la conclusión que pondrá al final de esta disputa, se debe colocar un nexo.

Este lo brinda la interpretación de Cayetano, quien, conservando la manera de hablar de Santo Tomás, no se aparta del pensamiento de Molina —a su entender— si no es en las palabras. Y por lo tanto retiene que Santo Tomás en el fondo es de su mismo parecer<sup>47</sup>.

Cayetano dice que, si bien es verdad que la causa primera "mueve" a la segunda por el concurso universal —modo de hablar de Santo Tomás— esta "moción" no se ha de entender en sentido *propio*, lo cual es su pensamiento. Por lo tanto —según Molina— no se trata de una *moción previa* de la causa primera en la segunda, sino de un cooperar íntimamente con la segunda en el efecto<sup>48</sup>.

De estas palabras se deduce manifiestamente que admite *ut mover* de parte del concurso universal, *con tal que no sea* en

45. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 164, 25.

46. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35: p. 220, 28. Y dígase lo mismo respecto a Escoto (i.e.: p. 220, 32), cuyas palabras in 4, q. 1, d. 1, le darían la razón.

47. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 165, 38 ss.

48. "Quamvis enim videatur [Cajetanus] concedere Scoto a causa prima moveri causam secundam per concursum generalem, ait tamen motionem illam non esse propriam, quasi causa secunda motionem aliquam praeiviam accipiat a prima, sed esse: causam primam intime cooperari cum secunda in effectum, quod non videtur esse aliud quam intime una cum illa influere per concursum generalem immediate in effectum absque actione aliqua in causam. Quare solis verbis a nobis differre videtur. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35: p. 220, 25 ss.

sentido *propio*. El sentido *propio*, que Cayetano identifica con *pre-  
vio*, es el sentido "físico" del actuar, en cuanto la acción no puede  
recaer en la causa que sería en tal caso como el pincel en manos  
del pintor o la azaduela en manos del artesano; cosa que constan-  
temente rechaza".

b) La conexión que establece Santo Tomás entre *mover* y  
*subordinar*, y que él admite, conduce a la conclusión de que tam-  
bién concede un estar *subordinado* de la causa segunda al con-  
curso universal, pero una subordinación *no* en sentido *propio*, es  
destr. de causalidad eficiente sobre la causa. Se acepta, pues, una  
subordinación que podemos llamar analógica respecto a la que  
produce la eficiencia física en la causa. La podemos denominar  
subordinación *metafísica*. Ya que el "objeto formal" del concurso  
universal, dar el "ser" en cuanto tal, coloca la acción parcial de  
Dios en ese nivel metafísico. Molina admite en todo este razonar  
una subordinación de "fines" de los más universales a los más  
concretos y consiguientemente acepta una subordinación de cau-  
sas. La causa, dirigida por su estructura o modo de actuar a un  
objeto formal de absoluta generalidad, ocupa el primer lugar y  
respecto a ella todas las demás quedan absoluta, necesaria y esen-  
cialmente subordinadas.

En este sentido, pero también en sólo él, admite la subordi-  
nación de las causas segundas al "concurso universal". Por lo  
mismo concluye que están subordinadas; pero no por causalidad

49. Para aducir un modo de razonar contrario, véanse los textos de  
Báñez, citados con fidelidad por Molina, en lo que al exigir la subordina-  
ción se excluye al que la causa segunda sea causa eficiente parcial (*Sum-  
ma Haereticum Mator*, en SROEMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 434,  
3 y 428, 22). Molina, por el contrario, requiere el propio *influjo*, como dice,  
por ejemplo, contra la sentencia de Escoto (*Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35:  
p. 219). Adviértase que, en parte, hay confusión en la terminología.

Cuando Báñez concluye —en el primer lugar citado— «ita ut conver-  
sio ipsa actualis sit effectus divinae misericordiae et non solum posse con-  
verti», nada dice contra el «influjo» que defiende Molina de sólo la volun-  
tad humana. En lo que discrepan es en que Báñez pone, al parecer, como  
«exclusiva» una sola causa, como cuando dice: «Nobis placere non po-  
test, quia (...) consideratur in istis liberum arbitrium quasi causa partialis,  
etcétera...». Y, con todo, Báñez dice bien claro «quod nemo convertitur  
nisi volens», etc., en la segunda cita. Con lo cual insinúa que es causa  
parcial —como la entiende Molina— del acto el libre arbitrio.

Molina claramente dice que esto es sólo afirmar que se admite el es-  
pontáneo, no el libre. Pero en esto «haces» deducciones dentro de sus pre-  
misas y sistema que le achacarán que conduce a poner la acción buena  
por sólo la creatura.

eficiente de una sobre las otras. Así lo indica claramente la conclusión con que termina la disputa 26 de su Concordia.

Dice allí:

"Ex dictis praeterea intelligetur quando causae subordinatae sunt inter se, ita ut aliae sint magis. aliae minus universales, aliae particulares, necesse non esse ut superior in eo ordine semper moveat inferiorem, etiam si essentialiter subordinatae sint inter se et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectu, sed satis esse si immediata influant in effectum"<sup>50</sup>.

c) Admite, y, lo que es más, presupone la dependencia de las causas concediendo, como es claro, la máxima universalidad al concurso divino: esta subordinación es algo más que la dependencia, que es mutua. La subordinación impone, por lo tanto, un sentido, una dirección, dentro del orden de las causas que es absolutamente irreversible, sin que sea necesario —contra Santo Tomás, si no se le interpreta como lo hace Cayetano— el admitir la intervención de la causalidad eficiente, que por el mismo concepto y propiedades del concurso universal debe quedar descartada<sup>51</sup>.

50. *Concordia*, d. 26: p. 170, 38ss. El R. P. Rabeneck presenta y esclarece muy bien la manera de pensar de Molina respecto a la dependencia, que el acto humano tiene del concurso general de Dios en el orden natural. Véase, por ejemplo, estas breves frases: «Man mag der Ansicht sein, dass ein solches Zusammenwirken Gottes und des Menschen [—dies después de hablar de la explicación moliniana del concurso] unmöglich ist, aber man darf deswegen nicht sagen, Molina lehre, dass der Mensch in seinen freien Akten von Gott unabhängig sei»: p. 32.

Y poco después: [aunque sea falsa su explicación] was bleibt doch bestehen, dass nach Molina auch die freien Akte des Menschen ihrem ganzen Sein nach von Gott abhängig sind»: p. 33.

Complemento de esto debe ser el indicar que admite además de la dependencia que proviene de la necesidad, la subordinación. Aunque pueda esta no parecer suficiente. Molina, al tratar de lo sobrenatural, pone una subordinación también «eficiente» por lo que se refiere a la gracia proveniente J. Rankovic, *Die Heilslehre Ludwig Molinas*, Scholastik, 33 (1958) 31-32.

51. Creemos que basta comparar las palabras con que empieza este último párrafo: «Ex dictis praeterea intelligetur» (p. 170, 38) con las últimas líneas en que expresa el pensamiento de S. Tomás al empezar esta disputa 26 (p. 164, 24) para comprender que si hace alusión a algo es a este principio que en toda la disputa no ha sido mencionado de manera expresa. La subordinación, según Molina, no se ha de manifestar —sempre— en un influjo previo en el orden físico.

§ 3. También se da subordinación en la concausalidad de las causas segundas sean éstas las que fueren. Esta "subordinación" de parte de su respectivo objeto formal tiene especial importancia en el sistema moliniano porque nos determina qué concausas pueden concurrir con una potencia dada y nos indica dentro de qué límites se puede hablar de un cambio de "especie" del acto producida por una potencia, en particular del acto del entendimiento y de la voluntad, que es lo que nos interesa para nuestro estudio.

El "objeto formal" del concurso divino era el comunicar el "ser" a todo acto. De aquí su universalidad máxima. Y precisamente por ella, como acabamos de considerar, todas las demás concausas quedaban subordinadas a la acción de Dios. Pero este hecho es un caso particular de una concepción más amplia que se puede generalizar a todas las concausas que pueden concurrir en la producción de un determinado efecto. Las potencias que tengan un objeto formal de mayor universalidad —entendimiento y voluntad racionales— subordinan la cooperación de otras que con ellas concurren. Y así entre ellas se establece también un orden.

a) Se impone precisar este punto para prevenir una falsa interpretación de la concepción moliniana de la concausalidad, que puede tener origen en dos puntos de su enseñanza. El primero es la gran diversidad de causas, cuyos influjos pueden concurrir según Molina en la producción de un determinado efecto. En este sentido se puede decir que no pone limitación alguna. Pueden concurrir causas materiales y espirituales, naturales y sobrenaturales<sup>52</sup>. El segundo, íntimamente relacionado con el anterior, es su idea de la "simultaneidad". La simultaneidad —como veremos en seguida— parece abrir ilimitadamente el campo de la colaboración de las causas y sus mutuos influjos, puesto que sólo requiere la "proximidad" de las causas entre sí en el momento de la producción de su respectivo efecto. Pero en un caso y otro la concepción moliniana impone una restricción. Y ésta precisamente por razón de la "subordinación" que han de tener las concausas, o, si se prefiere, en virtud de la ordenación que cada potencia tiene a su "objeto formal".

52. Este es el presupuesto que rige toda la explicación antropológico-teológica, que Molina toma de Sto. Tomás y demás autores escolásticos. En particular, puede verse la disp. 8 de su Concordia, en donde trata de los "subsídios que se requieren para los actos sobrenaturales": pp. 39-43.

b) Esta subordinación vige en un doble caso. En el orden natural las concausas intervienen para que la potencia, que tiene su estructura "específica", en virtud de su relación trascendente a su objeto formal<sup>53</sup>, pueda poner sus actos con toda la concreción singular que exige un objeto material dado, que ha de captar.

El orden sobrenatural de los actos de entendimiento y voluntad representa un caso límite: el acto cambia de "especie". Pero también en él rige el concepto de "subordinación" en el sentido de que sólo si el "objeto" que se capta bajo esa otra relación específica cae ya dentro del área abarcada por el "objeto formal" propio de la facultad, puede darse ese cambio de "especie" en el acto. Y así el entendimiento humano, cuyo objeto formal "el ser en cuanto tal" incluye a Dios y por lo tanto puede conocerle, puede también recibir el concurso del "lumen gloriae", que le capacita a "ver" al Ser Supremo y captarle por lo tanto en su "visibilidad". De no estar "subordinada" esa "visibilidad", esta razón "sub qua", al objeto formal, que posee naturalmente el entendimiento humano, sería imposible la elevación a este orden intuitivo y sobrenatural. Lo mismo se diga respectivamente de la fe y de la voluntad humana en sus actos de amar. Esta "imposibilidad" sería absoluta, aun teniendo presente, por lo tanto, la omnipotencia divina. Como es absolutamente imposible —según Molina— que el sentido corporal de la vista, cuyo "objeto formal" no capta lo espiritual, pueda ser elevado a la "visión" de la divina esencia. Sería destruir su naturaleza<sup>54</sup>.

53. Cfr. *1-2ae* q. 9, a. 1: [f. 86r] y su *Comentario in 1p.*, q. 1, a. 3, d. 3, en donde dice: «Praemitendum est secundo loco, in scientiis naturalibus ex diversis principiis comparari actus assentiendi, ac proinde etiam habitus, specie distinctos. Ratio est, quoniam licet intellectus specie infima sit, concurratque efficienter ad productionem omnium actuum intelligenti: concurrat tamen tanquam causa universalis, et pro diversitate specifica singularum causarum a quibus determinatur ad productionem potius huius intellectiois quam illius, tum ipsi actus intelligenti, tum etiam termini, eorum producti, hoc est, verba mentis, seu notitiae expressae, specie distinguuntur. Quod idem in caeteris potentiis cognoscentibus cernitur...». Y en la *Concordia*, d. 33 «Quia potentiae cognoscentes... indifferentes ex se sunt ad hoc vel ad illud materiale obiectum cognoscendum ex his quae infra limites sui obiecti formalis continentur atque impotentes ad quod vis illorum percipiendum, nisi aliunde tanquam a particulari causa secum influente ad notitiam determinantur...» l.c.: p. 235, 3 ss. Cfr. nuestro artículo, *Una opinión que hay que revisar: ¿Sostiene Luis de Molina la especificación del acto por el objeto formal?* en *Gregorianum* 49 (1968) 703 ss.

54. 1 p., q. 12, a. 1, disp. 2: p. 102 b A «Quinta conclusio».

III. Esta manera propia de admitir la "subordinación" se puede llamar —si se quiere— "extrínseca", en cuanto que se da por razón de la mayor o menor universalidad del "fin" u "objeto formal", que la causa tiene, no por la manera de obrar de una sobre otra; pero se debe reconocer que es una "subordinación" esencial, ya que la estructura de las causas corresponde a sus fines<sup>55</sup>.

Esta manera de concebir la concausalidad justifica que Molina, aun adentrándose en la metafísica del modo de obrar de las causas, deje al margen la comparación del instrumento por regla general; aunque veremos la emplea al hablar de la predestinación divina<sup>56</sup>.

Para iluminar la relación que existe entre las concausas elegirá otro ejemplo que se ha hecho famoso, que fue y es criticado<sup>57</sup>,

55. El P. Stuller había dicho ya con gran exactitud, aunque a nuestro entender, sin razonar suficientemente el por qué: «aber nie ist es ihm in den Sinn gekommen (que también la creatura es libre) dass Gott und der Mensch in demselben Verhältnis zueinander stehen wie die zwei Schleppe eines Schiffes. Daran fügt er auch sofort bei, dass Gott «in gradu causae maxime universalis, das Geschöpf aber «in gradu causae particularis mitwirke und dass die «causa particularis» der «causa universalis» nicht koordiniert, sondern wesentlich subordiniert (así separado por el autor) sei. Das ist die wahre Lehre Molinas». Zeitschr. f. kath. Theologie 49 (1927) 49.

56. Cf. IV. Libertad, p. 152a.

57. Respecto a la crítica de sus contemporáneos tenemos el testimonio del mismo Molina: «A lo que V. R. dice que reparan muchos en el modo de decir que Deus et creatura se habent ut duo trahentes navim, y en lo que pro sola libertate et non aliunde, a todo en particular tengo respondido copiosamente en lo que allá e embiado y tiene V. R. en su poder [...] Y verá V. R. que no digo, que se habent sicut duo trahentes navim, sino tanquam causae subordinatae, mas que creatura mota a Deo gratia praeveniente consentit et influit proprio et particulari influxu [...]». Concordia, p. 639. 25. También en Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, pp. 763 ss., en donde está toda la carta. E. Stegmüller supone que pueda ser dirigida al P. Cristóbal de los Cobos que llegó a Roma en diciembre del 1598 para defender las posiciones de Molina, junto con el P. Fernando de la Bastida.

El trozo transcrito tiene este complemento: «quod est de fidei qui influxus ex Dei praeveniente et cooperante influxu est in re resultat et formaliter supernaturalis. Y lo que yo digo es del Concilio Tridentino, de S. Agustín de Spiritu et Litteia y común de todos los católicos y V. R. devría de aprehen en que si los adversarios y los que con esa causa piden el libre albedrío ad actus iustificationis et ad alios supernaturales actus actus solam tanquam penicillum motum a Deo, sic ut non habeat peculiarera suam influxum quo abul efficienter ac libere in eisdem actus influat, ita ut motum a Deo, gratia praeveniente, qua re ipsa convertitur non possit non converti, et tunc incidant in errorem Lutheri et Calvini, qui non aliud asserunt nec intendunt et qui in eo dissentiant a catholicis et arbitrii libertatem arbitriique cooperationem de medio tollunt. Et vero admittunt influxum illum auctori suam pe-[iv]-cularem ac liberum, ego autem aliud pono». l.c.: p. 639 s.



la acción de Dios y de la creatura en un cierto plano de igualdad mediante el adverbio "simul" o "immediate". Esta simultaneidad es una de las características, que debe tener toda acción conjunta de varias concausas con influjo propio<sup>58</sup>, y, por lo mismo, debemos analizarla.

§ 1. Es indiscutible que "simul" puede tener distintos significados y no basta su presencia para hablar de "paridad" entre las causas, cuya acción califica<sup>59</sup>. Y aun utilizando el mismo ejemplo se puede aplicar —como veremos— para denotar diversos matices. La comparación, a que aludimos, y, en la que se encuentra, no es otra que la de la nave arrastrada por dos diversas fuerzas. Encontramos este ejemplo en diversos lugares y con diversa aplicación; pero conserva en estos casos muy parecida redacción, aunque el sentido es diferente en alguno de ellos<sup>60</sup>.

a) El primero en sus manuscritos. Desea explicar la interacción de la concupiscencia y la voluntad. Su pensamiento queda fluctuante ante el hecho, que considera inmediato dato de experiencia, de que cuando la voluntad quiere aquello a lo que la concupiscencia se inclina, el acto se refuerza en intensidad, pues no le parece admisible la acción eficiente de la concupiscencia en la facultad espiritual. De suerte que tiene que conceder, siguiendo a Santo Tomás, que aumenta el voluntario aunque no hace el voluntario. Expresiones ciertamente enigmáticas que requieren la luminosidad de un ejemplo que las aclare y así dice:

Más recientemente diversos autores, por ejemplo, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1950, pp. 420 s. y otros; K. ESCHWEILEN, *Die zwei Wege der Theologie*, Ausburgo, 1926, p. 193; L. RASOLO, S. I., *Le dilemme du concours divin* (cfr. n. 34), pp. 31 ss.; L. BILLOT, S. I., *De Gratia Christi, De Virtutibus infusis*, Roma, 1928, p. 14. Nótese que el argumento que aduce este autor es que: «in concursu simultaneo duorum operantium est etiam concursus duarum operationum», lo cual supone que no entiende el «simultaneo» como lo entiende Molina.

58. De diverso parecer —por lo menos en la terminología— es el P. Rasolo si bien él, como advierte, no tanto pretende presentar la doctrina de Molina cuanto el «Molinismo». Cf. «Le dilemme du concours divin», p. 7, 31.

59. Molina emplea el «simul» para designar tiempo: «utrum si duo Angeli sint simul in eodem loco [1 p. q. 12, a. 2, d. 2: p. 119 y como equivalente a euna, pariter d. B]. Cf. *Dictionarium Forcellini*.

60. En 1-2ae q. 6, a. 7: [f. 72v] Cfr. nota siguiente. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 12; p. 64, 17. et l.c., d. 28: p. 170, 27; l.c., q. 23, a. 4, 5, d. 1, n. 6: p. 492-22; 1 p. q. 12, a. 5, d. 2: p. 117, a F. Creemos se pueden agrupar en dos. El de la 1-2ae por su especial significado «cuantitativo», y el de los otros tres con significado «cualitativo». El de la 1 p. q. 12, es también «cualitativo» a pesar de su expresión y apariencia.

"Sicut tractus navis, qui est a Socrate adiuto a duobus aliis non tam est a Socrate quam esset si aequa velocitate a solo Socrate produceretur, ita [72v] quod est a voluntate *concurrente simul* causa extrinseca, nimirum passione aut metu, non tam est a voluntate quam si esset ab ipsa sola et ob id est minus voluntarium"<sup>61</sup>.

Pero la formulación típica y más conocida la encontramos en su Concordia al hablar del concurso general y la acción de la creatura y también al explicar la acción de la gracia o del "lumen gloriae" con las fuerzas naturales de la voluntad humana. En el primer lugar de este segundo grupo enseña cómo *todo* el efecto es de Dios y de las causas segundas; en el segundo caso que *todo* el efecto está producido por la gracia o el lumen gloriae y por las demás causas naturales. Basta, pues, poner la formulación de uno de ellos, para nuestro intento.

"Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a *tota causa*, sed ut a parte causae, quae *simul exigit* concursum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tanquam a *tota causa* motus, siquidem quilibet eorum *simul efficit* cum altero omnes ac *singulas partes eiusdem motus*"<sup>62</sup>.

b) La comparación de estos dos modos de aplicar el ejemplo, el de la 1-2<sup>a</sup> y el de la Concordia, da por resultado que la suposición inicial de Molina es la misma: pueden concurrir varias causas para producir un único efecto, causas tan diversas en su ser como lo material y espiritual, Dios y la creatura. Pero su consi-

61. A continuación de lo transcrito en el texto dice: «Hinc intelliges quod existente aequali volitione, quo maior est concupiscentia, aut metus eo minus est voluntaria, et subinde minus habent culpae aut bonitatis morales, quando ergo supra diximus maiorem metum facere plus voluntarii intelleximus non quasi existente *aequali conatu* voluntatis et volitione esse plus voluntarii cum maiori metu; oppositum enim est verum, quia facit ut *maior conatus voluntatis* ad producendum intensive actum in quo certitur plus voluntarii quo est modo maior passio poterit causare plus voluntarii, si scilicet causet intensiorem actum voluntatis». In 1-2ae, q. 6, a. 7 f. 72v.

62. Concordia, q. 14, a. 13, d. 26: p. 170, 27.

deración cambia de punto de vista y finalidad. En el primero, en el caso de la voluntad y la concupiscencia, el efecto se considera fijo, calibrado en toda su intensidad; de aquí se deduce que lo que una causa añade se debe *restar* de lo que podría añadir la otra. Una comparación respecto a la "cantidad" de la intensidad del efecto; no respecto a la diversa especificación por intervenir diversa concausa. En el segundo caso por el contrario no se mira la "cantidad", ni la posible *resta* de influjos. Es una consideración más sutil. Se presupone que los "influjos" *se suman*, con la aportación, que a cada una le corresponde en la producción de un efecto, cuya única y simple realidad no contradice la diversidad de "influjos" —que no son realidades existentes, sino relaciones reales del efecto a la causa<sup>63</sup>— y que exige con *absoluta* necesidad la coparticipación de ambos para poder existir; ya que lo "específico" del efecto es *suma* de lo "específico" de cada una de las causas y el "ser" sólo lo puede dar Dios. Esta absoluta necesidad es lo que fuertemente se subraya con el *simul exigit* del ejemplo. Lo que en éste se da *de hecho*, según se supone, en la acción de las causas creadas se da por *esencial* exigencia de complementariedad de éstas. Este es el sentido preciso que tenía ya el ejemplo propuesto. Molina al proponerlo no es original<sup>64</sup>. Lo recibe tal como se empleaba; no cambia ni el sentido ni apenas la formulación. Hemos visto que Durando proponía el mismo símil como concesión para admitir dos concausas<sup>65</sup>. Ya que —decía— "*duo trahentes navim efficiunt unum agens integrum ac sufficiens et perfectum*".

La modificación introducida por Molina consiste en explicitar por medio del mismo ejemplo, que además de ser las causas *incompletas*<sup>66</sup> cada una con su aportación confiere al efecto una

63. Cfr. IV. Libertad, II, § 3, d), p. 141 y directamente en la *Concordia*, q. 23, a. 4, 5, d. 1, n. 6: p. 493, 23, en donde dice: "status ipse motus totaque actio, quatenus spectatur ut praecise emanat ab uno, dicatur influxus illius, et quatenus spectatur, ut praecise proficiscitur ab alio, dicatur influxus alterius" (l. c.).

64. Cfr. P. SERRAÑILLER, *Vitoria y la doctrina de la Gracia*, Barcelona, 1934, p. 52.

65. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 162, 14.

66. Este no ser causa *completa* se refiere a su *influjo* no a la potencia en sí ni al efecto que será único y *total*. La "incompleción" abre una ventana a la acción y dependencia de unas causas segundas con otras y de todas respecto a Dios, dentro del círculo clauso de lo natural. Esta *apertura* queda en *potencia obediencial* respecto al orden sobrenatural. (Cfr. *Conclusiones*).

especial complementariedad. Este *simul* indica, pues, en un primer sentido, la "necesidad" de completarse que tienen las causas. Pero con él ni se afirma que cada uno de los agentes aporte la misma "cantidad" de influjo —esto es evidente— ni de la misma "clase", ni que la "necesidad" de ambos sea "específicamente" igual. En cada uno de estos dos últimos términos de referencia puede y debe haber un "orden", que subordine una causa a otra, como hemos indicado. Este es el sentido primario y directo de la expresión "simul exigit", que indica la necesidad de complementación que tienen las diversas causas para producir un determinado efecto.

§ 2. En el "simul" se halla también concomitante e implícito un segundo sentido. Este indica la coincidencia "temporal" en el actuar de las concausas. Esta coincidencia temporal la reclama la persuasión de Molina de que se ha de excluir, en determinados casos, la "eficiencia" sobre la causa; pues nada resolvería de no ser el influjo de ésta "inmediato" en el efecto.

Este significado "temporal" del *simul* fluye también inmediatamente de la unicidad de la razón específica que posee el efecto, y por lo mismo, que la acción es única<sup>67</sup>.

Téngase presente que cuando Molina quiere indicar la causalidad eficiente de una causa sobre otra no empleará —así lo afirma— el ejemplo de "duo trahentes navim", sino que hablará de *subordinación*, que se ha de entender en sentido intrínseco o físico. Si se tiene esto presente no es difícil aclarar, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista<sup>68</sup>, las palabras que escribe a fines de 1598, explicando la acción de la gracia preveniente. Para explicar esta acción dice que no usa el ejemplo de "duo trahentes navim".

Escribe al P. Cobos:

"Y verá V. R. que no digo que se habent sicut duo trahentes navim, sino tanquam causae subordinatae mas que creatura mota a Deo gratia praeventente consentit et influat proprio et peculiarj influxu"<sup>69</sup>.

67. *Concordia*, d. 12: p. 64, 16.

68. Véase p. 29, § 1. en donde hablamos de una «cierta paridad» o igualdad de las dos causas, y en qué sentido.

69. Cfr. nota 57.

La verdad de esta defensa se comprende, aunque no poseemos los papeles "que allá e embiado", si tenemos presente la distinción entre el "concurso universal" y el de la gracia<sup>70</sup> y al mismo tiempo el que en la gracia distingue el influjo de la "preveniente" —con efecto eficiente en la voluntad— del de la "cooperante", que emana de la primera y concurre "inmediatamente", o si se quiere, "simul"<sup>71</sup> con el consentimiento de la voluntad libre<sup>72</sup>.

a) Esta alusión forzosa a lo sobrenatural que acabamos de hacer nos sirve de trampulín para considerar la "simultaneidad" cuando en lo natural también admite como requisito previo la acción eficiente de una causa sobre otra. Molina defiende contra Escoto, siguiendo a Cayetano y la interpretación de éste de Santo Tomás, que el entendimiento actúa "efficienter", en un primer tiempo, sobre la voluntad. De suerte que para que la voluntad pueda poner el acto libre no es suficiente la acción del entendimiento como "conditio sine qua non", un como "contemplar" lo que el entendimiento ha captado, como quiere la sentencia escolástica, sino que debe recibir en ella la acción eficiente de la potencia intelectual y de esta manera poder quedar actuada como potencia en acto primo<sup>73</sup>.

Esta causalidad y por lo mismo *subordinación* en sentido "físico" de estas dos causas no impide que ulteriormente sean también dos agentes parciales que concurren "simul" —subordinación que hemos llamado extrínseca pero *esencial*— en la producción del acto libre<sup>74</sup>.

70. Cfr. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 25: p. 159, 10; y, sobre todo, d. 37 y 41 toda.

71. *Concordia*, q. 23, a. 4, 5, d. 1, m. 6: p. 492, 37-41 y núm. 17: p. 493 y notas varios lugares cfr. «Index praecipuarum rerum» de la *Concordia*: «Gratia praeveniens», p. 746 y «Gratia efficax», p. 747.

72. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 40: p. 255, 38 ss.

73. Cfr. por ejemplo, lo que dice en *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 8: p. 41, 32 ss. El P. Stuffer con toda razón pudo, pues, escribir: «[Eschweiler] hat aber aus ihr ein Zerrbild gemacht, indem er das Kahngleichnis auf alle Vergleichungspunkte ausdehnt und die Ansicht Molinas so darstellt, als ob das Geschöpf dem Schöpfer ebenso nebengeordnet und unabhängig gegenüberstünde wie der eine Schlepper dem andern und ausserdem noch den zu schleppenden Kahn mit dem Heilsakte verglich. In der übernatürlichen Ordnung aber ist, wie Molina ausdrücklich erklärt, Gott nicht bloss durch einen gleichzeitigen, sondern durch einen vorhergehenden Konkurs Ursache des Heilsaktes, indem er der freien Willensstätigkeit durch seine «gratia praeveniens» zuvorkommt». *Zeitschr. kath. Theologie* 49 (1927) 49. [El subrayado es nuestro].

74. *I-2ae*, q. 9, a. 1: f. 86r.

75. *¶* *I-2ae*, q. 9, a. 1: f. 86r.

Esta segunda actuación del entendimiento es la que ofrece dificultad, especial dificultad según Escoto, en la producción del acto libre. Molina, pues, debe defender la libertad de la voluntad aun aceptando que el entendimiento concorra "simul" en la producción del acto "libre".

En este caso Molina, consecuente con sus principios, arguye así: aunque la acción del entendimiento sea "inmediata" en el efecto, sin embargo, el acto es libre por provenir "immediate" de una causa no determinada, la voluntad. Esta es la que comunica al acto la denominación de libre.

Como aparece claramente de su respuesta, Molina, al aceptar la "simultaneidad" propiamente dicha de parte del entendimiento —potencia no libre— en el acto, ha de conceder que la "intensidad" del mismo depende no sólo de la voluntad libre, sino también del entendimiento que obra necesariamente. Así lo concede y aun advierte que en general se ha de tener presente las "disposiciones naturales" del sujeto, que hacen más fáciles o difíciles determinados actos, sin culpa o mérito del sujeto. Estas disposiciones le vienen impuestas por el Creador de su naturaleza.

Pero esto no afecta a su denominación de "libre", si bien ha de aceptar que sin "mayor conato" de la voluntad se pueda obtener un acto más intenso y por lo mismo de mayor mérito.

76. Primera dificultad que propone Escoto: «quia si notitia obiecti concurrat effective ad actum voluntatis aut efficiendo in voluntate aliquid praeivum actus voluntatis aut causando immediate actum ipsum [85v]. Primum dici non potest, quia fictio est ponere quid praeivum et quia sine eo potest voluntas habere actum suum cum sola apprehensione obiecti. 2um etiam dici non potest, quia si concurreret effective ad actum voluntatis tanquam agens partiale una cum ea sequeretur actum voluntatis totaliter liberum non esse utpote productum a causa partiali naturali et non libera, qualis est notitia obiecti». In 1-2ae. q. 9, a. 1: f. 85r.

77. A la dificultad de Escoto (cf. nota anterior) responde: «ad argumentum (primum) dicendum est: notitiam obiecti concurrere *effective immediate* cum voluntate, ad velle aut nolle, et ad probationem in oppositum neganda est sequela quia ut actus simpliciter liber satis est si altera partialis causa, sine qua non potest producti, sit libera; ratione enim illius poterit indifferenter esse, aut non esse, et esse ipsum aut suum oppositum. Quemadmodum in syllogismis altera praemissarum exigente contingentiam semper conclusio est contingens» l. c.: f. 87v.

78. Quinta dificultad. «Quinto. Si notitia obiecti concurrat effective ad actum voluntatis quo clarior et maior esset notitia eo intensior esset actus cum aequali conatu et applicatione voluntatis quod non videtur dicendum: quia cum quo intensior est actus eo si sit bonus est melior, sequeretur enim qui melius intelligeret cum minori conatu et applicatione voluntatis plus mereri eo, qui peius intelligeret et plus conaretur voluntate circa idem obiectum quod non videtur dicendum. Prima sequela probatur quia quo

b) Una consideración del contexto de esta cuestión 9.<sup>a</sup> de su Comentario a la 1-2.<sup>a</sup> de Santo Tomás, aclarará y explicitará la necesidad de "simultaneidad" del influjo de las concausas aunque haya precedido entre ellas un influjo eficiente "previo".

Molina nos introduce a la comprensión del artículo de esta cuestión 9.<sup>a</sup> con una breve glosa del texto de Santo Tomás, con lo que dice que desaparece la dificultad que encuentra Cayetano<sup>79</sup>. Este no ha reparado que se habla allí solamente de los actos de las facultades del alma y no de todos, sino únicamente de los actos humanos. La especial manera de ser de éstos quita todo fundamento a los ejemplos con los que se compara<sup>80</sup>. Exige, pues, además de la actuación del entendimiento, que será completa por lo que se refiere a la "especie" última del acto, la intervención de la acción del sujeto; dejando lugar a que el objeto actúe como fin frente a las tendencias innatas de la voluntad<sup>81</sup>. Concebida

maior est causa concurrente partialiter cum aliqua eo effectus, caeteris paribus, est maior» I. c. 85v. A esta dificultad responde:

«Ad sum, puto concedendam esse sequelam iuxta hanc opinionem et ad probationem dicendum est, illud esse verum quando caetera sunt paria; sed habere etiam rationem facilitatis aut difficultatis naturalis ad operandum et quod in meliori intelligente auget, maior intensio actus poterit compensare, in peiori intelligente sine sua culpa, minorem facilitatem quam habet ad operandum cum aequali constu voluntatis» I. c. 88r.

79. «Haec littera sic exposita, cessant obiectiones Caletani hoc loco», I-2ae. q. 9, a. 1: f. 84v.

80. «licet enim quando calefit aqua ab eodem igne nimirum a calore ignis reducatur ad actum tam quoad exercitium quam quoad specificationem. D. Thomas tamen in secundo praesupposito solum loquitur de potentis animae ut clare patet in littera, neque de his omnibus neque ob omnes causas actus, sed tantum quoad humanos, qui subsunt imperio voluntatis, ad quos et obiectum concurrat specificative ut q. 1, a. 3 probavit et voluntas applicans potentias ad exercitium», I-2ae. q. 9, a. 1: f. 84v.

### 81. Tercera dificultad de Escoto:

«finis non concurrat effective sed in genere causae finalis ad actum voluntatis: ergo obiectum quod est finis per comparisonem ad actum voluntatis non concurrat effective ad eundem actum per esse intentionale et notitiam sui, quam habet in intellectu; consequentia patet; et antecedens probatur, quis causalitas finis et efficientis sunt longe diversae. In I-2ae. q. 9, art. 1: [f. 85v]. Respuesta: vad tertium dicendum est quod licet finis ut praecise causat finaliter non concurrat effective ad actum voluntatis eo quod causalitas finis in eo praecise sita sit quod aliquid habeat esse propter ipsum; attamen simul necessarie concurrat etiam esse intentionale finis ad causandum effective actum voluntatis. I. c.: f. 87v. Aquí se aparta de Escoto y de Cayetano. En la sentencia de estos autores como nota el P. J. de Finances, *La motion in Bien*, Gregorianum, 39 (1958) 5-42, sólo hay lugar para la causalidad eficiente no para la final que se presenta atrayendo (p. 7). Véase cómo coincidiendo con Molina, da lugar a la pasividad del sujeto en su dependencia del fin (p. 9). Otra coincidencia con la explicación moliniana es la de que la noción de perfección no es inteligible sin la de la tendencia (p. 21).

así la doble causalidad del objeto —informando y atrayendo— no hay razón suficiente para atribuir a Molina el que con su teoría haga pasar el acto libre, en virtud de la misma voluntad, de un bien "amorfo" —bien en común— a éste o a aquel bien moral<sup>83</sup>. La bondad o malicia en su especie última le viene del objeto

83. Nos parece oportuno aducir un pasaje que parece, en una lectura fugaz, que es contra lo que afirmamos. Habla de la caridad que no cambia de especie en esta vida ni en la otra y dice: «habes praeterea ex responsione ad secundum, amorem non distingui specie propter diversam apprehensionem objecti, propter notitiam intuitivam aut abstractivam». De cortarse aquí el texto parece contradecir nuestra afirmación. Pero basta proseguirlo para que la confirme. Pues prosigue: «quia scilicet obiectum non est notitia, sed res amata; licet ergo notitia influat cum voluntate ad actum amoris et quo perfectior est eo magis influat, voluntasque ferventius operetur, quia tamen obiectum semper manet idem, sive notitia sit intuitiva sive abstractiva, fit ut amor semper sit eiusdem speciei». *In 1-2ae*, q. 67, art. 6: f. 227v. En este trozo «noticia» no se toma en cuenta tal, sino en su entidad y por lo mismo se contrapone al «objeto» que es siempre el mismo.

La clase de noticia hará variar la intensidad, pero permaneciendo la misma —en cuanto es objeto— no cambiará la especie.

La intensidad o grado del acto moral también puede cambiar de parte de la voluntad. Al comentar el artículo 2 de la q. 19, empieza así: «adverte aliud esse actum internum voluntatis esse bonum aut malum genere moris et aliud habere [132v] plus aut minus malitiae in genere moris. Primum vero facit distinctionem specificam inter actus, secundo vero minime sed est accidentarium illis sicut albedini et nigredini esse magis aut minus intensam; de primo ergo duntaxat inquirat hoc loco D. Thomas utrum pendat a solo objecto, ut patet aperte ex argumento sed contra et ex fine corporis articuli ac determinationis praecedentis, cum enim illud solum pertineat ad differentiam specificam et differentia specifica in omnibus actibus sumatur a solo objecto, intendit probare actum aliquem esse bonum aut malum a solo objecto pendere». *In 1-2ae*, q. 19, a. 2: f. 132r. La dificultad nos parece la encuentra en que ponga a «solo» objeto, sin tener presente las circunstancias. Por lo mismo, hace sus consideraciones para hacer ver que las circunstancias son «objeto» del acto moral de la voluntad y no cosa accidental al mismo. Se llaman «circunstancias» por lo que se refiere al acto en cuanto es in genere naturae. Cf. etiam: *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 2: p. 14, 24. *In Ip.*, q. 63, a. 2, 3, d. 1, n. 8: p. 665, b. E. Epistola Francisco Duarte S. J. SZEMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 689, 30. Por lo que se refiere al bien «amorfo» a que hacemos alusión véase la manera de expresarse del R. P. MARÍN-SOLA en su artículo, *Nuevas Observaciones*, en: *Ciencia Tomista*, 33 (1926) en especial las pp. 345 y 346. Nos parece que a su entender la única tendencia dada por Dios a la voluntad sería la del bien «universal» o amorfo, como él le llama. Más adelante, estudiaremos la tendencia a «lo mejor» según la explica Molina. El bien moral es un bien absoluto —como hemos de ver— y comparativamente por lo mismo «lo mejor», que la voluntad no puede sino recibirlo tal cual se lo da el entendimiento. Siendo esto así, nos parece difícil probar que Molina sustralga *apud completo* a la causalidad divina *todo* orden moral (p. 346, l. c.).



propuesto por el entendimiento; él la especifica<sup>84</sup>. En esta actuación finalística en donde la voluntad se "mueve a sí misma", como dice siguiendo a la letra el texto de Santo Tomás<sup>85</sup>, es en donde coloca de nuevo la conjunción de los dos diversos "in-flujos" pudiendo hablarse también en este caso de "simultaneidad". Esta simultaneidad o "inmediatez" temporal del actuar de los influjos de las diversas causas la da por tan admitida y como entrañada en su doctrina que se "espanta" de que no entiendan así aun algunas locuciones, que tienen apariencia de conceder cierta prioridad a una de las co-causas, como en concreto lo declara explícitamente escribiendo a Padilla respecto al axioma "facienti quod in se est"<sup>86</sup>. La dificultad de entenderle

84. «An bonitas voluntatis dependeat ex objectis». In hac quaestione disserit [S. Thomas] de bonitate et malitia actus interioris; unde quod de bonitate inquit intelligendum est de malitia. Conclusio est affirmativa quam ita probat: actus interior bonus et actus interior malus distinguuntur specie, intelligit in genere moris. Hoc enim modo bonum et malum sunt differentiae per se actus voluntatis ut hic dicitur et explicatum est articulo 5.º superioris quaestionis [en donde con Cayetano ha defendido, además de la privación del acto malo, la relación real que resulta con relación al objeto disconveniente respecto al orden de razón] sed differentia specifica in actibus sumitur per comparationem ad objecta. Specificatur enim actus per objecta: ergo bonitas et malitia actus voluntatis attenditur secundum objectas. No comenta más. Sigue el artículo segundo. In 1.ªae. q. 19, a. 1: [f. 132r]. Cfr. MARÍN-SOLA: *Nuevas Observaciones*, Ciencia Tomista 33 (1926), pp. 345-346. Este autor es cierto habla en general del «molinismo» no de Molina. Del bien amoroso al bien moral en concreto no pasa en virtud de la voluntad como se ve en el comentario transcrito. Molina enciende para usar la idea del P. MARECHAL (*Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier V, Bruselas, 1949, p. 301), que el apetito no «especifica» nada.

85. Por lo indicado de los dos aspectos de la especificación y la «actuación» u determinación en la doctrina de Molina, puede verse una correspondencia en la que el P. Marechal dice entre la «specificatio» y «motio» en la teoría de S. Tomás (pp. 292-305). Adviértase que el P. Marechal interpreta «specificatio» como la «détermination» (véase preferentemente p. 301); nosotros reservamos la palabra determinación para denotar «actuación», como la hace Molina. Nos alegra notar esa coincidencia fundamental entre su explicación de la doctrina de S. Tomás y la que da Molina que se aparta de Cayetano (1.ªae. q. 9, a. 1: f. 87v). Alguna expresión, con todo, como la de «la volonté, lorsqu'elle impose à l'action des déterminations formelles, ne fait en cela que prêter son dynamisme aux déterminations formelles de l'intelligence», caben también perfectamente en el pensamiento de nuestro autor, con tal que se entienda *intelligencia* no en el sentido restringido de la inteligencia humana, sino de toda inteligencia. El apetito —voluntad— hemos visto tiene una natural determinación-especificación que le viene de la inteligencia, que se actúa ante la presencia del objeto-in; quizá ya indicada con la palabra «dynamisme». J. MARÉCHAL S. J. *Le point de départ de la Métaphysique* (1926), Cahier V.

86. *Concordia*, p. 667, 2. o también BRUNWALTER, *Geschichte des Molinismus*, p. 458, 1. Se toma como punto de referencia para explicar el «*in eo prius*»: *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35; p. 220, 21. y en la Epístola a Padilla: *Concordia*, p. 680, 24.

y la que tiene él mismo de declararse se explica en parte porque da por evidente —tan evidente que ni siquiera se le ocurre razonarla— que esa “inmediación de influjos”, esa “simultaneidad” no contradice en nada la exigencia, que pueda haber bajo otro aspecto de la acción causal “eficiente” de una causa sobre otra.

§ 3. Está también convenido, como veremos, de que tal eficiencia no siempre se necesita; pero, si no su da, se requieren ciertas condiciones de parte de las dos concausas que expliquen y justifiquen ese obrar “al mismo tiempo”.

La primera condición que reclama es la “unión” de las causas; esta unión tiene dos aspectos: el de juntar una causa con otra y el de ambas con el “sujeto”, que recibe la acción, con el “paso”. Respecto a la “unión”, de una causa con otra, lo que se requiere necesariamente es que no se dé distancia espacial entre ambas concausas y por lo mismo haya inmediación antes de actuar”. A su entender es “per accidens” que informe y constituya a la potencia en acto primero”. El estar en acto “primo” por información se requiere en el estado actual de nuestro conocer; pero esa “no distancia espacial” de lo que puede hacer las veces de la especie impresa, es de suyo suficiente y equivale a constituir la potencia en “actu primo””. Todo lo cual, como es obvio, se ha de entender en consonancia con su doctrina sobre la potencia activa”. Aquí indica expresamente que se ha de dejar al margen la metafísica de Cayetano en este lu-

87. Véase la q. 2 que intitula «Quoniam modo essentia divina unatur cum intellectu beati ad efficiendam visionem beatificam» de la q. 12, a. 2: p. 110 y la d. 1 «Utrum angelus cognoscat seipsum» de la q. 56, a. 1: p. 620. Para estos textos más en concreto, véanse las notas siguientes.

88. «Quod si principium effectivum concurrans cum potentia ad exprimendam imaginem obiecti, efficiendamque cognitionem non informaret potentiam, sed solum ei assisteret reali praesentia minime distans secundum spatium, utique potentia seque bene cum illo principio posset elicere cognitionem». I p., q. 12, a. 2, d. 2: p. 110, s. E.

89. «Quia tamen species impressa accidens est, oraque de causa nequit esse coniuncta cum potentia quin illi inhaereat, inde est, quod ut cum potentia concurrat ad efficiendam cognitionem, necessaria sit unio illius cum potentia per inhaesionem: id tamen est per accidens». I p., q. 12, a. 2, d. 2: p. 110 a. C.

90. «Quando ergo Aristoteles ait, intellectum prius est in actu primo, quam intelligat, loquitur de intellectu nostro pro huius vitae statu. In quo, nisi specie informetur, nihil intelligere potest: universe tamen ad intelligendum satis est, ut intellectus vel sit in actu primo per aliquam speciem, vel cum eo res aliqua constantia sit, quae habere speciem intelligibilis iungatur». I p., q. 12, a. 2, d. 3: p. 110 b. B.

91. Cf. IV. La Libertad: II, §2, pp. 125-129.

gar". Esa proximidad "local" de las concausas se puede extender desde la unión, que tiene la sustancia con su potencia", hasta una verdadera unión local de dos sustancias, sean éstas, la de Dios con el entendimiento, o la de dos ángeles entre sí". El término, por así decir, medio sería la información de una concausa, como en el caso de la especie impresa para la intelcección. En todos estos casos se requiere además que haya *proporción* entre las potencias que se unen<sup>92</sup>; esto se presupone siempre.

La unión con el "passio" cuando se trata de actos inmanentes queda ya incluida en lo dicho de la "proximidad" de las causas. Es un caso particular para que no se dé acción "in distans".

Cuando la proximidad entre las concausas se da mediante la unión que proviene de existir ambas en el mismo sujeto, el caso de la voluntad y la concupiscencia, esta unión da cierta "afinidad" y concomitancia que contrapesa la diversidad que proviene de la superioridad que posee la potencia espiritual, y el ser la concupiscencia una potencia limitada a lo sensible y necesaria en su obrar. Esta unión en el mismo sujeto explica que sus "influjos se sumen o se contrapongan". No ve con claridad si para tal unión se requiere además una acción eficiente de parte de la voluntad, que puede mover todas las potencias. Ese influjo que no se puede dar de la parte contraria, es decir, de la concupiscencia, queda suplido por medio de la "imagen", que comunica al entendimiento y en virtud de la cual se obtiene un

92. «His ita constitutis praetermissaque Metaphysica Caletani hoc loco, dicendum est...» I p., q. 12, a. 2, d. 2: p. 110 a F.

93. «Quod autem similem unionis modum [como el entendimiento del bienaventurado con la esencia divina] habeat substantia Angelii cum suo intellectu ex eo est manifestum, quod utrumque mere spirituale sit eundemque gradum spiritualitatis habeant, et non solum non distant inter se, sed etiam habeant alium conjunctionis modum, nempe subiecti cum suo accidente, quod non solum est in ea tanquam accidens in suo subiecto sed etiam fluit ab ea efficienterque tanquam passio a suo proprio subiecto». I p., q. 56, a. 1, d. 1: p. 620, a F. Y poco después resuelve la dificultad que se puede oponer a ese influjo de la esencia como causa que suple la especie, l.c.: p. 621, a D.

94. «Petes utrum si duo Angeli sint simul in eodem loco, conjunctio illa unius cum altero sit satis, ut per suas substantias, seclusa quacumque alia specie se mutuo intueri possint: respondeo, satis esse. Ratio est quia ibi cernitur debita conjunctio ut substantia unius agat in intellectum alterius neque est aliquid quod actionem impediatur. I p., q. 12, a. 2, d. 2: p. 110 b B.

95. «Iam supra q. 12, a. 2 [d. 2] ostendimus sufficere, quod obiectum sit potentiae conjunctum secundum spatium hoc est, ab ea indistans eisdemque proportionatum». I p., q. 46, a. 1, d. 1: p. 620 b E.

influjo por vía de la causalidad eficiente sobre la voluntad<sup>96</sup>. En el caso del concurso universal, ya que para cada efecto es éste numéricamente distinto, hace intervenir el conocimiento infinito de Dios, que está siempre dispuesto, según su ordenación divina, a concurrir con la operación de sus creaturas<sup>97</sup>. La indistancia real local del ser divino respecto a todas sus creaturas, que la indica con las "immediatione suppositi" explicará que su "influjo" —cuando Dios libremente determina comunicarlo—, concurra "inmediatamente" —inmediación temporal— con el de la causa creada en el efecto común. No debe, pues, informar previamente a ésta con una acción sobre la tal facultad.

IV. En resumen las propiedades características que encontramos en el actuar de varias concausas eficientes de un acto común, son todas ellas consecuencia lógica de lo establecido en la especificación de la potencia por el objeto.

En primer lugar aparece clara la *necesidad* de varias concausas. Pues cada una, al quedar limitada a lo que corresponde a su objeto formal, queda al mismo tiempo de tal manera empobrecida por lo que se refiere a la riqueza del contenido, que ha de tener el acto real, que ella sola no podría producir acto alguno. De esta peculiar necesidad fluye una doble propiedad relacionada intimamente entre sí: la *subordinación* y la *simultaneidad*. Esta es una subordinación "impropiá" comparada a la

96. «Antequam autem statuam tertiam conclusionem, adverte circa tertium medium [la concomitancia] dubium mihi esse utrum sine imperio voluntatis per suum [94c] actum concurrat effective una cum appetitu sensitivo ad eliciendum actum circa idem obiectum, an potius motio illa non sit quia voluntas influat effective in appetitum sensitivum sed quia appetitus sensitivus excitatur ad suum actum quando voluntas elicit suum propter conjunctionem harum potentiarum.

Adverte deinde semper notitiam aliquam sensitivam concurrere ad actum appetitus sensitivi, qui enim autem non potest ferri nisi in id quod fuerit apprehensum per sensum, quando ergo potentia sensitiva inflammatur in Deum iuxta illud sermone et caso mea exultaverunt in Deum vivum [Ps. 43, 3] dum intellectus cogitat de Deo, sensus format aliqua phantasmatia vel bonorum que nobis a Deo emanarunt vel sub aliquibus simulationibus, quas affingit Deus, et Deus solet etiam peculiari impulsu species sanctae liquefacere et inflammare partem sensitivam et causare in ea suavitatem gratiae devotionis sensibilis. In 1-2ae., q. 9, a. 2 [I. 93v]: En el adverte deinde —que hemos puesto en párrafo aparte— nos indica claramente que habla de gracias místicas que tienen su repercusión también en las partes sensitivas. Pero el influjo de concomitancias de que trata se ha de distinguir de los efectos producidos por las imágenes sensibles.

97. «Y la potencia de Dios per Scientiam mediam en este caso [la conversión] no dexa de tener su lugar, ut Deus libere nobiscum cooperetur». Concordia, p. 481, 38 y también l.c., q. 14, a. 13, d. 20: p. 169, 6 ss.

que produce el orden de causalidad eficiente y, en este sentido, se podría también llamar "externa" por la oposición que con la misma guarda; pero, por exigencia de la estructura de las distintas causas, es una subordinación esencial como lo es la de los fines u "objetos formales" de las distintas concausas y como éstos conservan también las causas un "orden" descendente de las más universales a las más concretas, a partir de la "maxime universalis" —concurso divino— llega a lo más concreto y numéricamente uno del efecto particular. Subordinación que, por lo que tiene de "extrínseco" —valga la expresión—, no contradice la "simultaneidad" que exige necesariamente la unidad perfecta con que debe ser producido el acto. El "simul", además de indicar la necesidad de un complemento mutuo, indica que se han de colocar ambas causas en un cierto plano de "igualdad", que no afecta en modo alguno a la esencia de las mismas, ni por lo mismo a la "especie" de sus influjos, sino únicamente al tiempo en que ambas concausas han de concurrir.

Por último si la "subordinación" de distintas concausas específicamente distintas no requiere la eficiencia de una sobre otra, la "concausalidad", por su parte, no excluye que se pueda dar. Si bien esta causalidad eficiente, que es algo previo, debe ser exigida por razones diversas de las que se puedan presentar en virtud de la "subordinación" que rige la concausalidad creada en cuanto tal.

De esta manera queda allanado el camino para penetrar en la explicación del acto libre y de las fuerzas del libre arbitrio.

Pero antes de entrar en el estudio del acto "libre" es preciso determinar el pensamiento moliniano sobre el entendimiento y la voluntad humana. Y dada la preferencia que da al entendimiento, esta facultad será el objeto de nuestro próximo capítulo.

## II) EL CONOCIMIENTO

Molina realza las excelencias y prerrogativas del hombre subrayando que es "imagen de Dios"<sup>98</sup>. Esta excelencia se funda en la manera peculiar con que obran sus facultades superiores, el entendimiento y la voluntad, en especial cuando se aúnan para producir el acto del libre arbitrio<sup>99</sup>. Se podría decir que, a su entender, la semejanza se da en sentido netamente escriturístico y dinámico, en cuanto por su manera de obrar el hombre se asemeja a su Creador<sup>100</sup>.

a) La orientación racional de todas las fuerzas del compuesto humano a un fin y la ordenación existente entre ellas coloca en la cúspide de todas al entendimiento y la voluntad<sup>101</sup>. Entre estas dos facultades espirituales concede la primacía al entendimiento<sup>102</sup>. En este particular sigue la dirección intelectualística de Aristóteles y Santo Tomás; y en manera alguna hay razón para colocarle en una "desviación", que parta de Escoto<sup>103</sup>. Sería por el contrario mucho más exacto calificar su sistema de "intelectualismo metafísico" como se ha denominado su solución al

98. Que el hombre sea imagen de Dios lo recalca entre otros lugares en los siguientes: I p., q. 2, a. 3: p. 44 a F (y que es al mismo tiempo desemejante en infinito, I.c., p. 49 b C.) Concordia, q. 14, a. 13, d. 19, n. 3: p. 109, 41 Summa Hæreticum Maior, en STRANGLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 446. 20. *De Justitia et Jure* (Ginebra, 1733), tr. V, d. 47, n. 3: p. 158; I.c. n. 8: p. 159; d. 49, n. 8: p. 164.

99. «In sexto denique ac supremo gradu homo est, cuius vires propriae sunt intellectus et voluntas. Harum [facultatum] tanta est excellentia supra facultates omnes alias rerum corporearum, ut ratione earum ad imaginem similitudinemque sui Conditoris dicatur effectus, atque liberi arbitrii et suarum actionum Dominus, virtutisque, meriti, laudis, beatitudinis, ac praesentis capax». I p., q. 2, a. 3: p. 44 a F.

100. Cf. B. DE GERARDON O. S. B., *L'Homme à l'image de Dieu. Approche nouvelle à la lumière de l'anthropologie du sens commun*, en *Nouv. Rev. Theol.*, 65 (1958) 683-695.

101. «Ex dictis patet, vires in corpore humano residentes, supraque enumeratas, ita inter se esse affectas, ut quaedam sint propter alias, omnes tamen sint propter intellectum et voluntatem, ut operationibus suis operationes intellectus et voluntatis mediate vel immediate iuvent, eisque inserviant. Sola vi generante excepta, quae in propagationem individuum, conservationemque speciei ordinatur. Quo fit, ut tam potentiae omnes hominis quam operationes earum sint propter *inseparabilem*. I p., q. 2, art. 3: p. 46, A d.

102. Cf. I-2ae, q. 3, a. 4 [32r].

103. Nos referimos a ESCHWENKER, *Die zwei Wege der Theologie* (cfr. n. 57), p. 211. Aunque el autor no tiene sólo presente a Molina lo incluye como iniciador y podríamos decir principal responsable de esa tendencia dualística.

problema de las relaciones de Dios con el acto libre aun en comparación con el "voluntarismo de los tomistas" <sup>104</sup>.

b) Dos son las cualidades del entendimiento que realzan y como iluminan su prestancia: el poder conocer infinidad de objetos con esa amplitud que le da el ser potencia espiritual, y al mismo tiempo que pueda recordar y elaborar ese inmenso tesoro de conocimientos <sup>105</sup>. De todo ese cúmulo de posibilidades debemos entresacar aquellos conocimientos que de manera más inmediata digan relación a la actuación de la libertad humana.

Los podemos colocar en dos órdenes: el físico y el moral.

En el primero (I) tratamos (§ 1) de la "intuición" de Dios y del (§ 2) conocimiento de los "misterios" según las fuerzas naturales; en el segundo (II) del (§ 1) conocimiento de Dios, de su (§ 2) demostrabilidad y de la (§ 3) ley natural.

I. El "conocimiento", según Molina, delimita de hecho y claramente el alcance de las tendencias "naturales" del hombre.

a) Esta limitación tiene el sentido de que cuanto conste que no se puede conocer por las propias fuerzas de nuestra naturaleza, queda colocado por el mismo hecho, más allá del alcance de la tendencia del deseo. Así lo exige el ser la voluntad un apetito racional. En el sistema moliniano hay subordinación de la voluntad al entendimiento y necesidad absoluta de

104. «Mit dieser Entdeckung (las oraciones condicionales de futuro no son consecuencia sino simples juicios; su predicado está unido al sujeto no por una conexión necesaria sino simplemente de hecho) erschien für Suarez die logische Aporie der scientia media aufgelöst, ihre kausale Aporie mitgelöst, und Molina Lösung abgelöst. Dem metaphysischen Voluntarismus der Thomisten, dem metaphysischen Intellektualismus Molinas stellte Suarez seine logizistische Lösung entgegen. STREUMER, Zur Geschichte des jungen Suarez, Freiburg im Br., 1933, p. 33.

105. «Ex duobus vero inter alia naturalis vis atque praestantia intellectus maxime elucet. Primum est quod tam multa, sive universalis, sive singularis, simplici apprehensione valet concipere, eaque inter se conferre, componere atque dividere supraque suas operationes reflectendo, quid verum, quid falsum sit, in his, quae composuit, aut divisit, diiudicare. Ex his vero quae vera esse cognovit, quid recte, aut non recte, colligatur inquirere et iudicare, eaque ratione ex notis in eorum, quae sibi ignota erant, cognitionem discursu coeclurisque devenire, atque similia praestare, quibus opulentissimum ac nobilissimum scientiarum atque artium comparat thesaurum, atque ex his quae sub sensu cadunt notitiam eorum, qua materia caret, a sensibusque remota sunt, cognoscendo assequitur. Quae omnia obire nulla ratione posset, nisi vis spiritualis esset a corpore quoad suum esse minime dependens, I p., q. 2, a. 3: p. 44 a F.

un previo conocer el objeto para que la voluntad tienda a él con acto elicito<sup>106</sup>.

Esta misma afirmación nos parece válida, si del acto elicito de la voluntad la trasladamos al Innato, con tal que se considere entonces el conocimiento como posibilidad de conocer. De suerte que, si del área de lo que "puede conocer" el entendimiento humano con sus propias fuerzas, se excluye un determinado "objeto", o una determinada verdad, ésta resulta colocada —ipso facto— más allá del radio de acción, al que puede tender la voluntad como potencia natural<sup>107</sup>.

b) Nos interesa, por consiguiente, determinar lo que puede conocer el entendimiento, pues de esta manera logramos trazar un círculo que delimita el concepto de libertad humana y de las posibilidades que tiene el sujeto en su acción libre. Y esto según sus fuerzas "naturales". De aquí que tengamos que saber qué es "natural". Es natural a una potencia, según Molina, lo que eficientemente es causado por la misma<sup>108</sup>, o lo que

106. En la prueba que da para demostrar que Dios, ser inteligente, tiene también voluntad argumenta de manera que hace a nuestro propósito. Dice así:

«Primo: quoniam omne intelligens est etiam volens. Deus est intelligens: ergo et volens, ac proinde in eo est voluntas [...]. Maior ostenditur, quoniam quemadmodum formam naturalem consequitur appetitus naturalis, qui inclinatio quaedam est, et propensio in id, quod est sibi accommodatum, in quo quasi complacet et quiescit dum adest, in idemque quasi desiderio tendit dum abest, consequiturque eiusmodi appetitus formam naturalem praevia cognitione in auctore naturae, qui propensionem cuiusque rei tribuit ad suam naturam accommodatam. Quemadmodum item cognitionem sentientem sequitur appetitus sensitivus [...] ita cognitionem intellectus sequitur appetitus intellectivus, qui est voluntas, quo intelligens fertur actu elicito in bonum intellectu apprehensum in eoque obtento, quiescit, delectatur et gaudet: ergo omne intelligens est etiam suapte natura volens»: I, p., q. 10, a. 1.: p. 271 a B.

107. En el texto citado en la nota anterior, Molina nos habla explícitamente del acto (elícito) de la voluntad que queda subordinado al entendimiento; pero creemos que en virtud del argumento allí indicado, que lo extiende a toda «forma sustancial» se puede hacer la aplicación a la voluntad considerada como «naturalidad» y por lo mismo, en sus tendencias aun antes del acto elicito.

108. Así dice: «Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis. Tres sunt conclusiones huius articuli. Prima est: neque gratia unionis neque gratia habitualis fuit Christo naturalis; quasi ex principis naturae causata aut illi ratione naturae humanae debita» 3 p., q. 2, a. 12 (211v). Y poco después: «Neutra [la gracia habitual y la de unión] simpliciter sit el naturalis sed solum quodammodo cum non a principis intrinsicis formalis huius hominis emanet, sed ab intrinseco materiali dumtaxat»: I.c.

Molina da, pues, un sentido diverso del que emplea por ejemplo el P. De Lubac cuando dice: «Désir naturel du surnaturel: c'est en nous l'action permanente du Dieu qui crée notre nature, comme la grâce est en nous



le es debido para poder actuar como tal potencia. Este ser "debido" a la potencia se puede entender, como hace un autor contemporáneo, en relación a la plenitud o armonía del cosmos<sup>109</sup>, pero en un sentido hasta cierto punto limitado. Pues, según Molina, esa plenitud o armonía se refiere a los complementos o ayudas que ha de tener o recibir en concreto aquella potencia o facultad a fin de poder poner su acto propio y peculiar y sin los cuales no podría actuar de manera proporcionada a su fin u objeto formal<sup>110</sup>.

De esta manera el profesor de Évora nos da elementos para establecer lo que es "natural" al hombre, por lo que se refiere a su actuación, y cómo ésta queda contrapuesta a lo "sobrenatural" en sentido riguroso de un orden específicamente superior, que por lo mismo ni se puede alcanzar ni hay tendencia a él consideradas las fuerzas creadas, que dicen relación a una "naturaleza" o facultad operativa.

§ 1. La revelación divina ha levantado el velo que ocultaba a nuestros ojos todo ese mundo de orden superior y ha colocado su contenido ante nuestro entendimiento a fin de que podamos participar en él y reconocer sus misterios por medio de la vida de fe.

Entre los misterios que el hombre no puede alcanzar sin la ayuda de la relevación ocupa un lugar plenamente excepcional para nuestro intento —delimitar las posibilidades del actuar humano según Molina— el de la visión de la divina esencia.

l'acton permanente du Dieu qui crée l'ordre moral. *Servitutet*, Aubier, 1946: p. 487.

109. Nos referimos al P. Gutwenger quien al describir lo que se entiende por *unaturale* cree que se puede definir sin petición de principio con estas palabras: *unaturale est quicquid pertinet ad essentiam aut constitutive aut consecutive aut exigitive*. (E. GUTWENGER, *Natur und Übernatur. Gedanken zur Balthasars Werk über die Barthsche Theologie*, en *Zeitschr. f. kath. Theol.* 75 (1953) 94. Al indicar el valor de la palabra *exigitive* G. dice que en ella: «liegt nämlich ein Nachdruck auf der Sinnfülle und Harmonie des Kosmos verborgen» (I.e. unas líneas antes). Creemos que también en Molina se puede explicitar el sentido de «debido» con una relación a la armonía del cosmos, idea muy aristotélica, pero con la limitación que indicamos en el texto.

110. Molina, al hablar de las especies de los ángeles, afirma: *nondu enim finisque naturalis, ad quem Angelus conditus sunt postulat ut infundatur eis species f. . . et ideo sunt eis naturales* I p., q. 62. a. 3; p. 858 b E.

Por lo que se refiere al concepto moliniano de «potencia obediencial», íntimamente ligado al de *unaturale* véase lo que decimos en nuestro artículo: *Naturaleza humana y fin natural en Luis de Molina*, *Estudios Ecológicos* 34 (1960), pp. 177-216, en especial, en las pp. 207 y 208.

El Conquense nos manifestará ante él, mejor que ante otro misterio alguno, toda la posible perfección que concede a lo "natural".

Molina se enfrenta con el problema de la visión de Dios preguntándose de qué manera es "sobrenatural" al entendimiento creado, es decir, si lo es sólo de "hecho" —de lo cual no cabe la menor duda al teólogo católico— o si también lo es de "derecho" y por lo tanto respecto a la posibilidad absoluta de la divina Omnipotencia.

Es tanto más interesante estudiar su posición en este punto, aunque parezca que nos aleja de nuestro propósito inmediato, ya que en él se trata de "posibilidad", porque de esta manera nos revela el fundamento filosófico que sostiene su sistema, ya que el mismo Ripalda le califica como el primero que "ex professo" ha discutido la posibilidad de una sustancia que tuviese accidentes "sobrenaturales" de una manera natural<sup>111</sup> y nos coloca en un caso límite en el que entra en juego su concepción de la especificación de la potencia por su "objeto formal" y por lo mismo la coherencia interna de todo su sistema junto a la amplitud que concede a lo meramente "natural".

Pero por otro lado, precisamente en este tema, en el que Molina tiene que operar con el concepto de "natural" y "sobrenatural" y la posibilidad de inserción de éste en aquél, es en donde la interpretación corriente de nuestro autor, ya sea por falta de "precisión" o coherencia<sup>112</sup>, ya sea porque defienda la especificación del acto "por la potencia"<sup>113</sup> ha sido más comba-

111. Ripalda, JOAN MARTÍNEZ DE: *De ente supernaturali*, Parísus, 1670 (Tomo 1), lib. 1, c. 23: p. 202. Véase también el artículo del P. ALBERTO ARENAS: *Gratuidad e immanencia de la visión beatífica en los Teólogos jesuitas. Estudio histórico desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII*, en Arch. Teol. Gran., 27 (1964), 5-204. A Molina dedica las páginas 83-115.

112. Por ejemplo, el P. ARENAS, en su artículo citado en la nota anterior, cree que Molina no ha «precisado» la diferencia entre «capacidad, no repugnancia y potencia obediencial» (p. 114) y se «maravilla» y «sorprende» (pp. 99-101) de algunas conclusiones de nuestro autor, por no haber tenido —así creemos— la oportunidad de estudiar los textos manuscritos (p. 84) que aclaran sin duda alguna muchos puntos oscuros de la terminología y contenido de las sentencias defendidas por el profesor de Évora.

113. El P. RICARDO FRANCO, en su artículo *El axioma: «Facienti quod in se est...» según Molina*, en Arch. Teol. Gran., 24 (1961), 33-41, en la nota 26 (p. 40), nos dice que Molina como es sabido de ninguna manera admite la especificación de los actos sobrenaturales por el objeto. (El subrayado es nuestro.)

tida y, a nuestro parecer, mal interpretada, por lo que sin duda es conveniente analizarla con detención como regulere nuestro intento de clarificación histórica de la posición moliniana.

Tenemos que establecer en primer lugar un dato: Molina presenta, en la solución de este problema, una opinión personal. Al hablarnos de la "visión" de Dios reconoce, él mismo, que se aparta de la sentencia "común entre los teólogos"<sup>114</sup>. Por lo mismo es un punto clave para determinar lo específico de su pensamiento teológico. El hecho de que no se atreva a presentar sus afirmaciones como de tanteo e investigación, sin atreverse a dar un valor decisivo a las mismas, no disminuye la importancia de este problema para juzgar su "peculiaridad". A nuestro entender, la aumenta. Molina se lanza, aunque con reservas, siempre comprensibles, pero más en su tiempo, a sondear un camino hasta entonces inexplorado y en el que coloca las fuerzas de la naturaleza a una altura y en un rango en el que queda —por lo menos al parecer— borrada o desdibujada la distinción entre los dos órdenes, natural y sobrenatural.

El que a pesar de sus reservas se descubra en el pensamiento definitivo del Conquense una preferencia por admitir como posible la existencia de una sustancia que "naturalmente" pudiese ver a Dios lo advirtieron sus contemporáneos. Ripalda le clasifica entre aquellos que "disimulan", pero "admiten", la posibilidad *natural* de ver la divina esencia<sup>115</sup>.

Para poder aquilatar la parte de verdad que haya en esos ataques, juicios o apreciaciones, creemos que es sumamente útil e importante empezar por la posición que adopta el profesor de Évora en sus explicaciones de clase<sup>116</sup>. Pues podemos anticipar

114. Después de indicar que *sin re tam sublimi nihil facile audendum sit* y que por lo mismo deja la decisión al juicio de otros, prosigue: «Hinc enim vis argumenti propositi, ita urget, ut prope rem demonstrare videatur. Hinc allicit communis Doctorum sententia, quae affirmat Deum sua omnipotentia efficere non posse creaturam, quae suapte natura bestia sit, et videre divinam essentiam possit. Hinc rursus premit argumentum cuius nulla occurrit solutio, quae omnino expleat intellectum suadetque ut tandem assentiamur: I p., q. 12, a. 5, d. 2: p. 121 b C.

115. Así califica la posición de Molina junto con la del P. Herice, Ripalda: *De ente supernaturali*, tomo 1.º, lib. 1, d. 23: p. 202.

116. Estas anotaciones a la Primera parte de su Comentario a la Summa se conservan en el Cód. 1875 de la Biblioteca Casanatense de Roma. (Cfr. nuestra nota en *Rev. Esp. Teol.*, 19 (1959) 432-436. Y STROGMILLER: *Geschichte des Molinismus*, p. 22, por lo que se refiere a la fecha en la que explica Molina este tratado de la primera parte. Este autor no cita el manuscrito de la Casanatense, sino el de la Biblioteca de Lisboa.

que su pensamiento en esta materia experimenta un cambio, en el punto y con los límites que indicaremos.

a) En las explicaciones de clase, que tiene a fines del 1570 o a principios de 1571, sobre la cuestión 12 de la Primera Parte de la Summa, sostiene claramente la sentencia de que el "lumen gloriae" y por lo tanto la visión de la divina esencia, que por su medio se hace posible, es "sobrenatural" no sólo *de hecho*, sino también *de derecho*; por lo tanto respecto a cualquier creatura que se pueda crear<sup>117</sup>.

En este primer período de sus enseñanzas la posición moliniana concuerda, pues, perfectamente con la sentencia común y con la de Santo Tomás.

Pero debemos notar que, junto a esta afirmación clara de la imposibilidad "absoluta", encontramos, en el conjunto de su exposición, dos clases de afirmaciones que, al mismo tiempo que nos permiten vislumbrar su posible cambio de mentalidad, nos ofrecen fundamento suficiente para determinar el punto preciso en el que ésta se realiza.

Pertencen a la primera clase sus dudas sobre la validez del argumento del Aquinate. Santo Tomás presenta su argumento de la imposibilidad absoluta, basándose en la desproporción entitativa que separa el Ser divino de todo lo creado y creable. Esta insuperable distancia se manifiesta en el conocimiento; de suerte que la intuición de Dios no puede ser "natural" a ninguna creatura<sup>118</sup>. Esta manera de argumentar, aun defendida con la explicación que da de ella Cayetano, no es evidente para Molina<sup>119</sup>. El profesor de Évora concede que tiene su fuerza y valor; y esto de manera encañecida. La califica de "quam probabilissi-

117. El «lumen gloriae» —nos dice— est supernaturale «non solum creaturis omnibus supernaturalibus creatis, sed etiam credilibus, visionemque divinae essentiae omnibus creaturis etiam credilibus esse supernaturalem» ff p., q. 12, art. 5: f. 67r. Cod. 1875 Bibl. Casanatense, Roma).

118. Santo Tomás: Summa I p., q. 12, a. 4, o.

119. «namque cum tantus sit excessus divinae naturae super nostrum intellectum et angelicum, ut quid longe difficilius sese offert rem attempto consideranti, quod (f. 63r) fieri possit ut intellectus noster, aut angelicus elevari possit per quodcumque donum supernaturale in claram Dei visionem, quam quod ex solis naturalibus non sit proportionatus ad claram Dei visionem quare excessus tantae divinae naturae supra intellectum nostrum et angelicum est quam probabilissima et fere urgens ratio quod ex solis naturalibus videri non possit divina essentia». Cod. Casanatense, I p., q. 12, a. 4: f. 62v.

ma et fere urgens ratio"<sup>120</sup>. Pero, como indican estas mismas palabras, queda un resquicio. Al expresarnos su juicio afirmará que "no ve razón alguna que suficientemente pruebe" esta imposibilidad<sup>121</sup>.

Esta misma dificultad de encontrar razón convincente la repetirá en la edición impresa de su Comentario a la Primera Parte, veintitrés años después. Su exacta coincidencia convence de la continuidad del pensamiento de Molina en este punto entre lo que nos manifiestan los manuscritos y su obra impresa y definitiva. Podemos decir que, sin duda alguna, es el mismo autor que refunde y amplía sus lecciones antes de imprimirlas<sup>122</sup>.

En este aspecto concreto de que la argumentación de Santo Tomás no es del todo convincente, no hay cambio.

Este se encuentra en otro punto.

En sus explicaciones de clase, al no bastarle la prueba aducida por Santo Tomás, busca otra que la refuerce. Para ello recurre explícitamente al principio de la especificación de la potencia por su "objeto formal" y a la irreductibilidad de órdenes que éste establece.

A la afirmación de la "imposibilidad absoluta" opone la dificultad de que el entendimiento de un bienaventurado o de un ángel más el "lumen gloriae" forman un compuesto con una "limitada" capacidad para entender y, como "limitada" que es, superable por una naturaleza que Dios pueda crear. A este argumento del fingido adversario, que bien podemos decir que no es otro que el mismo Molina, contesta diciendo: "Este argumento es aparente. Pues se puede responder que aunque —esa creatura— tuviese tanta fuerza para entender —como posee el bien-

120. Véase nota anterior.

121. «Pateor nullam mihi occurrere rationem, quae demonstrat intellectum angelicum pro suis naturalibus non posse videre divinam essentiam, de nostro pro statu huius vitae apertissima est ratio...», y poco después: «non tamen video rationem, quae id sufficienter probet», y en el mismo folio: «Licet ratio D. Thomae ita defendatur [del exceso genérico entre la potencia cognoscente y el objeto, que hace que éste no pueda ser captada por aquélla] in ea tamen non video multum evidentiæ ad probandum institutum». Cod. 1875, Biblioteca Casanatense, f. p. q. 12, a. 5: f. 63v.

122. Se pueden comparar los artículos 4 y 5 de la q. 12 de la Primera Parte tal como están en el Cod. 1875 de la Casanatense y los correspondientes de la edición impresa. Salta a la vista la mayor extensión de la del libro impreso. En éste todo el tema está concentrado en la d. 2 del art. 5. En sus explicaciones de clase las observaciones y argumentos están repartidos en el art. 4 y 5 como indicamos.

aventurado con el "lumen gl'oriae"— su fuerza sería de otra clase y especie y por lo mismo no acomodada para la visión de Dios"<sup>123</sup>. Y para aclarar aún más su pensamiento pone el ejemplo de la diversidad específica que existe entre los diversos sentidos. Entre ellos, no hay posibilidad, por más que se refuerce e intensifique la energía sensible de uno de ellos, de hacerle capaz para captar el "objeto" propio del otro, precisamente porque tienen diverso "objeto formal". Y concluye: por más que se intensifique la vista no puede percibir el sonido, ni el oído por más que se aumente su potencia sensitiva podrá ver<sup>124</sup>. Con este razonamiento queda justificada su afirmación: el orden natural y el sobrenatural son irreductibles entre sí<sup>125</sup>. Pero advertimos que ni aun con este argumento de propio cuño queda Molina satisfecho del todo<sup>126</sup>.

La verdadera raíz de su duda e insatisfacción la encontramos al indagar en lo que, según él, es lo verdaderamente misterioso en esta materia. A su entender el misterio no consiste tanto en el exceso de perfección que existe entre la esencia divina y nuestro entendimiento o el angélico, sino en que, supuesto este exceso, se dé el hecho revelado, que un entendimiento creado pueda ser elevado a la visión de Dios. Aquí está lo verdaderamente misterioso<sup>127</sup>. Aceptado, pues, que Dios pueda dotar a un entendimiento creado de este poder, los argumentos que se apoyan en el exceso de perfección entitativa,

123. «Argumentum est apparens. Responderi tamen potest quod licet haberet tantam vim ad intelligendum esset tamen alterius rationis et speciei neque esset accommodata ac proportionata ad videndum divinam essentiam». Cod. 1875 de la Bibl. Casanatense, a. 5: f. 68r.

124. El texto de la nota anterior prosigue: «visus enim tantam aut maiorem vim ad sentiendum habet quam auditus et tamen non potest sentire sonos, sicut auditus, quia non habet vim proportionatam et accommodatam ad percipiendum sonum. Deus enim potest acuire tam auditum ut sit tanta vis aut maior ad sentiendum quam visus et tamen nunquam potest percipere colores, quia non habet vim accommodatam et proportionatam coloribus; proportio enim haec potentiae ad obiectum non tam attenditur penes quantitatem virtutis potentiae quam penes qualitatem, seu naturam potentiae» l. c.: f. 68r.

125. Y concluye: «Lumen ergo gloriae quia suapte natura efficit potentiam ordinis quodammodo divini in quocumque gradu efficit potentiam proportionatam ad videndum divinam essentiam, quod non habet quaecumque alia vis intellectiva creabilis quantumvis sublimis sit suapte natura et ob id nulla alia esset proportionata». l. c., a. 5: f. 68r.

126. Cfr. nota 121.

127. Cfr. nota 119.

aunque no pierden todo su valor, sí quedan embotados. No son ya absolutamente convincentes.

Podemos anticipar que su propio argumento fundado en el parangón con los sentidos es defectuoso. Dentro de su sistema "nimis probat". Porque el que la vista no pueda captar el sonido, ni el oído ver, no sólo es una imposibilidad que podemos llamar física, sino también metafísica; ya que el "objeto" de un sentido cae fuera de manera total del campo de percepción del otro<sup>128</sup>. Por lo mismo no es de maravillar que en la edición impresa de su primera parte lo someta a revisión.

b) La posición definitiva que adopta Molina la conocemos por su edición impresa del Comentario a la Primera Parte de la Summa y por la Concordia<sup>129</sup>. En nuestra exposición las separamos para mayor claridad. Su afirmación fundamental es la misma: no ve repugnancia en aceptar que Dios crease una criatura racional tan perfecta que "naturalmente" viese la divina esencia. Pero un mayor deseo de clarificar su pensamiento en la Concordia justifica el considerar lo que allí dice en un segundo tiempo.

El cambio de posición se manifiesta en su Comentario a la Primera Parte, al criticar el argumento, que él mismo se había puesto. Siempre con un lenguaje mesurado y prudente nos indica ahora el punto débil de la comparación con los sentidos, como hemos anticipado. Esta solución —nos dice—, "aunque en parte parece satisfacer, sin embargo, si se examina rectamente, no quita del todo la duda"<sup>130</sup>. Porque existe —continúa— una diferencia radical entre el ejemplo propuesto de los sentidos y el entendimiento considerado "naturalmente"; los sentidos no tienen un "objeto" común. Por el contrario, el entendimiento

128. *I p.*, q. 12, a. 5, *Concordia*, disp. 38, y también carta a Duarte en SRENTILLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 691, 12 ss. y pp. 688-689.

129. Al tratar del problema del apetito natural de ver a Dios y determinar la razón en virtud de la cual nuestro entendimiento puede ser elevado a la visión de la divina esencia que es por tener el mismo objeto, Dios, prosigue: «Probatur, quoniam per nullam potentiam fieri potest, ut facultas aliqua se extendat ad obiectum non suum ut quod visus percipiat sonum, aut auditus odores vel sapes. Atque eadem est causa cur Deus qua Deus, nulla ratione videri, aut quovis alio modo percipi valeat ab oculo corporeo, aut a quovis alio interno externove sensu: est enim extra latitudinem totam obiecti sensuum». *I p.*, q. 12, a. 1, d. 2: p. 102 b B.

130. «Solutio hæc licet quadam ex parte satisfacere videatur, si tamen recte expendatur non omnino dubitationem tollit». *I p.*, q. 12, a. 5, d. 2: p. 120 a C.

humano, aun sin ser elevado por el "lumen gloriae", tiene por objeto a Dios, es decir, le puede conocer; y este "objeto", Dios, es el mismo que puede ver cuando es elevado por el "lumen gloriae". Por lo tanto es uno y el mismo el objeto de la facultad en su estado "natural" y cuando está "elevada". Cosa que no se puede decir de los "objetos" de los sentidos que están respectivamente situados fuera de toda el área abarcada por el propio "objeto"<sup>131</sup>.

Esta afirmación de que el "objeto" es el mismo es sumamente importante bajo tres aspectos: *justifica* la posibilidad de la elevación del entendimiento humano a la visión de la divina esencia; *explica* por qué considera posible la creación de una criatura tan perfecta que exija "naturalmente" el ver a Dios; y *permite* justipreciar si, en esta su fase definitiva, aplica el principio de la especificación de la potencia por su objeto formal. Los tres aspectos están íntimamente entrelazados, y aunque consideramos justificado el distinguirlos, en los textos molinianos los encontramos entretejidos. Por lo mismo nuestra exposición sólo cobrará perfecta claridad al poder resumirlos.

c) Para comprender mejor por qué la "posibilidad" de la elevación del entendimiento a la visión de Dios es el verdadero punto misterioso para Molina, hemos de añadir un dato.

La "visión" supone un cambio de orden, del natural al sobrenatural. Este cambio no se realiza, según Molina, sin una profunda transformación en la operación —aun teniendo el mismo "objeto"— y en el ser del sujeto cuando éste ve a Dios. Nos descubre su pensamiento en este punto al hablarnos de la *duración* de la visión beatífica.

El profesor de Evora, al comentar la cuestión 10.<sup>a</sup> de la Primera Parte, artículo 5.<sup>o</sup>, sigue fielmente a Santo Tomás y contra Escoto atribuye a la "visión beatífica" una participación de la "eternidad divina" de más perfección que la que posee el

131. «Deus enim sub obiectum cadit cuiuscumque intellectus, etiam humani, et ideo, quicumque intellectus, etiam humanus, dono supernaturali elevari potest in clarum Dei visionem, quod non habet sensus comparatione Dei, neque unus sensus comparatione obiecti alterius sensus, ut visus comparatione soni, eo quod sensus sit extra totam latitudinem obiecti visus. Quia ergo quod Deus videri non possit ab intellectu humano et Angelico non est ex eo quod Deus sit extra obiectum talis intellectus sed ex eo quod intellectus humanus aut Angelicus sit minoris virtutis ad intelligendum quam ad id satis sit, fit, ut...», *I p.*, q. 12, a. 5, d. 2: p. 120 a C.



mismo "aevum" angélico. Más aún, la coloca en el *grado supremo* de todos los seres creados, aun incluidos los demás dones sobrenaturales. Y porque su *duración* se aproxima más a la *duración* divina, nos asemejamos más a Dios por medio de la *visión* que por cualquier otra gracia o don<sup>132</sup>. No es, pues, difícil de prever que exigirá que esta *duración* sea de especie distinta a todas las otras, como de hecho lo declara explícitamente al aceptar la sentencia del Ferrariense y de Capréclo, que sostienen que como medida propia de nuestra *visión* beatífica se ha de poner la misma eternidad divina<sup>133</sup>.

Dada, pues, esta profunda transformación, cuya posibilidad nos descubre la *fe*, al proponernos el hecho de la *visión*, es obvio que se busque en la estructura de las creaturas, que mantienen su identidad aun después de elevadas, un punto de contacto que explique y haga comprensible, por lo menos en cierto grado, esta transformación maravillosa en su actuar.

Este punto, para Molina, es tener el mismo "objeto". Porque, si no lo tuviese, sería imposible de manera absoluta tal transformación como hemos indicado<sup>134</sup>. Pero aquí hemos de abrir un interrogante: ¿de qué "objeto" se trata? Pues aunque nos haya dicho que la *duración* de la *visión* es de distinta especie que las demás "duraciones" de los seres creados y, por lo mismo, podamos vislumbrar que en su pensamiento está latente la coincidencia con un diverso "objeto" *formal*, pero dado que, según la terminología moliniana, tal denominación de "objeto formal" tiene diverso contenido, es preciso alcanzar una mayor

132. «Duratio visionis beatificae ex eo distinguitur a ceteris, quod sit supernaturalis: appellaturque a D. Thoma peculiari nomine aeternitas participata, non solum quod sit tota simul, in aeternumque permaneat qua ratione aevum etiam angelorum appellavit supra a. 2 et 3 aeternitatem participatam, sed peculiari quadam alia ratione, nempe quod cum supremum gradum inter omnia entia creata, etiam supernaturalia, obtineat, per eamque similiores Deo efficiamur quam per quaecumque aliam rem duratio ipsius magis accedit ad durationem divinam, quam quaevis aliarum rerum duratio» *I. p.*, q. 10, a. 5, d. 2: p. 93 a D.

133. «Illud tamen advertendum est [a la sentencia del Ferrariense y de Capréclo que dicen que, visionem nostram beatificam aeternitate ipsa divina veluti propria mensura definir] qua ratione duratio visionis beatificae, eo quod supernaturalis sit distinguitur specie ab omnibus durationibus naturalibus: distingui etiam debent durationem gradus aliarumque rerum supernaturalium: non sunt tamen imposita nomina ad significandas singulas rationes specie distinctas, neque haec sunt fusius persequendae» *I. p.*, q. 10, a. 5, d. 2: p. 93 a F.

134. Cfr. nota 128 y *I. p.*, q. 12, a. 3: p. 111 b E.

precisión. Contestaremos a esta pregunta, que teníamos que plantear aquí al tratar del tercer aspecto de este problema.

d) Valorada así la excelencia de la visión de Dios, podría parecer que queda cerrada la puerta, más que nunca, a una interpretación coherente que la considere *natural* a una creatura por perfecta que ésta sea. Pero en el pensamiento moliniano no sucede así. El Conquense, sin duda alguna, propone sus argumentos de la posibilidad de una creatura que naturalmente vea a Dios no sólo creyendo respetar los datos revelados, sino también siendo plenamente lógico con las premisas y conclusiones de su sistema.

Tres son los elementos que podemos individuar en su argumentación, que serán las columnas sobre las que se apoya la arquitectura de su explicación: la *omnipotencia* de Dios, el que sea *visible* a una creatura y el que el entendimiento humano o angélico dotado del "lumen gloriae" tenga *tendencia natural* a la visión.

En todo este tema Molina encuentra una dificultad "extrínseca" que es el tenerse que apartar de la sentencia común de los teólogos. Pero nuestro intento es indagar sobre la posible dificultad "intrínseca", si es que se puede determinar, que no le permite más que inclinarse y proponer esta posibilidad y dejar la decisión a otros.

Del único elemento del que puede provenir la "dificultad" es sin duda del nombrado en tercer lugar, es decir, que la capacidad *intuitiva* que adquiere el entendimiento al ser dotado del "lumen gloriae" pueda ser igualada o superada por la *esencia* de una creatura. Pues si suponemos que no hay "dificultad" o contradicción en este punto, sin duda alguna podemos deducir que la Omnipotencia divina podrá crear tal creatura y que ésta tendrá *tendencia natural* a la visión de Dios.

Podemos, pues, centrar nuestra atención en este punto.

aa) Molina parte del presupuesto de que la capacidad o fuerza visiva de la divina esencia del entendimiento, más el "lumen gloriae", es concreta y limitada<sup>135</sup>. Subrayada esta limitación,

135. «Comunctum ex intellectu et lumine gloriae alicuius beati in singulari habet certum et finitam quandam virtutem ad intelligendum, cum sit quid creatum; sed dato quocumque intellectu, qui habeat certam et finitam virtutem naturalem ad intelligendum, potest Deus creare alium, ac vultum in infinitum, qui sapte natura habeat maiorem ac maiorem virtu-

pasa a afirmar que Dios la puede superar<sup>137</sup>. Luego, de forma "explícita", nos dice que esa perfección proveniente de esta "unión" accidental puede ser igualada por la perfección visiva de una esencia creada<sup>138</sup>. Pero no nos contentemos con su afirmación. Indaguemos en su pensamiento para ver de descubrir la base filosófica que la sostiene. Esta no es otra, por lo que diremos, que su concepción sobre la manera de especificar el "objeto formal".

A primera vista pudiera parecer a alguno algo forzado el querer explicar la posición moliniana en este problema, también en su fase definitiva más conocida, recurriendo a la especificación del "objeto formal". Y esto tanto más cuanto que en sus obras impresas se encuentra innegablemente un modo de hablar cuantitativo<sup>139</sup> y expresiones claras —por lo menos en cierto sentido— respecto a la causa eficiente como especificadora<sup>140</sup>.

El pasaje, que con más razón puede dar fundamento a la interpretación de que Molina sostiene la "especificación" por la causa eficiente y que hace referencia a nuestro tema, se encuentra en su Concordia. Este es el momento de analizarlo.

En carta a Francisco<sup>141</sup> Duarte, escrita en 1592, en la que responde a las dudas que éste le había propuesto, no con ánimo de impugnarle, sino de lograr una clarificación mayor de su pensamiento<sup>142</sup>, trata Molina, entre otros, de dos temas, que hacen a nuestro propósito. Los repite sustancialmente idénticos

tem ad intelligendum quaecumque data: ergo divina potentia esse potest res creata intellectu praedita, quae suapte natura habeat maiorem facultatem intelligendi, quam, sit vis totius coniuncti ex intellectu et lumine gloriae beati singularis designata, I p., q. 12, a. 5, d. 2: p. 119 b E.

136. El texto transcrito en la nota anterior prosigue: *hoc proinde res intellectu praedita ex suis tantum naturalibus videre possit divinam essentiam, non minus quam beatus ille designatus lumine gloriae perfusus eam potest videre» (l. c.)*

137. «Ergo intellectus creatus participatio quaedam sit divini intellectus, et quocumque intellectu dato, possit Deus sua omnipotentia efficere, non solum intellectum, qui maioris virtutis sit perspicaciorque ad cognoscendum sed etiam, qui perfectione essentiali excedat quemcumque intellectum datum, quantaecumque ille sit perfectionis», I p., q. 12, a. 5, d. 2: p. 120 a F.

138. Cfr. nota 135 y el artículo del P. ARENAS: *Gratitud e imparencia* .. Arch. Teol. Gran., 27 (1964), 5-204, p. 105.

139. Cfr. nota 149 y lo que decimos en el respectivo texto.

140. Cfr. Concordia, p. 237, nota 33, en donde el P. Rabenech corrige el nombre de «Johannes» atribuido por Stegmüller al P. Duarte a quien Molina escribe.

141. Concordia, p. 227, 34.

en la segunda edición de su Concordia en la disputa 38<sup>142</sup>. Uno de ellos se refiere explícitamente a nuestro tema, lo intitula así: "Quanto a lo de la criatura que ex propriis videre posset divinam essentiam"<sup>143</sup>. El segundo trata, en conexión con el primero, de "dónde se ha de tomar la supernaturalidad de los actos de caridad, etc."<sup>144</sup>. Estos dos temas tienen relación íntima entre sí en la mentalidad del profesor de Évora. Por lo mismo, los junta y califica en esta cuestión 38 de su Concordia como de "ciertas dudas —que tiene que resolver— respecto a los actos sobrenaturales de creer, esperar, amar, arrepentirse y otros"<sup>145</sup>. Podemos indicar el motivo. Su pensamiento quedará claro y satisfará a las dificultades que le oponen, si da a entender con precisión de dónde reciben los actos su especificación.

bb) Para que ni el pensamiento ni las locuciones del Conquense guarden sorpresas es preciso, en primer lugar, tener presente con precisión las tres maneras de calificar el "objeto formal"<sup>146</sup>, y, en segundo lugar, distinguir cuidadosamente, cuando habla de "especificación", si se refiere al acto o a la potencia. O, lo que es equivalente, si nos habla del origen "eficiente" de la especificación o si, por el contrario, trata de lo que es el fundamento y de lo que *formaliter* especifica. El "acto" recibe *eficientemente* su existencia, su *ser tal* y por lo mismo su diferencia específica de la potencia que lo produce. Por el contrario, la "potencia" que lo causa, dice relación transcendente al objeto, bajo una determinada "ratio sub qua" y por lo mismo es éste, en definitiva, el que *formalmente* especifica<sup>147</sup>.

Si no se olvidan estas advertencias, el lenguaje de Molina no sólo gana en precisión, sino que todo su pensamiento aparece coherente con la proposición que formulaba en su Comentario al 1.º Posteriorum c. 23, en donde nos dice, estableciendo un parangón entre ciencias y potencias, que todas "in universum"

142. *Concordia*, p. 227 y ss.

143. STIGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 891.

144. *Ibid.*, p. 888, 5.

145. «Quaedam circa credendi, sperandi, diligendi, poenitendi et alios supernaturalis actus diluntur dubia. Appendix ad praecedentes». *Concordia*, p. 227, 28.

146. Cf. nuestro artículo: *Una opinión que hay que revisar...*, en *Gregorianum*, 49 (1968), en especial las pp. 702-708.

147. Cf. p. 706 del artículo citado en la nota anterior.

reciben su unidad y distinción del objeto, no considerado éste materialmente sino formalmente<sup>148</sup>.

cc) Pasemos al examen de los textos.

Nos encontramos con el hecho de que el P. Duarte, amigo y colaborador de Molina, no acaba de entender su pensamiento. Es más, desea corregirlo precisamente para que aparezca claro que es el "objeto formal" el que especifica.

Es interesante recoger este dato. Sólo él explica suficientemente, a nuestro entender, el sesgo que tomará posteriormente la interpretación prevalente del pensamiento moliniano respecto a si es la facultad o el objeto el que especifica.

Molina, en la carta mencionada, para quitar a su amigo de todo equívoco, le escribe:

"Y no se engañe V. R., que ninguna razón formal específica viene efficienter del objeto, agora la tal razón formal sea natural o sobrenatural, mas del principio eficiente a quo emanat et ex qualitate influxus illius"<sup>149</sup>.

De terminarse aquí el texto nos parece que, aun a pesar de advertencias que hemos hecho, a más de un lector le resulte difícil de compaginar estas palabras con la especificación proveniente del objeto formal.

Pero el texto prosigue:

"Sed cum in actibus potentiarum ea ratio formalis sit semper circa aliquod obiectum et de aliquo obiecto, producitur a principio efficiente cum intrinseco transcendentali ordine ad illud obiectum, eaque de causa dicitur specificari ab obiecto aut distingui specie ab alijs rationibus formalibus aliorum actuum penes obiecta; quin, praeter ea quae nunc dixi<sup>150</sup>, ratio formalis obiectorum sub qua sumitur per comparisonem ad dis-

148. Cfr. l. c.: f. 302v. Cfr nuestro artículo: *Una opinión...*, *Gregorianum*, 49 (1968) 708.

149. *Gregorianum*, *Geschichte des Molinismus*, p. 633, 19.

150. Creemos que se debe leer así y no *admixu* como pone Stegmüller.

distinctas potentias seu ad principia efficientia producenda actus ipsos, ut dicitur visibile aut intelligibile, volatile, etc. per comparationem ad potentias" <sup>151</sup>.

De este texto podemos claramente deducir que, si bien hay una cierta contraposición con lo que afirma al principio —la razón "específica" le proviene *efficienter* al acto de la potencia —, como indica el "sed", esta afirmación no contradice la especificación formal atribuida al objeto en su razón "sub qua" <sup>152</sup>.

Hecho este inciso, Molina volverá a hablar con los términos que encontramos en la primera parte de la cita:

"Y semejantes razones formales sobrenaturales producense cooperante causa secunda et Deo, mas tienen ser, amor, speranza, etc., ex influxu potentiarum" <sup>153</sup>.

Pero, como creemos que queda suficientemente claro, habla de la especificación que le proviene al acto "eficientemente". Lo cual no se puede negar; ni contradice el que *formaliter* sea el objeto formal quien especifica.

dd) Cuando trata de la creatura, que "ex propriis" puede ver la divina esencia, aclarará solamente un punto. El que a esa creatura le sería *natural*, es decir, *debida* "por razón de su naturaleza aquella substancia, entendimiento, etc.", como a nosotros nos es debido el nuestro <sup>154</sup>.

Molina explica su pensamiento al resolver cuatro dificultades que le han propuesto <sup>155</sup>. Todas estas dificultades hacen hincapié en el principio de que ha de ser el "objeto formal", no la causa eficiente o el especial influjo el que dé la especie al acto.

El profesor de Évora, en su respuesta a ellas, que es larga, detallada y a su parecer clara, como lo prueba la repetición del "tinet" <sup>156</sup>, remite para una mayor aclaración a su Comentario a la Primera Parte, q. 1.<sup>a</sup>, art. 5.<sup>o</sup>, en el que a su vez hace refe-

151. STIGMÜLLER, *Geschichte der Molinismus*, p. 688, 23.

152. El *sed* nos parece que tiene fuerza de una advertencia para que no se saque precipitadamente una conclusión que no es la suya.

153. STIGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 689, 16 ss.

154. *Id.*, *ibid.*, p. 691, 12 ss.

155. *Concordia*, p. 226, 12 hasta la p. 229, 16.

156. *Cfr. Concordia*, p. 232, 38; p. 233, 2 y p. 233, 3.

rencia a sus explicaciones del I.<sup>o</sup> Posteriorum c. 23<sup>157</sup>. Estas mutuas referencias atestiguan que su pensamiento no ha sufrido cambio alguno en este punto.

Molina, en su respuesta, no sigue el mismo orden con que ha propuesto las dificultades. La razón que da es "para que más claramente y mejor se entienda toda la cuestión"<sup>158</sup>.

Es conveniente precisar el sentido de esta frase algo genérica. Molina empieza por la segunda dificultad que "le han propuesto" y sabemos que el arguyente, aquí no nombrado, es Duarte<sup>159</sup>, porque éste, además de insistir en el principio de la especificación del acto por el objeto, determina cuál es este "objeto formal" del acto de fe; a saber, "Summa quippe certitudo illius [actus] coniuncta cum obscuritate"<sup>160</sup>. Para Molina no es esto lo que "especifica" el acto de fe sobrenatural. Y porque quiere quitar de raíz tal persuasión arremete en concreto contra este objeto formal<sup>161</sup>, no contra el principio en sí mismo.

ee) Para nuestro intento basta aclarar las respuestas que da a la tercera y cuarta dificultad.

La tercera dificultad toca en lo vivo la concepción moliniana. Después de repetir que es la "obscuridad" y la "certeza" a ella adjunta lo que especifica el acto sobrenatural de fe, formula la proposición general de que la supernaturalidad del acto no puede provenir "de un principio *extrínseco* cual sería el particular influjo de la gracia". Y da la razón: porque esto no sería suficiente "si no se diesen en el objeto diversas razones 'sub quibus' penes quas atque in ordine ad quas *intrínsece* distinguantur specie"<sup>162</sup>. Y añade refiriéndose a la explicación de Molina

157. *Concordia*, p. 229, 20.

158. *Concordia*, p. 229, 17.

159. Cfr. nota 140.

160. «Addit in actu credendi supernaturali perspicuum esse, quodnam sit intrinsecum per quod ab actu credendi naturali de eodem objecto discernatur ac distinguatur specie et per quod sit actus supernaturalis fini nostro supernaturali commensuratus atque adeo, cur excedat vim naturalem nostri intellectus. Summa quippe certitudo illius coniuncta cum obscuritate est ratio supernaturalis seu differentia essentialis contrahens actum credendi in genere ad supernaturalem speciem eius actus, eo quod intellectus sua vi naturali assentiri non possit tanta cum certitudine ac firmitate rei ab ipso non visae». *Concordia*, p. 229, 17 y ss.

161. *Concordia*, p. 229, 19.

162. «Neque item sufficit, si unus horum actuum ab extrínseco ratione particularis influxus sit supernaturalis, alter vero ad cuius productionem non concurrat talis influxus nisi in objecto dentur diversae rationes sub quibus, penes quas atque in ordine ad quas intrín-

y censurándola de incompleta: "mas tales razones ni se explican ni parece que se dan en el objeto del acto de amor natural y sobrenatural"<sup>163</sup>. Casi no se podía dar mejor ocasión para ponerle a prueba y ver si acepta que la diferencia específica proviene del objeto.

Pues notemos que el Conquense empieza su respuesta haciendo profesión de fe en el principio de la especificación de las potencias y sus actos por el objeto formal. Y diríamos que de manera solemne. Tiene presente que es la "manera de hablar de los Dialécticos y Metafísicos" y repite su convicción de que "las potencias cognoscitivas y apetitivas y sus respectivos actos se distinguen 'specie' en virtud de las relaciones transcendentales, intrínsecas a ellos, respecto a los objetos considerados bajo sus diversas 'rationes sub quibus'"<sup>164</sup>. Pero, inmediatamente, vuelve a atacar la aplicación concreta que se hace de este principio<sup>165</sup>. A él le interesa explicar la manera de producirse de estos actos. Y por lo mismo empieza su respuesta con un "quamvis" para que quede claro que acepta el principio y le permite

sece distinguantur specie: eiusmodi autem rationes in objecto actus amoris naturalis et supernaturalis erga eundem Deum neque explicantur neque dari videntur». *Concordia*, p. 228, 34.

163. *Concordia*, p. 299, 1.

164. «Quod ad tertiam objectionem attinet, observandum est: Quamvis potentiae cognoscentes et appetentes ipsarumque actus distinguantur specie per transcendentales habitudines ipsis intrínsecas ad sua objecta spectata sub diversis rationibus sub quibus, ut Dialectici ac Metaphysici appellant...». *Concordia*, d. 38: p. 233, 16.

165. La cita anterior prosigue así: «nihilominus radicem harum rationum sub quibus esse possibilitatem ipsarummet potentiarum atque quorundam aliorum principiorum efficientium quibus potentiae ad actus specie distinctos determinantur atque pro diversitate horum principiorum efficientium possibilium et in ordine ad ipsa resultare diversas rationes formales sub quibus in objectis ut tandem haec omnia tanquam ad primam radicem seu originem unde pendent reducantur ad possibilitatem quam tam principia ipsa efficientia quam objecta naturaliter sumpta divina potentia habent, eo quod eminenter in divina essentia continentur. *Quo fit ut excludenda non sit diversitas in principis efficientibus...*». *Concordia*, l. c., p. 233, 19. Aclara la intención de todo el párrafo tener presente las palabras que hemos subrayado. Añádase a «possibilitatem» la palabra «existencia» y se entenderá que el buscar la raíz de las razones «sub quibus», que son las que constituyen según Molina lo específico del «objeto formal», en la posibilidad de la existencia de determinadas potencias eficientes, no es otra cosa que afirmar que el «objeto formal» está constituido por una propiedad que dice relación a la potencia —relación *secundum dictum*—, así como la potencia ha de poseer una estructura que dice relación —relación *transcendente*— a su objeto formal. La posibilidad última de existencia de estas relaciones radica en la esencia divina, que puede crear objetos con esas propiedades y potencias que los puedan captar.



pasar sin más dilación, con un "nihilominus", a lo que es su propósito: la actuación de la causa eficiente.

Pero hay más. Molina nos prepara a la respuesta a la cuarta objeción, que es la definitiva, afirmando que en este problema de la producción de actos sobrenaturales, no se trata del "modo" sobrenatural, como sería el del acto con que Cristo devuelve la vista al ciego de nacimiento, sino de una sobrenaturalidad "quoad rem productam"<sup>166</sup>. Respecto a ésta nos dice que la especie le viene al acto *efficienter* de la acción divina ya sea directa ya sea por medio del hábito sobrenatural<sup>167</sup>.

En la cuarta dificultad se junta la "especificación" del acto y la posible existencia de una creatura que *naturalmente* viese la divina esencia. El arguyente ataca la posibilidad de tal creatura desde la posición que a su entender defiende Molina, es decir, con el presupuesto de que sea la *causa eficiente* no el "objeto formal" el que especifica el acto. Y así dice: de aceptarse la existencia de una creatura que naturalmente pudiese ver la divina esencia, resultaría que, por un lado, sus actos de visión, amor, etc., serían de la misma "especie" que la de los actos de los bienaventurados; pero, por otro, se ha de decir que Dios concurriría a la producción de los mismos de *distinta* manera. Pues en la producción de los actos de tal creatura Dios concurriría "naturaliter" por hipótesis, en los de los bienaventurados concurre "supernaturaliter". Por lo tanto, o no se puede dar la tal creatura o, como concluye expresamente el objetante, la distinta manera de influir Dios no especifica el acto, si al mismo tiempo no tiene esto: "quod diversimode respiciant obiectum spectatum penes diversas rationes sub quibus"<sup>168</sup>.

166. Concordia, p. 236, 6.

167. Concordia, p. 237, 31.

168. «Si divina potentia esse possit creatura cui naturale sit videre divinam essentiam [...] tunc actus videndi divinam essentiam eaque clare visam amandi eiusdem rationis atque speciei essent in illa creatura et in his beatis qui nunc Deo perficiuntur, cum tamen Deus diversimode influeret ad illos actus in ea creatura atque influat modo actusque illi essent naturales illi creaturae qui tamen supernaturales sunt beatis Deo nunc perficiendis; ergo quod ad actus aliquos Deus diversimode influat, specialiter videlicet ac supernaturali influxu aut solum concursu generali, itemque quod actus naturales sint aut supernaturales, ex illo capite non infert distinctionem specificam inter eos, nisi illi coniunctum hoc habeant, quod diversimode respiciant obiectum spectatum penes diversas rationes sub quibus. Concordia, d. 36: p. 229, 5.

ff) La respuesta empieza con esta afirmación: "nos non negare actum unius speciei esse posse naturalem et supernaturalem comparatione diversorum"<sup>169</sup>.

Si en vez de escribir *diversorum*, que se puede entender de los "sujetos" o principios que producen el acto y de los "objetos", hubiese puesto *diversarum causarum*, tendríamos claramente otra profesión de fe en el principio de la especificación de parte del "objeto" como lo ha hecho al empezar su respuesta a la tercera dificultad. Que el pensamiento de Molina sea precisamente el decimos que "un acto de una determinada especie" puede recibir distinta denominación —natural o sobrenatural— sin cambiar por lo tanto de especie, si se relaciona con diversa causa eficiente —*diversarum*— es evidente por todo cuanto sigue, pero explícitamente lo afirma al proponer la respuesta en forma. Concede la mayor, la menor y la consecuencia. Pero en el consecuente en el que se dice que la diversidad de causa eficiente no especifica si no tiene el de hacer relacionar con diversa "ratio sub qua", Molina contesta "actus de quibus loquimur coniunctum habent respicere diversimode obiectum spectatum penes diversas rationes sub quibus". Y a mayor abundamiento concluye la frase y con ella toda la cuestión 38 con un "ut dictum est"<sup>170</sup>.

De lo dicho podemos deducir, por un lado, que Molina entiende que la causa comunica "efficienter" la especificación al efecto porque éste tiene *coniunctam* el captar el objeto bajo su razón formal, lo que es equivalente a admitir la especificación

169. «Ad quartam objectionem dicendum est nos non negare actum unius speciei esse posse naturalem et supernaturalem comparatione diversorum. Quia potius dicimus diligere Deum commensurate ad finem nostrum supernaturalem esse quidem supernaturalem comparatione nostrae voluntatis in se spectatae et cum ceteris quae illi connaturalia sunt; ac vero si spectetur ut iam est affecta habitu caritatis virtutis theologalis et ut cum illa habitus ille efficienter naturaeque necessitate influat, esse naturale, tametsi quia habitus ille supernaturalis est comparatione nostrae voluntatis, nobis quoque supernaturale sit diligere Deum commensurate ad finem supernaturalem, etiam quando habitum caritatis virtutis theologalis habemus infusum. Similo quid etiam diximus [...]. Quod autem modo dicimus est: si sint duo actus de eodem obiecto elicti ab eadem potentia quorum unus naturalis illi sit, alter vero supernaturalis, non ratione modi producendi, sed quia est eminentioris naturae ac essentialis, actus illos esse distinctos specie eminentiamque ac distinctionem superioris ab inferiori provenire efficienter ac radicaliter ex influxu causae superioris quae ad eum actum adjuvat potentiam comparatione cuius la actus est supernaturalis». *Concordia*, d. 38; p. 230, 20.

170. *Concordia*, p. 239, 37.

de la facultad y de su acto por el "objeto" en su razón "sub qua": por otro, que esa creatura imaginada podría poner los actos de visión y amor de Dios de la misma perfección específica, que los que pueden poner los bienaventurados<sup>171</sup>. Pero para *ella* tales actos no serían sobrenaturales, sino *naturales*; ya que le serían *debidos* y proporcionados<sup>172</sup>.

e) Siendo esto así, ¿por qué Molina no afirma con mayor decisión la posibilidad de esta creatura que pueda ver *naturalmente* a Dios? Además de las razones extrínsecas que le aconsejaron prudencia en la afirmación, dentro de su sistema queda un punto flotante. En su concepción, del "objeto formal" y de las relaciones que éste establece con la correspondiente potencia —"secundum dici" y "transcendente"— se puede argüir con plena lógica que si sabemos de la existencia de una "no repugnancia", de una determinada "ratio sub qua" en el objeto, se ha de dar una potencia o facultad que esté en relación con él. La revelación nos dice en nuestro caso que en Dios existe la "razón sub qua" de ser *inteligible* por una creatura; luego, se puede deducir que puede existir la potencia correspondiente. Lo que queda hasta cierto punto impreciso es si esta potencia ha de ser tal por su *esencia* o si adquiere esa capacidad por un *accidente* sobreañadido o por una *concausa* que con ella concurra a la producción de dicho acto. El Conquense se inclina claramente por la primera posibilidad, tal vez porque *ése* es el caso general en el orden creado; pero no pasa de la preferencia, porque no sólo en cosa tan sublime prefiere dejar la decisión a otros, sino posiblemente porque barrunta un posible privilegio de Dios que reclama que él intervenga de manera llamemos adicional. Como en el caso del "concurso universal" cree que es prerrogativa divina el dar "el ser" al efecto y por lo tanto las causas segundas no pueden ser "agentes perfectos", sino que su actuar requiere siempre el concurso divino<sup>173</sup>. Esta puede ser la razón "intrínseca" por la cual sin disimulo alguno no toma una *net*a decisión, aunque, repitámoslo, demuestra una preferencia indudable.

171. I p., q. 12, a. 5, d. 2: p. 121 a C.

172. I p., q. 12, a. 5, d. 1: p. 118 a F. Cfr. también, l. e., a. 4: p. 112 b E.

173. Cfr. I. Concausalidad, notas 11 y 21 y relativo texto.

Molina no lanza la afirmación de esta su preferencia a ciegas. Se da perfecta cuenta de las dificultades que presenta para el teólogo tal manera de argumentar.

Resulta interesante iniciar esta constatación; pues, reflexionando sobre lo que acaba de decir, manifiesta su persuasión indudable de la fuerza de su argumento de manera muy indirecta. En vez de indicar sencillamente que a su parecer son razones de peso las que ha propuesto, dice que tal argumento "contiene no poca dificultad"<sup>174</sup>. Dificultad por las consecuencias que fluyen necesariamente de tal argumentación y quizá también por lo difícil de hallar el punto débil de la misma, aunque nosotros hemos procurado indicarlo. En efecto, las consecuencias son que tal creatura sería *naturalmente* bienaventurada, hija adoptiva de Dios, impecable. Todo lo cual no le parece pequeño absurdo<sup>175</sup>. Si bien en seguida lo rebaja, notando que puestas esas perfecciones que Dios le ha querido comunicar, no es maravilla que posea las mismas cualidades o mayores que las que posee un bienaventurado.

Su posición final, con todo, es sólo de tanteo. Que otros decidan y adopten una posición definitiva. Y ciertamente la opinión común de los teólogos no se ha inclinado a admitir esta posibilidad<sup>176</sup>.

f) De esta disquisición podemos deducir claramente que Molina se inclina a abrir un horizonte amplísimo a la posibilidad de lo natural, al incluir dentro de él lo que actualmente es sobrenatural. Pero en contraposición notemos que la posición aquí adoptada por el Conquense está en lógica armonía con el rechazar —en el actual orden creado— un *apetito* natural de ver a Dios. Pues en su sistema, admitir un apetito "innato" o "tendencia" intelectual de ver a Dios sería conceder que la potencia por su misma estructura dice relación transcendente al "objeto formal" de la visión, es decir, sería negar una perfección

174. «Severa argumentum hoc non modicam continet difficultatem, persuadereque videtur Deum sua omnipotentia efficere posse creaturas intellectuales tam perfectas, quae non solum in latitudine virtutis ac perspicacitatis ad intueendum, sed simul etiam in latitudine entitativa perfectionis essentialis excedant latitudinem aggregati ex intellectu et lumine gloriae cuiuscumque beati designata ac proinde quae naturaliter videre possint divinam essentiam: id quod divinam potentiam vehementer extollit, quae tales ac tantos effectus valeat producere: I p., q. 12, a. 5, d. 2: p. 120 b B.

175. I p., q. 12, a. 5, d. 2: p. 120 b C-D.

176. Cfr., por ejemplo, F. JOSÉ DALMAU, *De Deo Uno* (BAC), p. 53, nota 10.

específica diversa a lo sobrenatural; ya que a la tendencia o apetito le es debido, le corresponde *naturaliter*, el poder captar su objeto<sup>177</sup>.

§ 2. Su convicción de que en la actual economía es limitada la capacidad cognoscitiva del entendimiento creado, le conduce a adoptar una posición clara respecto al poder de conocer el misterio.

Los misterios revelados, propiamente dichos —en la realidad actual— quedan fuera del alcance de nuestro entendimiento dejado a sus solas fuerzas. Porque ni el obligado origen de nuestro conocer —las cosas creadas— ni la imperfección de nuestra facultad cognoscitiva permite alcanzarlos<sup>178</sup>.

Entre estas verdades netamente sobrenaturales enumera, entre otras, el misterio de la Santísima Trinidad y los relacionados directamente con él como la Encarnación<sup>179</sup>. Tal transcendencia es absoluta. Porque no solamente son desconocidos al hombre, pero ni siquiera pueda llegar a conocerlos ningún entendimiento angélico creado; pues superan en mucho su capacidad intelectual<sup>180</sup>. Nuestro destino a la visión de Dios pertenece también a los misterios que no se pueden alcanzar con las solas fuerzas naturales, sin la ayuda de la revelación<sup>181</sup>. Con todo, hace la concesión como la de que se puede considerar como "quid consonum" que Dios por su infinita benignidad nos lo prepare

177. Para una más completa justificación de estas afirmaciones y mejor conocimiento del desarrollo del pensamiento moliniano, véase nuestro artículo: *Naturaleza humana y fin natural en Luis de Molina*, Est. Ecl., 34 (1960) 177-216, en especial las pp. 186-203. Creemos que lo que allí y aquí hemos dicho puede aclarar los puntos que el P. Arenas en su trabajo citado, Arch. Teol. Gran., 27 (1964) 114-115, presenta como de cierta incoherencia de la doctrina de Molina.

178. *I p.*, q. 32, a. 1: p. 463 b A.

179. *I p.*, q. 1, a. 1, d. 1: p. 2 b E. Cfr. también, l. c., a. 5: p. 27 a B.

180. Hablando del misterio de la Santísima Trinidad dice: "transcendunt totum naturae lumen, quin et Angelici intellectus facultatem longe excedunt", *I p.*, q. 27, a. 1, ad 5: p. 402 a E. Y de la visión de Dios afirma: "esse notitia de Deo intuitiva, in qua nostra Angelorumque beatitudo est posita, tam angelis quam nobis est supernaturalis, ut omnes concedunt, ostensumque est questione 1 et 12". *I p.*, q. 56, a. 3: p. 623 b C.

181. En su comentario a la 2<sup>a</sup>ae (q. 2, a. 3: f. 143r), nos dice: "afinis autem ad quem divina benignitate conditi sumus, et praemium nobis propositum solo lumine naturali cognosci non potest, ut *I p.*, q. 1, a. 1, q. 1 a. 10 ostensum est, neque etiam (quidquid alii dicant) cognosci poterit praemium supernaturale esse nobis praeparatum, licet valde consonum sit rationi, esse nobis praeparatum, et forse potuit tanquam quid consonum, non tamen potuit certo cognosci absque divina revelatione".

como premio<sup>182</sup>. Puro, como en definitiva depende de la divina liberalidad, no se puede conocer naturalmente con certeza. Por lo mismo rechaza las razones que aduce Escoto, en especial el apetito natural a la suprema felicidad. Ante los misterios propiamente dichos el entendimiento únicamente puede adoptar una forma defensiva —llamémosla así—. La demostración de su no repugnancia será sólo en forma negativa, de lo contrario tendríamos ya una prueba indirecta de su existencia<sup>183</sup>. Como expresamente lo afirma al considerar esta posibilidad respecto al misterio de Dios Trino. Todo cuanto de real hay posible está contenido necesariamente en Dios y así de esta manera —cosa inadmisible— nos constaría que es Dios Trino en personas<sup>184</sup>.

El no poder conocer los misterios sin ayuda de la revelación es cosa completamente diversa de la posibilidad que tiene el entendimiento de dar su asenso a los mismos cuando le han sido propuestos. La "autoridad" de la persona que los afirma o los milagros que podrían corroborar la verdad del aserto es suficiente para que con fe *meramente humana* se puedan admitir<sup>185</sup>. Tal asenso puramente natural puede tener mayor constancia y firmeza —ex parte credentis— que el de un católico, aun cuando esté ayudado por la gracia sobrenatural<sup>186</sup>, en el sentido y con las limitaciones que indicamos al tratar de las fuerzas del libre arbitrio.

II. La potencia intelectual sitúa también al hombre en el orden moral. Tiene particular importancia el conocimiento de Dios en este orden moral, porque, al mismo tiempo que presenta a nuestros ojos el origen de todo lo creado, nos da con-

182. Cfr. nota anterior y *I p.*, q. 1, a. 1, d. 3: p. 7 y B.

183. «Fid. et lumine naturali non valeamus demonstrare articulum Sanctissimae Trinitatis nihil continere impossibiles. *I p.*, q. 32, a. 1: p. 464 a A.

184. «Adde, quod si demonstrari posset mysterium benedictissimae Trinitatis esse de numero carum rerum, quae esse possunt: cum quidquid reale potest esse in Deo ad intra, necessario ita sit, ut ea, quae supra in argumento 6<sup>o</sup> obiciebamus aperte demonstrant, utique demonstrare possemus Deum esse reipsa Trinum in personis, cuius contrarium conclusionis 1<sup>o</sup> ostensum est. *I p.*, q. 32, a. 1: p. 464 b B.

185. «Non affirmamus hac conclusione [de que con la sola luz de la razón no podemos llegar al conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad] nos solis viribus naturae non posse per fidem humanam assentire mysterio sanctissimae Trinitatis exterius nobis propositis. *I p.*, q. 32, a. 1: p. 463 a E.

186. La explicación e interpretación exacta la damos en VII. Fuerzas para un acto bueno y para toda la ley natural: II, 1, a).

ciencia de nuestro ser como creaturas con las *obligaciones* que de este mismo hecho se deducen respecto al Creador de todo cuanto existe.

§ 1. La elevación y eminencia de este Ser infinito, que se manifiesta en la inasequibilidad del orden llamado sobrenatural, repercute también en la *dificultad* de conocer su misma existencia.

Esta dificultad del conocimiento de la existencia de Dios junta en uno el triple problema que plantea a nuestro entendimiento la *importancia*, la *inevidencia* y la *necesidad* de conocerle.

Por las profundas repercusiones que la verdad de la existencia de Dios tiene en nuestra vida no debe ser admitida —subrayará Molina— sin razones convincentes que la persuadan<sup>187</sup>. Ciertamente éstas las puede hallar el entendimiento humano usando del raciocinio si toma como punto de partida las cosas creadas<sup>188</sup>. Pero tal demostración, por otra parte, supone que se dan ciertas condiciones de agudeza intelectual que no están al alcance de todos los seres humanos, aunque todos ellos estén obligados a conocer a su Creador.

Siendo éste el planteo de la cuestión, debemos considerar en primer lugar el hecho de la *ignorancia* de esa verdad con las consiguientes repercusiones en el orden moral.

a) La posición que se atribuye a Molina sobre la "ignorancia" de la existencia de Dios debe ser sometida a crítica. Autores hay, y que han tratado el tema recientemente, que juzgan la posición moliniana como de quien admite —sin más— la posibilidad de la *ignorancia* invencible. El único texto que aducen es el de su Comentario a la Primera Parte<sup>189</sup>. Pero han dejado de completar ese pasaje —por razón en parte justificada— con la cita, que hace en el mismo, de su Comentario a la 1-2<sup>a</sup><sup>190</sup>.

187. I p., q. 11, a. 3 y 4: p. 95 b B.

188. I p., q. 32, a. 1: p. 463 b A.

189. Cfr. ACHÚTEGUI, S. I.: *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos, según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús (1534-1648)*, Pamplona, 1951, pp. 64 s. H. LEXNERZ, S. I.: *De Deo Uno*, Roma, 1955, pp. 150 y 167.

190. Es digno de tenerse en cuenta el error sin duda de impresión que pone: «quod primo et secundum» en vez de 1-2ae, como es manifiesto, por la referencia y porque en la 1-2ae q. 76, a. 2 al tratar de si la ignorancia puede ser causa de pecado explana, como exponemos, este tema con la indicación en concreto a los informes recibidos del «Brasil». Tal vez esta

El acudir a lo que fueron sus explicaciones de clase, y que ha quedado en manuscrito, es indispensable para completar y aequilatar las afirmaciones del texto impreso. El que remita a su comentario anterior da garantías de continuidad e invariabilidad de pensamiento entre estos dos distintos periodos. En primer lugar se impone el distinguir entre el "hecho" de la ignorancia y el calificativo que ésta merezca, en especial el del "invencible" o "inculpable". Para centrar con exactitud el problema se ha de notar la definición que da del concepto Dios. No considera el concepto de Dios como el de un especial protector u otro parecido, sino en el sentido exacto de Creador del universo<sup>191</sup>. Restricción de sentido que puede dar mayor verdad a las palabras de que algunos habitantes del Brasil no adoraban cosa alguna como a Dios.

b) En su Comentario a la Primera Parte quiere probar que no es evidente la existencia de Dios. Con este fin propone un sitogismo cuya mayor será el principio de que nadie puede disentir cuando una proposición es evidente por sus mismos términos; y como menor, los testimonios autorizados de quienes aseguran que de hecho se han dado y se dan hombres que niegan la existencia de Dios. Empieza por la autoridad del Salmo 13,1, "dixit insipiens in corde suo, non est Deus", y termina con la relación oferta de muchos que dicen que en el Brasil había regiones cuyos habitantes no tenían noticia alguna de Dios antes de llegar los portugueses a aquellas tierras. No se olvida de aducir la autoridad de Cicerón para corroborar que ha habido quienes nieguen la existencia del ser Supremo<sup>192</sup>.

circunstancia haya hecho pasar por alto la investigación que podría aclarar y completar. Cfr. *I p.*, q. 2, a. 1: p. 39 b E.

191. «Praeterea nomine Dei non intelligimus quancumque rem praecellentem: sed tam quae ita sua nobilitate et excellentia caetera superet, ut ab ea tanquam a prima ac potissima causa universa dependeant». *I p.*, q. 2, a. 1: p. 39 b E.

192. «Ad haec nemo assentitur contrariae parti eius, quae per se nota est; psalmo autem 13 Propheta ait: "Dixit insipiens in corde suo: non est Deus". Multos praeterea constat naturam divinam e medio sustulisse in quorum numero fuit Theodorus quidam, teste M. Tullio in libro primo de Natura Deorum, paulo ante finem: et Diagoras, qui ob eam causam "atheos" dictus est, id est sine Deo.

Brasiliae quoque regionis incolae, antequam Lusitani in eas oras navigassent, nullam penitus Dei cognitionem habuisse, nec rem aliquam ut Deum, coluisse, certa multorum relatione accepimus». *I p.*, q. 2, a. 1: p. 39 b E.



Este argumento es la continuación de las interpretaciones dadas a los textos de la Escritura, en concreto a los Rom. 1, 18-23 y a los Hebreos 11, con los que probaba teológicamente que la existencia de Dios no es evidente al entendimiento humano. Forman, pues, con ellos una unidad respecto a la fuerza y valor de la prueba de que la proposición "Dios existe" no es de suyo evidente. Un paso ulterior será la conclusión de que hay algunos tan "rudos e incultos" que llegan a tener *ignorancia invencible* de la existencia de Dios. Distingase ambos pasos.

A fin de precisar su pensamiento respecto al alcance de esta ignorancia, calificada de invencible o no, se debe ver lo que afirma en su comentario a la 1-2<sup>a</sup>. En este comentario Molina propone como su primera conclusión la de que no ha existido ni existe nación alguna, probablemente, en la cual no hubiese por lo menos cierta fama de la existencia de Dios.

"Dubium est utrum huius: Deus est, dari possit ignorantia invincibilis. De qua re sit prima conclusio: Probabile est nullam esse aut fuisse nationem tam barbaram et incultam in qua neque fuerit saltem fama aliqua quod 'Deus sit'; hac enim in re providere ad divinam spectare videtur providentiam" <sup>193</sup>.

La afirmación de que existen o han existido ateos no se ha de extender a toda una nación; por lo menos con certeza, ya que es probable que pertenezca a la providencia de Dios el suplir las deficiencias de sus creaturas. Pero en este raciocinio no se detiene aquí, pasa a considerar la posibilidad de ignorancia *invencible* en los individuos, individuos que vivan en esa nación en la que por lo menos corre la fama de la existencia de Dios. Tales hombres son difícilmente excusables, concluye, de la ignorancia de la existencia de Dios y de que no lo tributen el debido culto. Su argumento es: están obligados a procurar su conocimiento, y Dios no deja de ayudar a quien hace lo que está de su parte <sup>194</sup>. La estructura de la frase y el empleo de su predi-

193. 1-2ae, q. 76, a. 2: f. 287r. A continuación aduce el testimonio de M. Tullio en su libro 1.<sup>o</sup> De natura Deorum, como en la edición impresa: 1 p., q. 2, a. 1: p. 39 b E.

194. «Cum omnes qui vel Deum esse suspicantur teneantur sinceram ipsius cognitionem inquirere ut illum colant et revereantur eique obediunt, facientique quod in se est Deus praesto sit subvenire, difficile est mortales ab ignorantia et cultu unius veri Dei excusare». 1-2ae, q. 76, a. 2: f. 287r.

lecto principio "facienti quod in se est" prueba más que suficientemente que el intento de su conclusión, que ha empezado por considerar la "nación" en conjunto, es el de descender hasta cada caso individual. Y por lo tanto que no es probable que se dé un individuo —en circunstancias normales de convivencia— que tenga ignorancia inculpable de la existencia de Dios.

No hay oposición ni cambio de pensamiento entre lo que afirma en sus primeras lecciones y lo publicado más de veinte años más tarde, con tal que se haga distinción entre los testimonios históricos de la negación o ignorancia de la existencia de Dios y su culpabilidad. Parece claro que los primeros ejemplos que aduce con las palabras del mismo "dixit insipiens" y el ejemplo de algún "filósofo" que fue ateo presentan casos de quienes con culpa hayan llegado a tal negación. Esto basta para su intento. El ejemplo de los habitantes del Brasil lo aduce sin precisar si con culpa o sin ella; el hecho esuceto le basta para ese primer paso de su argumentación: la "existencia de Dios" no es evidente y por lo tanto puede haber *ignorancia*.

c) El verdadero punto de la dificultad consiste no en si se da ignorancia, como ha establecido por el argumento que hemos presentado, sino si ésta es "inculpable". Contestar a esta pregunta es sacar una consecuencia de los datos establecidos. La culpabilidad no es un dato inmediato. Y así, en su obra impresa, del dato que se conoce "certa relatione multorum" respecto a lo dicho de los brasilianos, pasa a la conclusión "maxima cum probabilitate"<sup>195</sup>, de que hay algunos tan tardos de ingenio que se pueda decir que tienen ignorancia *invenible* de la existencia de Dios. Para mayores precisiones, que es lo que intentamos, remita a su 1.2<sup>a</sup>. En el correspondiente pasaje de este Comentario encontramos una nueva conclusión, la segunda, que empieza por colocar a un individuo en circunstancias especiales de convivencia "in nemore educatus" y de ese tal afirma que podría tener ignorancia *invenible* de la existencia de Dios, por lo menos "durante algún tiempo".

195. «Ex dictis colligi potest, tam rudes et insultos posse aliquos homines esse, ut maxima cum probabilitate affirmare possimus, in eis ignorantiam invenibilem Dei posse reperiri: quod primo et secundo [sic] cum de ignorantia ageremus observavimus». I p., q. 2, a. 1: p. 39 b F.

"Si daretur homo in nemore educatus separatus e consortio hominum posset habere saltem ad tempus ignorantiam invencibilem hulus: Deus est"<sup>196</sup>.

Esta conclusión necesita prueba. El que la ignorancia sea invencible se ha de deducir de las circunstancias. Así lo juzga y la expone con un silogismo que es claro, que parte de una verdad teológica, pero con la particularidad que prueba como "a fortiori" esa conclusión, cuyo contenido respecto a lo que dice en la prueba misma es mínimo. Esta prueba, en sí algo confusa por introducir diversos presupuestos, da a entender el sentido "peculiar" en que emplea el término: *ignorancia invencible*. Como se verá estas palabras contienen una aparente claridad que puede desorientar fácilmente.

La mayor del silogismo la constituye la cita de San Pablo de que por las cosas visibles se llega al conocimiento de Dios, es decir, como interpreta "mediante discurso"<sup>197</sup>. En la menor considera dos casos distintos: el hombre "inops ingenii" y el de "acutus ingenii". El que careciese de suficiente potencia intelectual que no pudiese llegar por el camino del discurso racional al conocimiento de Dios *podría* padecer ignorancia invencible durante toda su vida<sup>198</sup>. Si por el contrario suponemos que ese hombre perdido en los bosques es de ingenio agudo, su situación respecto a la posibilidad de conocer la existencia de Dios cambia. Con todo observa que *necesitaría tiempo* hasta alcanzar esa verdad<sup>199</sup> y aún *podría* suceder que pasase toda la vida sin que le viniese al pensamiento tal idea; y consecuentemente concluye, que o por toda la vida o por lo menos por algún tiempo la ignorancia invencible de esta verdad le *haría inculpable*<sup>200</sup>.

196. I-2ae, q. 76, a. 2: f. 287r. En el manuscrito se encuentran subrayadas las palabras desde *homo* a *consortio* y repetido el esaltema.

197. Lo mismo dice en I p., q. 2, a. 1: p. 39 b C.

198. «posse enim esse tam inops ingenii ut in potestate ipsius non esset assurgere illa via in cognitionem Dei ac proinde per totam vitam excusaretur ignorantia invencibilis» I-2ae, q. 76, a. 2: f. 287v.

199. Cfr. lo que decimos en la prueba que hay que aducir razones que *convencen*.

200. «Si acutus esset ingenio indigeret tempore ad ita assurgendum et posset etiam sine sua culpa transigere totam vitam absque eo quod incidere in talem cognitionem unde per totam vitam vel saltem ad tempus excusaretur ignorantia invencibilis» I-2ae, q. 76, a. f. 287v.

La lógica del silogismo exige que considere como única vía para llegar al conocimiento de Dios —Dios creador— la del raciocinio. Para excluir otros caminos sitúa a tal individuo en la selva y supone que puede darse que no se le ocurra la idea de Dios; pues de ocurrírsele al de agudo ingenio, se concede implícitamente que ya no hay posibilidad de ignorarlo inculpablemente<sup>201</sup>. Mientras no se ocurra tal pensamiento, habrá ignorancia invencible del mismo. Pero esta suposición se puede hacer si se sustrae al individuo en cuestión del influjo de la Providencia, a quien pertenece proveer de los medios indispensables para que sus creaturas alcancen su fin. Se trata, pues, de una ignorancia *invencible* en un sentido restringido: "invencible" al propio raciocinio, y en este sentido limitado, también, "inculpable". Pero esto es hacer una hipótesis, que no considera la realidad en su conjunto. Así es. La realidad completa la tiene presente en la tercera conclusión y en la aclaración que sigue, que se debe transcribir por partes para subrayar la dificultad que plantea. Su solución da el verdadero y definitivo parecer sobre este punto.

"Terttia conclusio: qui tam inopes sunt ingenii ut per se ipsos non valeant indagare Deum esse nutriunturque inter eos apud quos nihil de Deo audiant, ignorantia laborant invincibilis huius: Deus est; dum vero ita ignoraverint nullus eorum salvabitur..."<sup>202</sup>.

En esta tercera conclusión pone un nexo no con la prueba que hemos considerado de la segunda, sino con lo afirmado en ella, olvidándose al parecer de los de "agudo ingenio", que sólo implícitamente entran en consideración; además es de notar que cambia parcialmente el "ambiente" en que se encuentran esos seres, que no es ya el bosque o la selva, apartados por lo mismo de todo trato humano, sino en medio de otros hombres entre los que no se oye pronunciar el nombre de Dios. Lo que añade a estas palabras es lo típico de esta tercera conclusión: "no se

201. Basta por lo mismo que un hombre sea de agudo ingenio, no es preciso que sea filósofo para que se le aplique la sentencia de San Pablo. Contra lo que afirma Achútegui, o. c., p. 197, si bien él se refiere sólo al texto de la 1.ª parte. Creemos que tampoco en ella lo aplica a sólo los filósofos, sino que, por lo menos, éstos llegaron a conocer a Dios por el raciocinio. No pretende Molina otra cosa.

202. I-2ae, q. 76, a. 2: l. 287v.

pueden salvar sin conocimiento de Dios". El cortar aquí esta conclusión como hemos hecho no es del todo arbitrario. Las palabras que siguen son ya una explicación; pero antes de entrar en ella era preciso hacer resaltar esa especie de contradicción flagrante entre tener ignorancia invencible y el no poderse salvar mientras ella durase. Tal aparente antinomia prueba en efecto lo que decíamos que trata de la ignorancia "inculpable" de una manera limitada, y así aduce en seguida la razón por la que no se pueden salvar: pecados original y personales y no tener fe.

"Non peccando quod Deum non cognoscant, sed quod non adhibeant remedium contra peccatum originale et quod ei accumulent alia peccata careantque fide supernaturali sine qua impossibile est placere Deo"<sup>203</sup>.

En estas breves líneas, que no hay duda se han de considerar dentro de todo su sistema, hay varios presupuestos; dos implícitos, el que el primer acto del que es moralmente adulto no se dirige necesariamente a su último fin de manera inmediata<sup>204</sup> y el de que sin el conocimiento de Dios se pueden cometer acciones que son verdaderos pecados mortales, pues apartan del último fin<sup>205</sup>. Añade otro que podemos decir explícito y lo es por lo menos en parte, que se ha de conocer a Dios a fin de tener fe en El y poderse salvar. Este dato de su argumentación es su expresa sentencia en la que discrepa de Vitoria, a quien sigue en sus dos primeras conclusiones. La discrepancia del dominico es sólo en parte, como hace notar expresamente; pues esta tercera conclusión cree que se acomoda a su pensar. Se aparta también en parte del franciscano Andrés de Vega, ya que este autor no admitía la ignorancia invencible de Dios en quien hace lo que está de su parte. Su sentencia la expresa con una introducción algo enfática:

203. I-2ae, q. 76, a. 2: f. 287v.

204. I-2ae, q. 1, a. 6: f. 21v.

205. Tal posición creemos que conduce a admitir la obligatoriedad de la ley en sí misma y no en virtud del mandato divino que de hecho la promulga y con el cual la participa al hombre, como trataremos en la segunda parte de este artículo, Apéndice B.

"Ego autem dico semper ad iustificationem adulti requiri *cognitionem supernaturalem* huius: Deus est, iuxta illud Pauli 'oportet credere quia est' et rursus 'sine fide impossibile est placere Deo'; asserere oppositum credo non est tutum, ut alibi est ostendendum, quatenus [288r] qui ignorat invincibiliter 'Deum esse', fecerit quod in se est, *Deum supernaturaliter* [adiuvare] illum ut habeat motum fidei requisitum ad iustificationem" <sup>206</sup>.

Al considerar la realidad completa, no sólo tiene presente la providencia que no permite que falte lo necesario para salvarse a quien hace cuanto está de su parte, sino también el orden actual sobrenatural en el cual el conocimiento sobrenatural de la existencia de Dios es indispensable para el acto de fe en su existencia. Este conocimiento sobrenatural no es el que se puede obtener por raciocinio <sup>207</sup> y sólo está enlazado con él por la Providencia que no dejará de iluminar a quien haga cuanto está de su parte. Por lo tanto otro presupuesto en su argumentación es que se debe obtener el conocimiento de Dios de la mejor manera que podamos <sup>208</sup>.

d) Indicados los presupuestos y la realidad completa, podemos sopesar la razón de por qué mientras dura la ignorancia invencible no se salvan. No se pueden salvar por los concomitantes de la tal ignorancia, no por culpa que ella incluya en sí; la ignorancia es, pues, en un sentido propio "invencible o inculpable". Estos concomitantes son tres que los junta por conjunciones copulativas: el pecado original, otros pecados, por lo tanto, personales, y el que no tienen fe sobrenatural. Si la estructura de la frase no permite destacar ningún elemento, con todo, el sentido de la misma subordina los dos primeros al no tener fe sobrenatural; pues mientras no se tenga ésta es imposible salvarse. Entendido el sentido así, como parece claro, queda contrapuesta inmediatamente "la ignorancia invencible" y el "no tener fe",

206. 1-2ae, q. 76, a. 2: f. 287v.

207. Cf. 1<sup>a</sup> p., q. 1, a. 1, d. 1: en especial p. 3 b F.

208. Tal ha de ser la conexión entre la obligación de conocer a Dios tan pronto como se ocurre la idea de su posible existencia, primera conclusión (cfr. nota 15 y el texto correspondiente) y la «iluminación» necesaria para creer en él.

como lo hace en el último fragmento transcrito. Con lo cual queda claro que esta "ignorancia" permanece "invencible" porque no se hace lo que está a su alcance; pues de hacerlo, Dios no dejaría de "iluminarle". No es, pues, "invencible" de una manera absoluta, y siendo inculpable en sí, no lo es en la causa, pues no llega a tener fe sobrenatural por acumular pecados. Pecados ciertamente distintos del no conocer a Dios y de los que directamente este conocimiento exigiría, pero que justifican que la divina Providencia no supla, o pueda no suplir, la deficiencia de su creatura, ni intervenga con la iluminación necesaria para el acto de fe de manera extraordinaria por lo que se refiere al proceder de las causas segundas.

El sentido que da, pues, a "invencible" y correlativamente a "inculpable" es de que no se pueda vencer directamente, pero si indirectamente, y por lo mismo la inculpabilidad tiene un sentido limitado; se refiere a su conducta respecto a esta verdad directamente considerada. Esto que ha dicho respecto al individuo lo extiende también a naciones enteras, entre las que se contarían las del Brasil, antes de que llegasen a ella los portugueses<sup>209</sup>. Tal "ignorancia invencible" puede ser, pues, un castigo. Con estas limitaciones se puede clasificar a Molina entre los autores que admiten la *ignorancia invencible* de la existencia de Dios. Si, por el contrario, se entiende que no se puede dar *ignorancia absoluta* de Dios *sin propia culpa*, entendido por culpa cualquier pecado personal, no se puede excluir de esta sentencia la que él defiende<sup>210</sup>.

En un orden meramente natural se da también la obligación de conocer el verdadero Dios a fin de que le tributen la debida adoración y culto<sup>211</sup>, como hay obligación de distinguir al verdadero Dios de los falsos. Tal distinción es al mismo tiempo ase-

209. «Idem dicit [sigue a nota 169] de tota aliqua natione si data fuit natio tam barbara et tam inops ingenii in qua nec fama aliqua Dei fuerit, nec ipsi suo ingenio valuerint indagare ut de brasiliis ante quam ad eos pervenerint lusitani posse qui merito dubitare, talia sunt quae de eis referuntur». I-2ae, q. 76, a. 2: f. 287v.

210. LENNERZ: *De Deo Uno*, n.º 203: «In thesi negamus esse adultos qui per longius tempus sint in omnimoda ignorantia Dei invincibili sine propria culpa».

211. La proposición «Deus est colendus» es evidente de por sí, por lo tanto en cualquier orden, aun el de «naturalae»; pero de ella no se puede pasar a la existencia porque equivale a una proposición condicional: si existe se le debe adorar. I p., q. 2, a. 1: p. 40 a E.

quible y, por lo mismo, son "muy difícilmente excusables" los ídólatras<sup>212</sup>. Así que, tan pronto como se presentase la idea de Dios, se estaría obligado a averiguar su existencia. Se podría presentar con todo las mismas circunstancias y limitaciones que ha considerado en el orden actual y por lo mismo darse ignorancia *invencible*. La culpabilidad, con todo, sería también *limitada*. La razón es porque, también en el orden meramente natural, se necesitaría posiblemente conocer su existencia a fin de admitir estas dos verdades, que Dios existe y que es premióador de las acciones humanas<sup>213</sup>, aunque tal "fe" no se regulara de una manera absoluta<sup>214</sup>. Sólo se puede admitir una ignorancia "invencible" en sentido limitado, es decir, en sí misma considerada no en la causa o causas, lo mismo que decía en el orden sobrenatural y de gracia.

§ 2. Es posible la "ignorancia invencible" en sí de la existencia de Dios, porque este conocimiento no es evidente y para admitirla se requiere prueba. Y esto de tal manera que "sin razones eficaces" no se debe admitir<sup>215</sup>. La prueba de la existencia de Dios ha de tener como punto de partida las cosas creadas<sup>216</sup> y esto con tal necesidad que, aun el conocimiento angélico, debe

212. «Dubium est deinde [continuación en la nota 172] utrum a peccato idololatriae excusetur aliquis ignorantia invincibili, ad quod respondeo: difficillimum esse quempiam excusare cum id pugnet cum lumine naturali hominesque teneantur advertere cui honorem divinum tribuunt. I-2ae, q. 76, a. 2: f. 285r.

213. Aun en el orden natural se requeriría probablemente la fe. «Porro in omni lege etiam naturae ad eandem adulatorum justificationem exigit Deus harum duarum propositionum et quod Deus ipse sit, et quod inquitibus se remunerator sit, supernaturalem assensum, qualem nunc explicavimus, sive is invidens existat, quod frequentius evenit, sive propter concursum medii demonstrativi, quod quandoque accidit, sit evidens, atque scientiae, p. 4 a C; cognitio naturalis de Deo non est dispositio ultimo fini commensurata, p. 4 b C.

214. De posibilidad absoluta no es necesaria la fe «de potentia namque absoluta sine fide et sine revelatione aliquis potest homines beatos facere, p. 3 a D.

215. «Quare cum unus [Deus] tantum satis sit unumque tantum testentur ea, quae facta sunt, per quae in cognitionem Dei devenimus, eisque qui plures Deos affirmaret, onus id probandi inculberet (quippe cum neque unus, nedum multi, sine efficaci ratione admittendus sit)...». I p., q. 11, a. 3 y 4: p. 95 b D.

216. «Omnia naturalis cognitio, qua Deum in hac vita agnoscimus, originem trahit a cognitione rerum creaturarum». I p., q. 32, a. 1: p. 403 b A.



tenere este origen<sup>217</sup>. Este origen de nuestro conocimiento de Dios impone al mismo una limitación muy importante; pues este solo hecho establece una separación entre lo que podemos alcanzar de Dios y el misterio trinitario de su vida íntima. El acto creador no manifiesta nada de este secreto divino<sup>218</sup>. La misma división se confirma por la manera de formar nuestro conocimiento de Dios.

a) Distingue en este proceso una triple "via", que llama de causalidad, eminencia y remoción<sup>219</sup>. La "via causalitatis" incluye de modo global las cinco "vias" de Sto. Tomás y es el origen y fundamento de las otras dos<sup>220</sup>. Los conceptos, que formamos por esta primera "via", serán reales, pero relativos, e incluyen en sí una negación en virtud de la cual entendemos que sólo convienen a Dios<sup>221</sup>. Se ha de recurrir a la "via" de la eminencia para alcanzar un concepto que sea absoluto, aunque no "propio" de Dios, pues, será siempre común con las creaturas<sup>222</sup>. La "via" de la "remoción" nos presenta ya un concepto "propio" de Dios; pero no simple, como corresponde a la esencia divina sino "complejo" que indica más lo que "no es" que lo que "es", como confirma con la autoridad de "Dionisio", S. Juan Damasceno y el

217. «Quomodo etiam Angelus ex rebus creatis Deum naturaliter cognoscit». *I p.*, q. 32, a. 1: p. 463 b A. «Angeli naturaliter neque per essentiam divinam [...] neque per speciem aliquam, sed solum ex rebus creatis quemadmodum et nos et potissimum ex sua essentia, quam cognoscunt et perspectam habent». *I p.*, q. 56, a. 3: p. 623 a F.

218. «Sed res creatae non emanant a Deo quatenus est Trinus in personis, sed quatenus est unus in essentia, eodemque modo ab eo emanant, si unus esset in persona, ut eum Philosophi crediderunt, ac ab eo Trino in personis emanant: ergo res creatae non ostendunt pluralitatem personarum, sed unitatem essentiae». *I p.*, q. 32, a. 1: p. 463 b A.

219. *I p.*, q. 2, a. 3: p. 49 b A ss.

220. «Prima atque fundamentum aliarum appellatur causalitas cum videlicet ab ipsis rebus naturalibus ad primam Causam effectricem cognoscendo progrediamur». *I p.*, q. 2, a. 3: p. 49 b A.

221. «Hac via licet cognoscantur praedicata quaedam propria Dei comparatione tamen creaturarum et conveniunt aut certe admixtam habent aliquam negationem, ratione cuius intelliguntur soli Deo convenire, qualia sunt, esse primam causam, esse creatorem, sempiternum et similia». *I p.*, q. 2, a. 3: p. 49 b A.

222. «Secunda via appellatur eminentiae. Etenim cum via causalitatis ostendatur Deum esse causam primam omnium rerum, omniaque ab eo tanquam e fonte, et prima causa aequívoca efficiente emanasse, liquido constat, creata omnia in eo esse altiori quodam modo quam in se ipsis [...] comperiemus ea tantum praedicata realia absoluta (id est non significantia respectum ad creaturas) esse attributa divina...». *I p.*, q. 2, a. 3: p. 49 b B.

común sentir de los teólogos<sup>223</sup>. Tal pluralidad e imperfección proviene de la misma debilidad y manera de concebir de nuestro entendimiento<sup>224</sup>, como es natural que sea, si se tiene presente que su estructura pide que cuanto conozca o conciba con sus solas fuerzas sea bajo la razón de ser en común.

b) Esta imperfección necesaria de nuestros conceptos impide que se pueda dar una prueba "a simultaneo" de la existencia divina. El argumento llamado anselmiano sería posible de tener nosotros conceptos "quidditativos" de Dios; pero, al ser los que tenemos de tal manera oscuros e imperfectos que no podamos juzgar si en virtud de los mismos conviene el predicado al sujeto, la proposición "Dios existe" no es evidente en sí misma —aunque lo sea la cosa en sí— ni en consecuencia —según su opinión— tampoco respecto a nosotros<sup>225</sup>. Por lo tanto, no rechaza este argumento por suponer un paso ilegítimo de lo posible a lo real, sino por no poder tener certeza de que en nuestros conceptos no se incluya alguna nota contradictoria, si no partimos de las cosas existentes que nos colocan en el terreno de lo real<sup>226</sup>.

223. «At licet hac via praedicata Deo propria concipiamus, non tamen concipimus praedicata incomplexa, sed complexa, potiusque cognoscimus de Deo quid non sit quam quod sit...». *I p.*, q. 2, a. 3: p. 50 a A.

224. «Quis ergo haec pluralitas conceptuum, quos in via de Deo formamus, provenit ex debilitate et imperfecto modo concipiendi intellectus nostri, plane id divinae simplicitati non derogat. *I p.*, q. 13, a. 3: p. 158 a C.

225. «Quaestio proposita [utrum Deum esse sit per se notum], quae a Theologia in 1., dist. 2 et 3. satis discussa a nobis est. 1. Posteriorum cap. 3, quaest. 1. ubi concilians D. Thomam cum Soto diximus, rem quidem significatam hac propositione, "Deus est", si spectetur secundum se, et non ut his, vel illis terminis significatur, aut ut his, vel illis conceptibus apprehenditur, esse quidem secundum se per se notam, id est ex suis tantum extremis cognosci posse eam esse veram, quo pacto res ipsa cognoscitur a beatis, qui divinam essentiam manifeste intuentur. At vero nobis, qui in hac vita apprehendimus extrema confuse, nec penetramus naturam Dei, aut de illa proprium formamus conceptum, nisi per negationem imperfectionis, aut per respectum ad res creatas, qua ratione concipimus illa, ens infinitum, aut principium omnium rerum vel aliquid simile, non esse per se notam, sed solum a posteriori, per discursum ex rebus creatis profectum, posse cognosci. *I p.*, q. 2, a. 1: p. 38 b F; y 1.ª Posteriorum cap. 3, q. 1: f. 269 r.

226. «Ad illud etiam quod dicitur nos non posse cogitare rem aliquam cum contradictorio essentiae talis rei, dicendum est, id quidem esse verum, si illam quidditative agnoscamus; secus autem si concepto confuso, aut minime quidditativo tum rem ipsam quam contradictorium essentiae illius apprehendamus, quo pacto Deum in hac vita concipimus. *I p.*, q. 2, a. 1: p. 40 b E.

§ 3. Si en el orden natural, que la actual capacidad del entendimiento creado delimita, el conocimiento de Dios es tan imperfecto e inevidente de suerte que se da ignorancia incluso "invencible" —en el sentido y con las limitaciones que hemos explicado—, el conocimiento de la ley natural, por el contrario, tiene en su favor una mayor facilidad de percepción. Dios, que como se oculta y encumbra detrás de sus creaturas, descubre al hombre la luz que le ha de guiar a su fin. La ley natural, participación de la ley eterna, por un acto de la voluntad divina, está impresa en nuestros corazones. Nuestro entendimiento puede captar esa ley conforme a la cual debe regular los actos de la voluntad para obtener el fin de la humana felicidad. Esta ley natural posee de tal manera la obligación que todos los seres racionales, cualesquiera que sean las circunstancias en que se encuentren respecto al conocimiento de la misma, están sometidos a su imperio<sup>227</sup>. Esta obligatoriedad de la ley es intrínseca a la misma de tal manera que continuaría obligando de una manera "absoluta", aunque *impropiamente se llamaría ley*, aun en la hipótesis de la no existencia de Dios. Esta obligatoriedad "absoluta" la tiene en parte por el hecho de que la ley natural, en cuanto está inscrita en nuestros corazones como enseña la Escritura y, en particular, S. Pablo<sup>228</sup>, es la misma potencia intelectual<sup>229</sup>, por la que somos semejantes a Dios<sup>230</sup> y por la que estamos dirigidos a nuestro fin<sup>231</sup>. La actuación de esta facultad presenta ante nuestros ojos sin error, sin necesidad de ayudas extrañas, la verdad de ciertas proposiciones y principios morales, que son evi-

227. «Ego vero [Medina dice que no obliga la ley divina ni natural a los niños, etc.] licet de lege humana credam pueros ante usum rationis atque adeo septenium expletum, ea non teneri [...], arbitratur tamen legem naturalem, quin et divinam de suscipiendo baptismo, et similes alias divinas positivas, omnes universim astringere, etiam amentes et pueros sed ignorari eas invincibiliter quod rationis usum non habeant vel alla de causa, excusari a culpa illas non implendo». *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 47, n.º 7: p. 160 a.

228. *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 47, n.º 2: p. 157 b y p. 158 b, 159 a.

229. «Lex autem naturalis in hoc statu spectata [en cuanto está en nosotros en potencia] non est aliud, quam facultas ipsa naturalis intellectus nobis iudicis. *De iust. et iure*, tr. 5, d. 47, n.º 3: p. 158 a (y también en l. c. p. 159 a).

230. «Secundum quam [la facultad intelectual] ad imaginem ac similitudinem Dei conditi sumus». *De iust. et iure*, tr. 5, q. 47, n.º 3: p. 158 a (cfr. también d. 49, n.º 6: p. 164 a).

231. «Quis agere debemus et mala, quae vitare debeamus». *De iust. et iure*, tr. 5, q. 47, n.º 3: p. 158 b.

dentes por sí mismos<sup>232</sup>. Cuando se consideran estas verdades o principios plenamente generales, como el de "malum non est faciendum" no puede menos nuestro entendimiento de dar su asenso a ellos; ni respecto a los mismos se puede dar ignorancia invencible<sup>233</sup>, ignorancia que sea opuesta a ciencia<sup>234</sup>. Una vez se ha puesto tal acto, no admite que pueda desaparecer de la mente su conocimiento<sup>235</sup>. Pero esta misma explícita indicación persuade que, hasta que no se ha formulado tal principio, es posible ignorarlo; aunque se puede poner en duda en tal caso que el tal individuo haya llegado a edad adulta moralmente considerada<sup>236</sup>. Existe por lo mismo un conjunto de principios morales, de contenido meramente formal<sup>237</sup>, absolutamente evidentes; otras verdades, como el honrar a los padres con determinado contenido evidentes también, que son como el origen de la ley natural en su aspecto objetivo. Por la deducción o aplicación de ellos se puede llegar a otras verdades morales que, por su misma naturaleza, se han de observar no por tener añadido un precepto, sobreañadido de quien tiene poder para imponerlo<sup>238</sup>. Distingue tres clases de preceptos entre las conclusiones que se sacan de estos principios según el ma-

232. *De Iust. et Iure*, tr. 5, d. 47, n.º 3: p. 158 a.

233. «Sit tamen prima conclusio circa prima principia iuris naturalis ut sunt illa malum non est faciendum, quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris non datur ignorantia invincibilis. I-2ae, q. 76, a. 2: f. 288r. Cfr. etiam *De Iust. et Iure*, tr. 5, q. 47, n.º 3: p. 158 a.

234. «Loquor autem in hac [prima] et in sequentibus conclusionibus de ignorantia pro errore contrario scientiae. I-2ae, q. 76, a. 2: f. 288r.

235. «Quoad secundum vero statum [el primero es la ley natural, en potencia, de nuestro entendimiento] nempe quoad actus cognoscendi naturaliter, quae iuris sunt naturalis, dicendum est, non posse quoad aliqua quae omnibus sunt pervia, evidentia ac nota, aboleri a cordibus nostris, semel comparata; neque consequenter quoad tertium statum, quoad habitus inde ulterius comparandos postquam inde comparati sunt, aboleri a nobis posse...». *De Iust. et Iure*, tr. 5, q. 49, n.º 6: p. 164 a.

236. En cierto sentido se puede confirmar con las palabras que siguen a continuación de la nota anterior: «tametsi in iis, qui rationis usum nunquam habuerunt, neque tales actus neque tales habitus unquam fuerint, ut semel comparati aboleri ab eis proprie potuerint». *De Iust. et Iure*, tr. 5, q. 49, n.º 6: p. 164 a.

237. Véase los ejemplos que pone. Cfr. nota 233.

238. «Secundo, ut distinguitur a lege positiva: quia videlicet lex naturalis est de obiecto, quod ex ipsamet natura rei habet, quod, ut virtus salva consistat ac vitetur culpa, ita praecipit aut prohiberi debeat, ut per legem praecipitur aut prohibetur atque adeo quod praecipitur aut prohibetur, ex natura obiecti provenit, et non ex voluntate ac libito legislatoris. Unde de eo obiecto dici merito consuevit, esse prohibitum quia malum et non esse ex eo malum quia prohibitum...». *De Iust. et Iure*, tr. 5, q. 47, n.º 2: p. 157 c. Cfr. etiam tract. 1.º, d. 4.

yor o menor grado de claridad con que esa obligación intrínseca que contienen aparece ante nuestro entendimiento. Considera sumamente evidentes los preceptos formulados en el decálogo<sup>239</sup>. Por lo mismo, respecto a ellos "quam rarissime" se puede admitir la ignorancia invencible<sup>240</sup>. Otras verdades de ley natural se deducen "obscure" de estos primeros principios. Entre ellas cita expresamente la poligamia<sup>241</sup>. La tercera clase ocupa un lugar intermedio entre la casi evidencia y la oscuridad, pudiendo haber diversidad de grados. Entre éstas, enumera: "delectatio morosa est illicita, fornicatio simplex est illicita, molles nulla de causa est licita; neque ad liberandum innocensem licet mentiri"<sup>242</sup>. Respecto a estas últimas, admite que se pueda dar ignorancia invencible aun entre cristianos como lo persuade el que aconseje al confesor proceder como si no se diese<sup>243</sup>. Por lo que se refiere a estas tres clases de conclusiones, admite que se pueda dar el olvido o el error contrario, que quite de la conciencia esa ley natural considerada en acto o en hábito<sup>244</sup>. Y claro es, tanto más fácilmente cuanto menos evidente es la deducción de esta verdad a partir de los primeros principios. Motivos de esa ignorancia son o pueden ser las muchas distracciones y la aplicación de la atención a otras cosas diversas, además de la falta de capacidad natural que puede hacer que, por la semejanza que tiene una cosa con la verdad, se admita lo falso como si fuese verdadero<sup>245</sup>. Dificulta también a muchos el conocimiento de las verdades de la ley natural el que en muchas de ellas va incluida la relación a determinadas circunstancias. Si estas cambian puede

239. «2.º Conclusio. Circa conclusiones quae statim deducuntur ex primis principiis et in quibus ob sui perspicuitatem statim conspiciuntur obligationes ut sunt illae quae pertinent directe ad praecepta catalogi et quae in eis exprimentur ut [...], quam rarissime aut potius nunquam dabitur ignorantia invincibilis». *I-2ae*, q. 76, a. 2: f. 289r.

240. Cfr. las últimas líneas de la nota anterior.

241. «Tertia conclusio. Circa ea quae obscure deducuntur ex principiis naturalibus et in quibus etiam sapientes solent dubitare [...] dari potest ignorantia invincibilis [...] Circa pluralitatem etiam uxorum utrum liceat, esse potest ignorantia invincibilis apud infideles cum res non sit ita clara». *I-2ae*, q. 76, a. 2: f. 289r.

242. *I-2ae*, q. 76, a. 2: f. 289r.

243. «Ad cautelam perinde se debent habere confessarii in his omnibus examinandis ac si in eis nunquam [f. 289v] intervenerit ignorantia invincibilis ita tamen ut non sint praecipites in condemnandis ignorantibus». *I-2ae*, q. 76, a. 2: f. 289r-v.

244. «Posse aboleri per oblivionem, per errorem contrarium, tum quoad actum tum quoad habitum». *De Just. et Iure*, tr. 5, d. 49, n.º 6: p. 164 b.

245. *De Just. et Iure*, tr. 5, q. 47, n.º 6: p. 160 a.

ser contra la ley natural lo que en sí considerado era conforme a ella<sup>246</sup>. Las limitaciones por consiguiente que provienen de parte del entendimiento manifiestan que en un orden natural, queda siempre en el adulto un contenido mínimo de preceptos que cumplir. La trasgresión de los mismos le impide la consecución de su fin<sup>247</sup>. Esta desviación se realiza y de ella se hace responsable el hombre adulto aun en el caso de que por "ignorancia invencible" no conozca a Dios, a quien de hecho ofende por la trasgresión de los preceptos de la ley natural<sup>248</sup>. Aunque desconozca esa relación que se da entre su acción naturalmente mala y la ofensa que comete contra el Ser Supremo, en lo cual consiste de manera peculiar la malicia del pecado<sup>249</sup>, quien obra contra el dictamen de su conciencia se hace culpable de la pérdida de la felicidad, que como fin le está destinada.

III. Siguiendo en parte, un orden inverso al expuesto podemos decir, en resumen: el conocimiento es la facultad que coloca al hombre dentro del orden "natural", le da conciencia de su situación como creatura y le representa un contenido mínimo de preceptos y leyes que deben regir su conducta humana. La imposibilidad de darse ignorancia *invencible* respecto a los principios de la ley moral manifiesta que cuantos tienen uso de razón deben cumplir ciertos preceptos para obtener su fin. La ignorancia "invencible" en sí, pero no en su causa de la existencia de Dios, no exime de tal cumplimiento, ni disminuye del todo sus consecuencias; aun en tal caso, se desmerece la felicidad como fin. La mayor o menor perfección del conocimiento de la ley natural podría colocar en muy diversas circunstancias y dificultad a los hombres. No se puede determinar más respecto a un

246. «Nihilominus frequentissime in moralibus evenit, ut id, quod ex se spectatum sine aliis circumstantiis, est de iure naturali, accedente [sic] circumstantia aliqua non sit de iure naturali, imo contrarium sit de iure naturali». *De iust. et iure*, tr. 5, q. 49, n.º 3: p. 182 b.

247. Cfr. por ejemplo: *De iust. et iure*, tr. 1, d. 1, n.º 8: p. 3, y tr. 5, d. 53, n.º 10: p. 186 b. Lo que en estos pasajes dice directamente de la ley sobrenatural se aplica a la natural en ella incluida.

248. *I-2ae*, q. 71, a. 6: f. 255v.

249. «Itaque malitia peccati, non ex bono ordinis ad rectam rationem et legem Dei, quod in nobis privat pensanda mentiendaque est, sed ex eo quod adiunctum habet, nempe displicere Deo, ipsumque offendere, quod supremum est malorum, prout malum obiectum est voluntatis quoad notionem: quippe cum id effugi debeat supra omnia alias». In *I p.*, q. 48, d. un.: p. 570 a P.

estado puramente natural. Con todo, la situación esencial sería la misma. Siempre para que el incumplimiento de un precepto de la ley sea imputable se debe tener, en primer lugar, conocimiento del mismo y de que se está obligado a cumplirlo.

Respecto a la capacidad *posible* de la perfección intelectual de una creatura racional, Molina se *inclina* a considerar que es factible por la omnipotencia divina la creación de un ser, que en virtud de su perfección *esencial* pueda *naturalmente* ver a Dios. Le empuja a aceptar esta preferencia el hecho de que el "objeto", Dios, tiene la razón de "visibilidad" respecto a la creatura y que el mismo "objeto" es actualmente "cognoscible" al entendimiento humano. Con esta preferencia, el profesor de Evora nos traza el horizonte amplísimo de la posibilidad de lo natural. Pero, por otro lado, en la realidad actual de lo creado, no admite que nuestro entendimiento o el angélico tenga inclinación alguna *innata* a la visión de la divina esencia. Sólo concede que exista en él una potencia "neutra", "obediencial" o "de no repugnancia" a ser elevado a la visión, precisamente porque ya capta el mismo "objeto" aunque bajo otra razón "sub qua". Y, en consecuencia, excluye todo apetito *innato* a la visión. En cuanto al acto cíclico de la voluntad, de proponerse a nuestro entendimiento la idea de la visión divina, quedaría determinado respecto a la especificación únicamente, no por lo que se refiere al ejercicio. Ya que el atractivo que ejercería sobre ella sólo produciría una "veleidad" en el sentido preciso que da Molina a este término.

Siendo limitada la capacidad *natural* de nuestro entendimiento, el conocimiento de los misterios propiamente dichos queda fuera del alcance de sus fuerzas naturales. Se requiere, pues, la revelación para su conocimiento.

La existencia de Dios no es evidente; ni todos tienen capacidad para alcanzarla por medio de la demostración. Puede darse, por consiguiente, respecto a ella *ignorancia invencible* en el sentido limitado que hemos precisado.

Descrito así el poder, importancia, posibilidades y límites del entendimiento, se ha de estudiar lo que se requiere de parte de la voluntad para que el hombre pueda poner actos libres.

### III. LA VOLUNTAD

La tendencia o "apetito" que emana del entendimiento humano es la voluntad.

Como potencia que es, podemos decir que posee una estructura (I) que la capacita para su particular manera de actuar (II).

Molina expone su concepción sobre la estructura de la voluntad humana al hablarnos de su objeto formal (I, § 1) de las tendencias con que está dotada (I, § 2) y del objeto al que se dirige todo acto volitivo elicito (I, § 3).

La voluntad requiere además, para poder actuar, la intervención de otras causas. Entre éstas, por su importancia, estudiamos la actuación del entendimiento (II, § 1), y la de Dios (II, § 2).

I. La voluntad como toda otra potencia ha de tener, en virtud de su dinamismo tendencial, un "objeto" al que se dirija y del cual reciba su especificación. El bien y el fin, objeto de toda tendencia, cobran una particular importancia y compenetración respecto a la voluntad, al ser apetecidos en cuanto tales. De manera que todo acto de voluntad<sup>250</sup> tiende a un "bien" por su razón de "fin" y al "fin" en cuanto es un "bien"<sup>251</sup>. Para la voluntad, ambos coinciden y constituyen su objeto formal<sup>252</sup>.

§ 1. El significado de la palabra "bien" es múltiple. Se puede tomar en sentido trascendente y entonces añade al ser una relación de perfección o conveniencia a la entidad misma<sup>253</sup>, o en

250. Tomamos aquí "voluntade" por querer de la voluntad. La voluntad como potencia puede poner actos de «volición», cuyo objeto lo malo se contrapone a lo bueno, como lo disimil a lo simil. (I p., q. 5, d. única: p. 65 b F).

251. «Tertio modo sumitur bonum, ut est idem ac conveniens [...] Bonum hoc tertio modo sumptum est obiectum formale voluntatis». I, p., q. 5, d. única: p. 65 b C. «Posterior conclusio huius articuli est: omnes actiones humanae sunt propter finem». I-2ae, q. 1, a. 1: f. 6r.

252. «Obiectum voluntatis est finis et bonum». I-2ae, q. 1, a. 1: f. 6r. Contra esta menor que es de Santo Tomás en este lugar [I-2ae, q. 1, a. 1] opono las dificultades, primero que no es el bien (l. c.: f. 7v) y luego que no es el fin y las resuelve (l. c.: f. 8r).

«Verum Contra minorem [obiectum voluntatis est finis et bonum] ita arguitur: unius potentiae unicuique est tantum obiectum formale, sed finis et bonum non significant idem formaliter; ergo falsum est finem et bonum esse obiectum voluntatis». I-2ae, q. 1, a. 1: f. 6r.

253. «Ex dictis licet colligere in primis, ens et bonum non esse synonyma: bonitas enim supra entitatem addit rationem, seu respectum perficientis; et ideo ens solum dicit habens entitatem, bonum vero dicit habens entitatem, qua habens perficitur: quare bonum supra ens addit rationem perfecti per suam entitatem». I p., q. 5, d. única: p. 64 a C.



sentido moral que indicará conveniencia o conformidad con la recta razón<sup>254</sup>, o, por último, en el sentido de conveniencia a una tendencia. En este sentido de "conveniente" todo "bien" es "objeto" de una voluntad, como lo es toda entidad real<sup>255</sup>. En efecto, o es objeto de la voluntad, que posee tal perfección o por lo menos de la voluntad divina, que confiere aquella perfección a sus creaturas por el hecho de quererla. Esta misma voluntad de Dios concede a las creaturas "apetitos", que en virtud de su inclinación tienden a esas perfecciones como a su objeto<sup>256</sup>. El resolver mediante el "apetito", que Dios ha concedido, el problema de que toda entidad que dice "conveniencia" es objeto de la voluntad humana, separa de por sí la posición de Molina de la que adopta Escoto respecto al mismo problema. Porque no deduce el apetito a una cosa de que ésta sea conveniente o perfección para la misma<sup>257</sup>, sino, por el contrario, por haber concedido Dios el "apetito" —in eadem perfectione— aquellos bienes son "convenientes". Así el efato filosófico "bonum est quod omnia

254. «Alio modo sumitur bonum pro bono morali, quod ut 1-2ae, q. 71, a. 6 ac alibi explicatum est, consistit in adaequatione et conformitate cum recta ratione atque adeo cum lege Dei et consiliis quae sunt supererogationis. I p., q. 5, d. única: p. 85 a D.

255. Esto lo da como verdad evidente. Toda entidad es conveniente para el ser que posee aquella perfección. I p., q. 5, d. única: p. 86 a F. Cfr. también, l. c., q. 4, a. 1.

256. «Qua de causa omnis universim entitas realis sub obiectum cadit voluntatis, vel eius, cuius est propria entitas atque perfectio, vel Dei, cuius tamquam provisoris universalis, ac Domini omnium rerum, est velle, atque volendo conferre rebus singulis suas proprias perfectiones atque appetitus tum naturales tum animales, quibus ex directione ipsius in eadem perfectiones protendant, tendant ac inclinentur. Atque hinc emanarunt duae illae propositiones celebres inter philosophos: "Bonum est, quod omnia appetunt et amabile bonum, unicuique autem proprium". I p., q. 5, d. única: p. 86 a F.

«Sciendum 3.º esse triplicem appetitum, rationalem id est, qui sequitur cognitionem intellectivam ut est voluntas; sensitivum, qui sequitur cognitionem sensitivam ut est in animalibus irascibilis et concupiscibilis, et naturalem, qui nihil aliud est, quam propensio naturae in propriam perfectionem nulla praesupposita cognitione in appetente sed in auctore naturae conferente talem propensionem ut est et gravitas in lapide ad descendendum deorsum, et levitas in igne ad ascendendum sursum: quando enim in definitione boni dicitur bonum esse, quod omnia appetunt intelligendum est appetitu in eminenti ut abstrahit ab his tribus". Com. Aristotelis de Eth., c. 1: f. 338v.

257. Respecto a la opinión de Escoto véase la exposición de la misma en J. Alzaco, S. I.: *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*. Madrid, 1952, p. 85.

appetunt", que de aquí procede<sup>258</sup>, indica, en su sistema y explicación, que la potencia apetente tiene tal estructura, que aquel bien, al que dice relación transcendente, es para ella perfección, como lo es para el mismo ser que la posee, que por ella se "perfecciona"<sup>259</sup>. Propositiones que gozan de una evidencia inmediata, una vez entendido el significado de los términos<sup>260</sup>. Por lo tanto, el bien, todo y cualquier bien —sea natural o sobrenatural— dice razón de conveniente respecto al ser, que lo posee y por lo mismo lo perfecciona, y respecto también a cualquier tendencia, que hacia aquel bien esté dirigida.

a) La inmaterialidad del entendimiento permite captar el "verum universale" y la misma razón es el fundamento por la cual también la voluntad, que no reside en órgano corpóreo, pueda dirigirse al bien universalmente considerado, a las sustancias y bienes espirituales y al mismo Dios<sup>261</sup>. Nada, pues, queda excluido de la tendencia de la voluntad humana, como no lo quedan las mismas entidades no reales en cuanto son causa que evitan males reales<sup>262</sup> o los mismos bienes aparentes, que el enten-

258. «Atque hinc [por haber dado Dios los apetitos] emanarunt duae illae propositiones celebres inter Philosophos: Bonum est, quod omnia appetunt, et amabile bonum unicuique autem proprium». *I. p.*, q. 5. d. única: p. 66 a. b.

259. «Ea vero quae cuique rei convenientia sunt, et quibus perficitur, ab effecti appellatur perfectiones, quia scilicet rem perficiunt». *I. p.*, q. 4. a. 1. d. 1: p. 60 a. A.

«Hoc ergo solum interest inter perfectum et bonum, quod perfectum, cum iuxta nominis aetymologiam nihil aliud sit, quam esse quasi consummatum [...] bonum vero solum dicit habens bonitatem, seu entitatem qua perficitur. At quoniam iuxta regulam illam Dionisii 4. *De Divinis nominibus*, «bonum ex integra causa, malum ex multis singularibusque defectibus», ut aliquid simpliciter dicatur bonum necessarium est ut omni defectu careat, qui alienius momenti sit comparatione eius de quo agitur, *Si ut parum aut nihil inter se differant bonum ac perfectum*. *I. p.*, q. 5. d. única: p. 63 b. F.

De aquí deduce que para ser bonum simpliciter basta que tenga lo que es debido. Pero puede ser mejor si le conceden perfecciones no debidas.

260. Cfr. Nuestro artículo: *Una opinión que hay que revisar...*, en *Gregorianum* 49 (1968), pp. 694-725, en especial pp. 698-701.

261. *I. p.*, q. 2, a. 6: f. 23v.

262. «Suppono deinde, bonum, eodem modo sumptum non de solis entitatibus cuique rei propriis praedicari sed etiam de omnibus his, quae illarum aliquo modo sunt causae, aut ad illas quoquomodo conducunt, vel remotiones sunt contristantium atque malorum, etiam si entia rationis sint». *I. p.*, q. 5, d. única: p. 66 b. A.

dirimiento los capta como "ser"<sup>263</sup>. Todos esos "seres", de razón o no, poseen o pueden poseer conveniencia: todos ellos están incluidos dentro del objeto a que tiende la voluntad<sup>264</sup>. Con toda razón, pues, se puede decir que el objeto de la voluntad es el bien o el fin en "universal".

Esta expresión tiene diversos significados. Molina señala en ella un triple sentido posible: que sólo se pueda dirigir a lo universal, que se pueda dirigir también a lo universal y el de que abarque *todo bien*<sup>265</sup>. Excluye el primer sentido porque la voluntad también se puede dirigir a lo particular; admite, claro está, el segundo; pero, a su entender, el principal sentido que tiene la frase, y es el que pretende darle Santo Tomás, es el tercero<sup>266</sup>. Notemos que por esa "universalidad" la voluntad se distingue de todo otro *apetito* o potencia "natural", sea material o no. El entendimiento, potencia no material, tiene también su "apetito", que si bien se dirige a lo universal, con todo esta su inclinación queda limitada a una parte del bien, es decir, a *entender*; así como el sentido de la vista queda limitado por su inclinación a ver. Por el contrario la voluntad como "apetito" natural tiene inclinación a toda clase de bien, ya se presente en forma universal, ya en forma particular<sup>267</sup>. Y por lo mismo, la voluntad puede mover todas las demás potencias que residen en el sujeto. El bien, en cuanto "conveniente", cuya extensión es mayor, como acabamos de indicar, que el bien real, es el objeto "formal" —terminativo— de la voluntad; ya que todo acto de la voluntad se dirige a un bien en cuanto que es conveniente<sup>268</sup>.

263. «Utrum voluntas sit tantum boni. In titulo voluntas non sumitur pro potentia sed pro actu elicito voluntatis qui dicitur velle ut patet ex solutione ad primum. Conclusio est, voluntas est tantum boni veri tamen vel apparentis. I.2ae., q. 8, a. 1: f. 77v. En la exposición de este artículo, que ocupa hasta el folio 79r, hace suya esta afirmación de Sto. Tomás.

264. «Probarique potest etiam negationes atque entia rationis, quae ad remotiorem alicuius maioris mali conferunt, habere rationem boni de quo loquimur, ex illo Matthaei, 26, quod Christus de Iuda proditore dixit: Bonum erat ei si natus non fuisset homo ille» I p., q. 8, d. única: p. 66 b A.

265. I.2ae., q. 1, a. 2: f. 14v.

266. *Ibidem*.

267. Sin limitación alguna, si se trata de la Voluntad divina, que además de bien en común, tiene por objeto inmediato la bondad divina, que contiene eminentemente todo bien en común como en su fuente; si se trata de la voluntad humana se restringe a lo propio del sujeto. Cf. I.2ae., q. 1, a. 2: f. 16r.

268. I. 2., q. 5, d. única: p. 65 b D.

b) El bien, que es conveniente, posee la propiedad respecto a la voluntad de provocar la "conveniencia" de su acto. Esta "conveniencia" es el objeto formal motivo. En virtud de esta "conveniencia" los bienes se clasifican o dividen en tres clases: útiles, deleitables y honestos<sup>269</sup>. Si el bien tiene la "conveniencia" que le hace apto para la consecución de un fin será bien útil; si la "conveniencia" dice respecto a la satisfacción y deleite que produce su posesión será deleitable y si la "conveniencia" dice respecto a la obtención del bien mismo, será honesto. Estas relaciones, según Molina, no se excluyen. De suerte que un mismo y único bien puede producir al mismo tiempo estas tres conveniencias<sup>270</sup>. Respecto a cualquiera de las tres, considera que se da en el bien el ser objeto formal "motivo" de la voluntad. A la opinión contraria<sup>271</sup> que dice que el bien útil no es "motivo" le concede razón únicamente en el sentido de que el bien útil no es "motivo" *primario*; pero, Molina está convencido de que se ha de llamar *motivo secundario*; pues, aunque ese bien reciba su conveniencia del fin, tiene él también en sí mismo una peculiar bondad en virtud de la cual mueve la voluntad; como se prueba cuando de dos medicos, uno mejor que otro respecto al mismo fin, se elige el mejor por ser más conducente. En tal caso, la bondad del fin es la misma<sup>272</sup> y se puede suponer que no hay otra razón para llamarlo mejor que la mayor utilidad. Por lo mismo, el bien, en cuanto es objeto formal terminativo de la voluntad, incluye también el bien útil, lo que equivale a decir que la razón de bien "conveniente" abstrae de estas determinadas relaciones<sup>273</sup>.

c) Indicado el objeto formal terminativo y motivo, queda todavía por precisar la razón "sub qua" bajo la cual se capta tal objeto formal<sup>274</sup>. Tal estudio tiene especial importancia en el caso de la voluntad porque por él se resuelve la dificultad indicada de cómo se puede decir al mismo tiempo que es el bien y el fin el objeto de la voluntad racional, siendo así que ambos conceptos formalmente difieren entre sí. La razón "sub qua" del ob-

269. «Diviso boni in honestum, delectabile et utile. I p., q. 5, d. única: p. 67 a D.

270. I p., q. 5, d. única: p. 67 a C.

271. La opinión contraria confiesa que es «communis inter thomistas». 1-2ae., q. 1, a. 1: f. 8v.

272. 1-2ae., q. 1, a. 1: f. 8r.

273. «Qui ergo» 1-2ae., q. 1, a. 1: f. 8r.

274. Véase la p. 700 de nuestro artículo citado en la nota 262.

jeto de la voluntad es la "apetibilidad" que el tal bien posee respecto a la potencia volitiva, en lo cual sigue la denominación de Cayetano, Capréolo y el Ferrarense<sup>275</sup>. El bien, aun cuando se identifique con "conveniente", no tiene esa "razón de apetibilidad" como constitutivo de su esencia, sino que proviene de estar en relación con la voluntad<sup>276</sup>. Por lo mismo, la expresión de Santo Tomás, que coloca la "razón del bien" en que es apetible, la entiende, siguiendo a Cayetano, como de la razón que da el fundamento próximo de la apetibilidad no de la razón formal. La apetibilidad se pueda entender también como una relación extrínseca, que se refiere a su sujeto el bien como "passio" del mismo<sup>277</sup>. El que el fin sea también una razón sobreañadida al "bien" y no pertenezca a su esencia sino que se distinga formalmente<sup>278</sup>, permite e indica, una aproximación de significado entre el bien como objeto formal bajo la razón "sub qua" y el fin. Tal aproximación llega a ser una perfecta identidad, como admite al hacer suyo el aforismo aristotélico "bonum et finis convertuntur"<sup>279</sup>. Coinciden y se identifican en la manera de actuar respecto al acto de la voluntad. En efecto, el bien no actúa sobre la voluntad de cualquier modo sino en cuanto es captado por el entendimiento como bien y conveniente; entonces, por razón de la conveniencia, que dice respecto a la voluntad, aquel bien se convierte en "fin" del acto de la voluntad, que se dirige a él<sup>280</sup>. Pero, esto precisamente es ejercer la razón de fin, en virtud de la cual "algo se hace", es decir, el acto de voluntad. De suerte que es una y la misma realidad el bien —así presentado— y lo que ejerce la razón de fin<sup>281</sup>. Por lo mismo, se ha de conceder que el bien coincide con el fin, si tomamos el fin en "acto exercito" —como dice— ejerciendo por lo tanto su virtualidad sobre la voluntad, no formalmente o en "acto signado", que dice entonces sólo relación

275. 1-2ae, q. 1, a. 1: f. 7r, y también *I p.*, q. 5, d. única: p. 67 a E.

276. «Dubium est quoniam pacto ratio appetibilis et ratio finis se habeant ad rationem boni, ut est idem atque conveniens. Quod ad rationem appetibilis attinet [...] dicebamus [...] non esse de essentia boni sed consequi essentiam illius comparatione voluntatis, *I p.*, q. 5, d. única: p. 67 a E.

277. *I p.*, q. 5, d. única: p. 67 a F.

278. *I p.*, q. 5, d. única: p. 67 b E.

279. *Com. in Ethicam Aristotelis*. Cap. 1.<sup>o</sup>: f. 337r.

280. 1-2ae, q. 1, a. 1: f. 7r.

281. «quia idem prorsus sunt bonum et quod exercet rationem finis, 1-2ae, q. 1, a. 1: f. 7v.

al medio y no respecto al acto de voluntad<sup>282</sup>. Por lo tanto, el significado que da Molina al concepto de "fin" para que coincida con el de bien no es formal, sino únicamente material. Y de esta manera, el "bien-fin" es el objeto formal de la voluntad.

Se aclara definitivamente todo este pasaje y el significado del objeto formal o razón "sub qua" de la voluntad, si proponemos un reparo que se puede hacer a esta coincidencia. De considerar el fin "materialmente" —como lo ha hecho Molina para que coincida con el bien— se saca como conclusión que todas las acciones humanas tienden a un fin, pero éste no ejerce su causalidad final, en el sentido preciso de ser la razón *por la cual* se tiende a él. A esto responde Molina haciendo notar que el fin, aun tomado en "acto exercito", actúa como "objeto formal" de la voluntad. Y como lo propio del objeto formal es ejercitar su razón propia, que en el fin es "*ut aliquid sit propter ipsam*", todas las acciones humanas procedentes de la voluntad no sólo *tenderán* a un fin, sino que se pondrán precisamente "*propter finem*"<sup>283</sup>. Por lo tanto, lo peculiar de la voluntad racional, y entre ellas la humana, será no sólo el de realizar sus acciones, sino el de ponerlas en virtud de un fin<sup>284</sup>, ya que éste es la razón que especifica la potencia.

§ 2. La voluntad, cuyo objeto formal acabamos de indicar, posee correlativamente unas tendencias peculiares, que explicarán las propiedades que aparecen en sus actos. Estos reciben, como característica más relevante, la denominación de libres, precisamente por proceder de ella en determinadas condiciones. Bajo este aspecto de la libertad contraponen Molina las propiedades, que posee la voluntad humana, a las que se hallan en las causas naturales<sup>285</sup>.

Pero antes de estudiar esta contraposición, —objeto del próximo capítulo sobre la libertad— es indispensable ver en qué conviene la voluntad con las causas naturales. Así entramos en el estudio de las tendencias naturales de la voluntad humana.

282. *Ibid.*

283. *I-2ae.*, q. 1, a. 1: f. 9v.

284. *I-2ae.*, q. 1, a. 2: f. 14r.

285. *Concordia*, q. 14, a. 12, d. 2: p. 14, 15. Cf. IV La Libertad: II, § 1, pp. 123 ss.

Estas tendencias naturales, que hacen actuar la voluntad con necesidad, explican que el "bien" —presentado como "objeto" por el entendimiento e informando la voluntad, como hemos de ver— pueda desarrollar una causalidad propia, precisamente la específica del fin. Pues ésta requiere la relación transcendente peculiar, que relaciona la potencia con su objeto formal. Si la voluntad no tuviese una "naturaleza" determinada ni actuase como tal el "motivo" de sus operaciones, el "propter" de su actuar no se podría colocar en el "bien-fin".

Molina, en sus explicaciones de clase a la Prima Secundae, trata ex professo de si la voluntad "ad aliquid naturaliter moveatur". Su respuesta, como la de Sto. Tomás, es afirmativa. La razón que aduce es que la voluntad está radicada en una sustancia racional, de la cual emana y cuyo instrumento es, y por lo mismo debe participar, respecto a algunos efectos, del modo de obrar necesario que tiene toda naturaleza, que, como tal, está determinada a un único efecto<sup>286</sup>. La manera de descubrir esta naturaleza será ver la "determinación" que aparece en los actos.

Esta "determinación" es doble: de especificación y de ejercicio<sup>287</sup>. Pero esto manifiesta al mismo tiempo la doble potencialidad en que se encuentra la voluntad: tiene posibilidad —está en potencia— de una múltiple especificación de sus actos y también la posibilidad de ponerlo o no ponerlo. La voluntad para superar esta su doble potencialidad y poder actuarse ha de ser movida, ya que, como dice aforísticamente con la Escuela, "reduci ad actum est moveri".

a) En primer lugar, tratemos de la manera cómo explica la actuación de la voluntad respecto a la especificación.

Nos introduce en su pensamiento con una doble advertencia. Primera que la voluntad puede ser "actuada" respecto a la especificación sin serlo completamente por lo que se refiere al "ejercicio". Molina nos da esta indicación al tratar de la dificultad que encontraba Cayetano comentando el artículo 1.º de la 1-2ae, q.9. En este lugar se trata —nos dice Molina— de las potencias del alma, en cuanto estas potencias ponen *actos humanos* y, tenien-

286. 1-2ae, q. 10, a. 1: f. 98v. Se separa de la interpretación de Cayetano como él mismo advierte. A esta cuestión remite al tratar en su 1 p. de sí en el ángel hay amor natural. Con esta cita nos confirma la continuidad de su pensamiento en este punto. (Cf. 1 p., q. 60, a. 1,2).

287. 1-2ae, q. 10, a. 1: f. 98v.

do presente la diferencia indicada, que la voluntad se puede reducir a acto respecto a la especificación sin que por eso se la actúe respecto al ejercicio, cesan las dificultades que pone el Cardenal de Vio<sup>288</sup>.

Esta primera advertencia que hace aquí, siguiendo muy de cerca la letra de Sto. Tomás, es absolutamente básica para entender el pensamiento moliniano sobre la libertad. Ya que la "modalidad propia" de la voluntad humana se manifiesta únicamente en el ejercicio<sup>289</sup>.

La segunda "advertencia", a la que nos referimos, es que una actuación inicial por lo que se refiere a la especificación la tiene ya la voluntad *naturaliter*; por lo mismo "ex se", "ex natura sua".

aa) Esta advertencia nos interesa ahora porque ella nos indica la inclinación, el "apetito" *natural* de la voluntad<sup>290</sup>.

Molina, siguiendo el texto de Sto. Tomás, dice que la voluntad está determinada a tres cosas: al bien en común, al fin último y a lo que es propio del sujeto. No en todas ellas la "determinación" o inclinación natural tiene la misma necesidad o fuerza.

La voluntad está determinada en su especificación respecto al "bien en común" por razón de su inmaterialidad. Y podemos decir que con una absoluta necesidad, ya que la razón aducida por Molina es que "el bien común corresponde a su objeto adecuado". El fin último, o como precisa Dios claramente visto, nos manifiesta también la naturaleza de la voluntad humana. Respecto a él se da necesidad plena, tanto de especificación como de ejercicio, es decir, ni se puede querer otra cosa ni se puede dejar de quererle. Por lo que hace a nuestro propósito subrayemos la razón que da respecto a la necesidad de especificación. Nos dice: porque cubre todo el campo de su objeto. Es, pues, un caso concreto de la determinación propia de la voluntad racional. Las otras cosas, bienes del sujeto, en las que también se manifiesta cierta determinación de la voluntad, no tienen ya, nos dice Molina siguiendo a Cayetano, una necesidad tal que no se pueda dar lo contrario. La podríamos llamar una determi-

288. «Hæc illæra sic exposita cessant oblectiones Cayetani hoc loco. J.2æe, q. 9, a. 1: f. 84v.

289. Declinos únicamente en el sentido de que sólo actuando puede dar al acto la denominación de libre. La voluntad puede elegir entre dos «objetos» ya especificados informando con uno de ellos su propio acto. Para mayor explicación cf. el artículo sobre La Libertad.

290. J.3æe, q. 10, a. 1: f. 98r.



nación de segundo grado, o como nos dice, admixta con cierta libertad. Y la razón que implícitamente nos da al decirnos que puede ser superada "cuando se dan ciertos inconvenientes" por una decisión contraria, como el quitarse la vida para evitar ciertos males, es porque ya no corresponden plenamente a todo el objeto propio de la voluntad<sup>291</sup>.

b5) Junto a esta inclinación o determinación "primaria" se encuentran dos inclinaciones *secundarias*, que restringen el limitado campo que abre la tendencia al bien "en común" y darán la preferencia a unos objetos respecto a otros.

Estas inclinaciones naturales, por lo mismo "ex natura sua" son dos: la inclinación a lo "mío" y la inclinación a lo "mejor".

La inclinación a lo "mío" se explica por el hecho de ser la voluntad una potencia, cuyo ser accidental radica en un sujeto y recibe de éste la necesidad de apetecer lo que le conviene a él<sup>292</sup>. Inclinación que tiene su origen, en último término, en el hecho de ser una potencia particular que ha sido dada al sujeto para procurar el bien de todo el conjunto<sup>293</sup>. Pero esta tendencia a lo "mío" no se ha de entender preferentemente referida a lo propio de la misma voluntad, sino a lo propio del "supósito" en el que radica. Tal es el sentido que tienen a su entender los conocidos afetos: "amabile bonum unicuique autem proprium et amicabilia quae sunt ad alterum proveniunt ex amicabilibus quae sunt ad se"<sup>294</sup>. Y por lo mismo, se puede dar el caso que la inclinación de "querer" la acción de otra potencia sea más intensa que la que manifiesta respecto al propio "querer". Basta que esta acción aparezca como más necesaria o mejor para el sujeto, como es mejor para el bienaventurado —concluye— ver a Dios que amarlo, apetecerá más la visión, aunque sea acto del entendimiento; así como en este mundo apelece más el comer que el "querer" comer<sup>295</sup>. Este último ejemplo indica lo que luego gene-

291. I-2ae., q. 10, a. 1: ff. 97v-98r.

292. I-2ae., q. 10, a. 1: f. 98v.

293. I-2ae., q. 10, a. 1: f. 98r.

294. I-2ae., q. 10, a. 1: f. 98r.

295. Trata de demostrar siguiendo a Sto. Tomás, contra Escoto, que la beatitud en la gloria consiste esencialmente en el acto de entendimiento. Después de haber expuesto las razones en favor de esa sentencia refuta los argumentos que propone Escoto a favor de la suya. El tercero es el que citamos. En resumen, Escoto ha argüido así: En la patria el acto de amor es el que debe ser preferido entre todos los actos por los que nos unimos a Dios; luego la beatitud consiste más en el amor que en la

rallzará plenamente, que la inclinación a lo "mío" le puede provenir tanto de las facultades espirituales —el entendimiento— como de las sensibles. La razón es porque el sujeto humano está compuesto de estas como dos naturalezas<sup>296</sup>. Esta inclinación secundaria "a lo mío" delimita y coarta el objeto del querer. Es tan poderosa y predominante que, si el objeto no provoca y como despierta sus resonancias, no puede ser apetecido; pero al mismo tiempo ese como timbre del acto de querer no es sustantivo en sí mismo, sino que debe ser sustentado por la inclinación primaria al bien en común a fin de poder ser objeto de la voluntad<sup>297</sup>.

visión. La razón para probar el antecedente es: la voluntad ama más su acto que el de otra potencia. La respuesta dice: «Ad tertium negandum est antecedens, et ad probationem negandum est unamquamque potentiam plus appetere suam perfectionem quam alterius; cum enim voluntas non sit id quod appetit sed id quo suppositum appetit dataque sit supposito ut ea mediante appetat sibi convenientia, illud magis appetit quod convenientius fuerit supposito. Unde quia in patria melius erit supposito videre Deum quam amare, plus appetet voluntas visionem licet sit perfectio intellectus, quam amorem, qui est perfectio sibi propria; sicut voluntas in via plus appetit comestionem quam velle, quia comestio melior est supposito quam volitio ipsius, quae solum est bona propter comestionem et conservationem supposita. 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 3, art. 4: f. 32v.

296. «Ad rationem ergo pro prima conclusione D. Thomae [que la voluntad necesita hábitos] dicendum est, quod licet potentia ex sua inclinatione ad proprium obiectum sufficiat ad determinandum se ad actum non tamen superflue ponitur in ea habitus, quo melius et promptius determinetur, quia habitus operativus non ponitur ut potentia determinetur, sed ut promptius et facilius determinetur ut in superioribus est habitus. Peculiariter autem indiget voluntas habitu non obstante inclinatione ad bonum rationis, quia ex parte appetitus sensitivi inclinatur ad oppositum et quia suapte natura est libera et indifferens ad plura.

*Adverte praeterea* obiectum voluntatis non esse solum bonum secundum rationem, si per bonum secundum rationem intelligatur bonum consonum rectae rationi, sed esse bonum in communi per rationem apprehendendum sive consonum rectae rationi sive non; alias, nisi prius ratio erraret credendo esse consonum rectae rationi quod non est, non posset appetere bonum secundum sensum contrarium rectae rationi, quod tamen est contra experientiam; praeterea voluntas afficitur naturaliter ad bonum proprii suppositi sive sit bonum secundum sensum sive secundum intellectum». 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 56, a. 3, 4, 5 et 6: f. 103v.

297. «Adverte deinde [antes ha dicho que no tenemos inclinación especial hacia Dios y remite a su prueba tal como la ha dado en el Comentario a la 1<sup>a</sup> p. q. 2, art. 1<sup>a</sup>, d. 2. Nosotros lo tratamos al considerar el apetito natural de lo sobrenatural] voluntatem esse inclinationem ad bonum tanquam ad proprium obiectum, aliamen ex determinatione ad subiectum in quo est et a quo emanat, quodque per ipsam debet appetere quasi coartari et limitari ad bonum ad ipsummet appetentem quo modo spectatum; complantata enim est a Deo in natura rationali ut per eam natura rationalis appetat et diligit quae ad se spectat: atque hinc est quod Aristoteles [8.<sup>o</sup> Ethic., c. 2: Bekke, 1156] experientia ipsa aditus dixerit, amabile bonum unicuique autem proprium, id est, ad ipsum aliquo modo spectans,

cc) La inclinación a "lo mejor" está también enraizada en la naturaleza de la voluntad, pero no como facultad de un sujeto, sino por su carácter racional, es decir, por ser apetito racional. La posición moliniana respecto a este punto la debemos deducir de su contestación a un problema concreto, que tiene especial interés por determinar la rectitud natural del hombre. Se pregunta "utrum homo ex caritate debeat plus diligere Deum quam se ipsum"<sup>298</sup>. La respuesta le obliga a resolver la verdadera dificultad aquí incluida, que no es otra que la de determinar si el hombre está inclinado a amar más a Dios en virtud de la caridad natural que a sí mismo; ya que es cosa evidente que en virtud de la caridad sobrenatural amamos más a Dios que a nosotros mismos<sup>299</sup>. Su contestación afirmativa de que el hombre naturalmente se inclina a amar más a Dios que a sí mismo, robustecida con la autoridad en primer lugar de Sto. Tomás, no se funda en una inclinación en particular hacia ese objeto, Dios, sino en la que secundariamente se origina en ella de amar "lo mejor", y que como tal se lo presenta el entendimiento. Tal inclinación la posee la voluntad "secundum se spectata[m]", con lo cual la contrapone a las demás inclinaciones que le pueden provenir por pertenecer a un sujeto sometido al influjo de otras apetencias<sup>300</sup>. La inclinación primaria al bien en común que la voluntad tiene "secundum se" y que no se dirige en particular

appetibile ergo ab unoquoque est bonum ad ipsum aliquo modo spectans, et utrumque movet voluntatem, esse scilicet bonum et ad se aliquomodo pertinere neutrum autem movet sine altero». 2-2ae, q. 26, art. 3: f. 438v.

298. 2-2ae, q. 26, art. 3: f. 437v.

299. 2-2ae, q. 26, a. 3: f. 437r.

La razón que da ex: la caridad sobrenatural sólo se dirige a Dios como objeto formal adecuado.

300. «Ex his [ha explicado en qué sentido se puede decir que no tenemos inclinación a amar más a Dios, como decía el Altisidorense] facile erit intelligere in quo sensu vera sit opinio Divi Thomae et communis; intelligenda enim est quod homo secundum naturam rationalem, hoc est, voluntatem secundum se spectatam, inclinatur magis ad diligendum Deum dilectione naturali quam se ipsum, non per aliquam inclinationem quam habeat ad id in particulari, sed per inclinationem, quam voluntas habet secundum se ad appetendum in communi bonum oblatum per intellectum; haec enim secundario plus inclinatur ad diligendum quod in se est maius bonum ad nos spectans, et quod tale iudicatur secundum rectam rationem quam minus bonum et subinde plus inclinatur secundum se ad diligendum Deum infinitum bonum in se atque creatorem nostrum a quo nos et caetera omnia emanavimus, et a quo plus dependemus quam quaevis pars a quocumque toto in quo includatur, quam inclinatur ad diligendum nos ipsos». 2-2ae, q. 26, a. 3: f. 439v.

a ningún objeto, se contrae —como decía respecto a "lo mío"— por una inclinación secundaria a amar lo que es mejor en sí y que como tal es juzgado por el entendimiento<sup>301</sup>. De aquí que sea inmediato el paso a explicar que inclina a amar más a Dios<sup>302</sup>. Nótese que esta inclinación "natural" de la que ahora hablamos es distinta de la que puede aparecer en el acto "elícito" en el cual un mayor conocimiento de un determinado bien puede compensar el valor absoluto que éste tenga en sí<sup>303</sup>; lo cual explicará que de hecho nos amemos más a nosotros que a Dios, aunque "naturalmente" estemos inclinados a amarle más a Él, en cuanto realiza de hecho la máxima bondad. En esta inclinación "natural" secundaria no interviene otra apreciación, que la intelectual con la rectitud que da el que sea conforme a "la recta razón". Por lo mismo este "lo mejor" se da en orden objetivo y en el orden de lo honesto, ya que en éste es también "lo mejor", según razón<sup>304</sup>. Por lo cual esta inclinación natural a "lo mejor" se distingue de la inclinación a "lo mío", que inclina a otros bienes. Si ahora comparamos ambas inclinaciones secundarias tenemos que decir que Molina afirma que la inclinación a "lo mejor", por provenir de la espiritualidad, supera a la de "lo mío", y hasta se manifiesta más intensa en el acto, con tal que el "mayor bien" exceda suficientemente a la "mayor unión", como resulta ser el caso respecto a Dios.

Esta inclinación secundaria a lo mejor no es tan fuerte que por una parte prive de la libertad, como queda en estos mismos textos implícitamente indicado<sup>305</sup>, ni esta "actuación" innata es tan completa que justifique la carencia de hábitos en la voluntad a fin de poder obrar con facilidad rectamente. El parecer de Molina en este particular es más exigente que el de Sto. Tomás. La voluntad para poder practicar fácilmente la virtud necesita hábitos sobreenajidos a pesar de estas dos tendencias secundarias, y así los requiere aun respecto a las virtudes de templanza

301. I. c., 22ae, q. 26, art. 3.

302. 22ae, q. 26, a. 3.

303. 22ae, q. 26, s. 3; f. 439r.

304. En el adverte tertius (22ae, q. 26, a. 3; f. 439r) nótese cómo después de haber indicado la inclinación *secundum rectam rationem*, pasa al acto elícito. La inclinación a lo mejor no quita la libertad y el acto elícito podrá elegir entre los bienes que le son presentados por el entendimiento. La mayor unión o el mayor conocimiento le inclinará más a ellos.

305. Cfr. la precedente nota 300.

y fortaleza que afectan al mismo sujeto, no sólo respecto a la justicia, que se refiere a otros. Por lo menos, se ha de conceder que está más indeterminada que el mismo entendimiento que no es libre para dejar de consentir a la conclusión una vez penetrados los principios y la consecuencia<sup>306</sup>. Respecto a su inclinación a lo mejor —en el sentido indicado— como tiene la voluntad también las apetencias que le provienen de la concupiscencia, necesita de los hábitos virtuosos, que han de inclinarla a lo que es conforme con la razón, no únicamente a la entidad física del acto, como quería Escoto<sup>307</sup>. Sólo de esta manera ayudan a superar las inclinaciones, que dificultan la acomodación a lo que dicta la recta razón<sup>308</sup>.

b) Además de estas inclinaciones, que trata con cierta detención, encontramos otra indicada de paso. La trata al precisar la "inferioridad" de la voluntad respecto al entendimiento. No volverá a insistir en ella; pero a nuestro entender, completa perfectamente la manera moliniana de concebir la voluntad. Es la inclinación que posee esta facultad "ut res existat". Creemos que se ha de considerar como determinación o "inclinación" que posee la voluntad de manera *natural* para pasar a la actuación o ejercicio una vez determinada en cuanto a la especificación.

306. «Prima pars primae conclusionis [S. Tomás ha dicho que en orden al bien de la templanza y de la fortaleza no necesita hábito; Molina que también estas virtudes tienen su sujeto en la voluntad] quod scilicet per actus voluntatis circa quodcumque obiectum virtutis moralis comparetur habitus in voluntate probatur: 1.º quia intellectus sumpte natura non minus est inclinatio ad assentiendum vero, quam voluntas ad appetendum bonum rationis; sed in intellectu non solum per assensum conclusionum comparatur habitus scientiae quo melius inclinatur et determinatur, sed etiam per assensum principiorum ad quae habet immediatius inclinationem naturalem ut q. 51, art. 1.º de mente D. Thomae visum est; ergo in voluntate per quemcumque actum circa bonum rationis comparabitur habitus, quo melius inclinatur et deter [191v] minetur. 1-2ae, q. 56, art. 3, 4, 5, 6: f. 191.

307. La segunda dificultad que opone es un argumento *ad hominem*: también la justicia redundo en bien del sujeto. Por lo tanto, tampoco necesitaría hábito. La tercera: la intemperancia se produce en la voluntad; luego también la virtud opuesta a este vicio. Cuarta, el objeto de la virtud es el bien honesto; esta clase de bien no puede ser sino objeto de la voluntad; luego las virtudes morales todas están en la voluntad como en su sujeto. Y, por último, *quæsto*: «antequam virtus temperantiae aut fortitudinis sit comparata, voluntas ex una parte inclinatur ad assequendum iudicium rationis et ex alia ad sequendum appetitum sensitivum sentisque difficultatem sequendo iudicium rationis posthabito appetitu sensitivo: ergo, indiget habitu superaddito virtutis, quo habilitetur ad prompte [operandum] secundum iudicium rationis...». 1-2ae, q. 56, arts. 3, 4, 5, 6: f. 192v.

308. 1-2ae, q. 55, art. 1: f. 187v. Cfr. *SCOTUM in I [Ad sententias]*, d. 17, q. 1.

La inclinación primaria al "bien en común" corresponde perfectamente a la especificación que el entendimiento dará a los actos de voluntad; las otras dos secundarias, a lo "mío" y a "lo mejor", quedan limitadas dentro de este mismo campo de la especificación, que es la condición indispensable para que la misma voluntad pase luego a la ejecución o ejercicio del acto, ya que la concreción y determinación que el acto real supone exige una completa "especificación" del objeto correspondiente. Si consideramos, pues, los "requisitos" de parte de la especificación para constituir a esta potencia en acto primero quedan éstos explicados, *de parte de la potencia volitiva*, por estas tendencias innatas primaria y secundarias de la misma. Pero la "actuación" es algo más y ulterior que requiere también alguna inclinación "natural", que provenga de la estructura de la misma facultad<sup>309</sup>. Esta es precisamente la que indica incidentalmente, como decimos, al tratar de la superioridad del entendimiento. La voluntad tiene "inclinación a que la cosa exista". Presentemos el texto y analicemos sus palabras. El texto es de la 1-2ae, q. 9, a. 4, que dice:

"Et confirmatur ratione D. Thomae 1 p., q. 82, a. 3 quia illa potentia est praestantior cuius obiectum est simplicius et abstractius objecto voluntatis; nam intellectus percipit essentias rerum etiam ipsius boni abstrahendo ab existentia, voluntas vero nihil appetit nisi in ordine ad existentiam ut sanitatem ut existat, honorem ut existat, etc.; ergo intellectus est praestantior voluntate"<sup>310</sup>.

El intento de este fragmento es claro. Desea probar la superioridad del entendimiento sobre la voluntad tomando como término de comparación el modo de "captar" su objeto ambas potencias. Para este fin se vale de la autoridad de Sto. Tomás que sigue de cerca el pensamiento del Estagirita.

Para el análisis del texto se ha de notar que en el lugar que cita de la Suma se encuentre también un argumento, que en su primer aspecto puede parecer que coincide con la "inclinación

309. La voluntad como potencia que es, si bien ha de recibir la actuación del sujeto, participa también ella en la actuación. Y de lo que es oper se debe proceder lo que anon per se inote (1-2ae, q. 10, a. 1: f. 98r).

310. 1-2ae, q. 9, a. 4: f. 35r.

ción" de que aquí nos habla Molina. Esto puede engendrar confusión. Advértase, por lo tanto, que del pensamiento de Sto. Tomás en el cuerpo del artículo utiliza la primera parte en la que indica que el objeto del entendimiento es más perfecto, por ser más abstracto, que el de la voluntad; no el que a continuación aduce para conceder que en algún sentido esta potencia, la voluntad, se puede considerar superior respecto a determinados objetos. Tal consideración sería para su objetivo impertinente. Para que la razón que aquí presenta tenga fuerza convincente se ha de suponer que se puede captar de parte del entendimiento la esencia sin la existencia y que la voluntad *no puede* hacer tal separación<sup>311</sup>. Por lo mismo, la voluntad tiene un objeto menos simple y menos abstracto y, en consecuencia, es más imperfecta que el entendimiento. Este "no poder" debe tener su razón de ser en la misma estructura de la voluntad que al apetecer algo ha de juntar, de algún modo el objeto —esencia— con su existencia. Cuando el objeto presentado por el entendimiento "no existe" como en los ejemplos elegidos —salud u honor— es el momento propicio para sorprender en el acto lo que la voluntad "pone" originado por su estructura propia. En tales actos aparece —nos dice— la tendencia a que el objeto exista<sup>312</sup>. Por último, nótese que esa menor perfección o abstracción en la manera de captar su objeto no impide que la voluntad sea potencia más universal que el mismo entendimiento respecto a la clase de bienes a los que está inclinada<sup>313</sup>.

§ 3. La consideración del "objeto formal" y de las tendencias naturales de la voluntad, en sus diversos aspectos, ilumina la solución que adopta Molina respecto a los actos de la voluntad.

311. q. 3, a. 4, d. 1-d. 2; 1 p. q. 4, a. 1, d. 2: pp. 60-61.

312. Entendemos que esta inclinación es diversa de la que caracteriza al deseo, que es un acto entre los que puede poner la voluntad. El "ut existat" creemos que se ha de entender como tendencia a poner el acto. La afirmación de Sto. Tomás (1 p., q. 82, a. 3) de que la voluntad se inclina a la cosa «prout in se est», creemos que es diversa de lo aquí afirmado por Molina, si no se entiende en el sentido restringido, de que la voluntad añade siempre «la existencia». La razón es porque, según Molina, la tendencia queda limitada por la razón «sub qua» propia de la potencia.

313. 2<sup>da</sup> q. 1, a. 2: ff. 14v-15r.

El *querer* de la voluntad tiene por único objeto el bien, sea éste real o aparente, de suerte que la voluntad no puede dirigir su acto —contra lo que decía Ockam— hacia el mal, bajo la razón de mal<sup>314</sup>. El mal en el sentido de inconveniente será el objeto del "no querer", cuyo fundamento el mal transcendente por ser 'no-ser' debe estar en alguna entidad<sup>315</sup>. El entendimiento para presentar a la voluntad el bien, que pueda ser su objeto y, por lo mismo, que ejerza la razón de fin, no necesita formular el juicio: esto es bueno para mí; es suficiente que forme una noticia simple, que presente un objeto que contenga cierta bondad<sup>316</sup>. La razón más eficaz que aduce es la de que la tal noticia presenta el objeto adecuado de la voluntad. Por lo mismo ésta puede obrar<sup>317</sup>. Esta misma razón la repite para probar su segunda conclusión de que no se necesita tampoco el dictamen práctico por el que se juzga que se debe obrar y así llega a proponer su tercera conclusión, que reconoce ser contra la opinión de muchos, que aunque exista el dictamen o juicio de la razón de que alguna cosa no se ha de hacer, puede con todo la voluntad quererlo<sup>318</sup>. Basta para ello que exista también otro juicio que manifieste la bondad del mismo objeto bajo otro aspecto. La voluntad podrá elegir entre ambos. La prueba que aduce y la refutación de las dificultades demuestran la importancia que da a esta tercera conclusión que la considera indispensable para salvar la libertad que la voluntad humana tiene de manera formal<sup>319</sup>. Se ha de advertir que para que el dictamen de razón no induzca forzosamente a obrar se ha de considerar antes de tener la decisión de la voluntad. Nótese que no se necesita el juicio deliberativo cuando no se trata de acto libre, para éste sí que lo reclama; si bien no es preciso que se realice durando cierto tiempo, en determinadas circunstancias puede ser instantáneo<sup>320</sup>.

314. *1-2ae*, q. 8, a. 1: f. 77v. Y también en *1 p.* q. 5, disp. única: p. 65 b F.

315. *1 p.*, q. 5, d. única: p. 64 b E.

316. *1-2ae*, q. 8, a. 1: f. 88v.

317. *1-2ae*, q. 8, a. 1: f. 89r.

318. *1-2ae*, q. 8, a. 1: 89v.

319. *1-2ae*, q. 9, a. 1: f. 89v.

320. Cfr. etiam *1-2ae*, q. 1, a. 1: f. 3r. «Alli tres gradus [además del espontáneo] sunt a voluntate praevis cognitione intellectiva [...] postremus est quando est a voluntate deliberata, quo pacto voluntarium elicitur quod est a libero arbitrio qua talis atque hic gradus est 2.º assignatus hoc loco a D. Thoma et praecipuus in hac materia, qui cernitur in actibus humanis et a quo habent ut sint digni laude vel vituperio et quod homo dicatur demeritis suarum actionum. *1-2ae*, q. 6, a. 2: f. 60r.



a) Especial problemática tiene el "objeto" que ha de aparecer en el primer acto de la voluntad y la cuestión en qué sentido el último fin es siempre objeto del acto volitivo elicito.

Su contestación, en perfecta consonancia con cuanto hemos indicado, se inclina, como a sentencia más probable, a la de que el primer acto de nuestra voluntad no es siempre respecto al último fin —a felicidad— en común<sup>321</sup>. Concede que la opinión de Santo Tomás es probable, pero le persuaden las razones de que no se tiene experiencia de empezar por tal fin "simpliciter", ni la bondad que tienen otros objetos —por ejemplo, la vida, la ciencia— que son últimos fines en algún género, depende del conocimiento de un ulterior fin; y por último, lo prueba con la paridad que se puede poner con el modo de conocer del entendimiento, que no necesita necesariamente empezar por el principio más universalísimo para conocer ciertas verdades<sup>322</sup>.

b) Admite contra Escoto que todo cuanto queremos "actu elicito" lo queremos por el último fin, entendiéndolo el "querer" como *habitual*, no ya *actual* o *virtual* como Sto. Tomás. Molina amplía aún más el sentido de esta ordenación cuando nos dice que hay una cuarta manera de estar ordenado al último fin, es decir, en virtud de la "Causa prima". Por lo tanto, no siempre "ex directione ipsius agentis"<sup>323</sup>. Afirmación que incluye el que entienda "último fin" —la visión beatífica— no "pro adeptione rei", sino "pro re adeptae". Se aparta, por lo tanto de Escoto, para seguir la sentencia de Sto. Tomás, que reconoce estar avalorada por la autoridad de San Agustín y otros, interpretándola de la manera que acabamos de indicar<sup>324</sup>. Consecuentemente, admite que también el pecado, materialmente considerado, lo apetece el hombre por el "último fin", en cuanto lo apetece por un "bien" y todo "bien" nos dice, repitiendo la razón aducida por Sto. Tomás, es "principio e incoación del bien último", Dios, quien ha dirigido a sí todo cuanto existe<sup>325</sup>.

En un orden, pues, de naturaleza las acciones todas estarían dirigidas a la felicidad en su causa, es decir, a Dios.

321. «Opinio D. Thomae probabilis est sed certe opposita nihil videtur probabiliora. I-2ae, q. 1, a. 6: f. 21v.

322. I-2ae, q. 1, a. 6: f. 21v.

323. I-2ae, q. 1, a. 6: f. 21v.

324. I-2ae, q. 1, a. 6. f. 20r.

325. I-2ae, q. 1, a. 6: f. 23r.

II. Las tendencias de la voluntad que brotan de su misma estructura, como hemos estudiado, son naturales y necesarias y, presentado un determinado objeto, la actúan. Pero no bastan para constituir a esta potencia, plenamente, en "acto primero". Por lo demás, sólo cuando está en él podrá obrar según su manera propia y específica. Molina ha de admitir, por lo tanto, otras causas y la interacción entre ellas, que la "muevan" y por lo mismo la sitúen plenamente en esa disposición que la permita actuar.

Estas causas las podemos reducir a dos: las causas segundas (§ 1), el entendimiento y del sujeto en el que radica la voluntad misma<sup>326</sup> y la causa primera (§ 2), Dios.

§ 1 De las causas segundas el entendimiento es la que desempeña el papel más relevante.

a) Pues el entendimiento no sólo presenta el objeto, sino que ejerce sobre la voluntad una causalidad eficiente y, por lo mismo, convierte al "objeto" en forma y actuador de esta potencia<sup>327</sup>. Esta acción del entendimiento es inseparable de la "especificación", que recibirá el acto de voluntad<sup>328</sup>; pero es también algo más. Actualiza la voluntad también para el "ejercicio", aunque tal actuación no se realice necesariamente por un solo acto. Hay, pues, también y frecuentemente una intervención de la voluntad misma sobre el entendimiento, de suerte que existe una interacción mutua antes de llegar a la elección, en donde, plenamente colocada la voluntad en "acto primo" podrá manifestar su libertad<sup>329</sup>. Ni esa interacción se detiene en la elección. Continúa hasta llegar al "usum" de la potencia respecto al acto imperado por la voluntad. De suerte que, según Molina, se establece un orden entre los actos del entendimiento y voluntad hasta llegar al "ejercicio" de la misma: conocimiento del fin, volición simple, intención, consejo, consentimiento, elección. Hace notar que suprime la fruición imperfecta del fin antes de la intención, porque cree que pertenece a ella como esperanza que es imperfecta; y antes del consejo, el uso del entendimiento que aconseja<sup>330</sup>.

326. El sentido que damos aquí a «voluntad misma» es de facultad movida por el sujeto.

327. I-2, q. 9, a. 1. En todo este artículo 1.º discutí esa causalidad eficiente y la acepto por la razón principal de estar la voluntad en «potencia» respecto al acto «primo».

328. Véase lo dicho en la p. 717 de nuestro artículo citado en la nota 330.

329. 1-2ae, q. 13, a. 6: ff. 111r-112r. Cfr. IV. Libertad.

330. 1-2ae, q. 17, a. 9: f. 120r.

Hasta aquí la "actuación" del entendimiento y su interacción con la voluntad. Veamos ahora lo específico de la voluntad misma, o mejor, del sujeto por medio de la voluntad.

b) Primero en forma negativa. Para que la voluntad pueda suspender su volición respecto a lo que ha de elegir basta que lo "elegible" no sea tan gran bien que la arrastre irresistiblemente al acto<sup>331</sup>. A la acción propia de la voluntad que pone su acto la llama "determinación". Da a este término el sentido exclusivo de hacer pasar la potencia, constituida ya en acto primero, al segundo, es decir, la "determinación" es lo propio y exclusivo que en la producción del acto humano se atribuye a la voluntad<sup>332</sup>. Como indicamos, Molina tiene muy presente que la voluntad, por ser una potencia accidental del alma, interviene en la determinación como principio "quo". El sujeto es quien, mediante la voluntad, pone el acto de querer o no querer.

Otras causas segundas, si influyen, lo hacen mediante el entendimiento o como constitutivas del sujeto; pues no pueden ejercer una acción directa sobre la potencia espiritual que es la voluntad humana.

§ 2. Dicho esto nos queda por considerar la intervención de la causa primera, Dios. Se debe tratar aquí de esta acción de Dios y no al exponer la libertad misma —allí como "concausa" simul determinante— porque para Molina, si es acción en la potencia para constituir la en "acto primo", necesariamente tiene una prioridad respecto al acto, que no le sirve para explicar la producción de éste.

Molina trata con detención este problema de la acción de Dios sobre la voluntad humana, en tres pasajes diversos de sus obras: en su Comentario a la Prima-Secundae, q. 9, primero (a) al explicar el artículo 4.º; luego (b) en el artículo 6.º de la misma cuestión y, por último, (c) en su Concordia en las disputaciones 26 a 30, ampliamente y con motivo del concurso universal.

Aunque se puede percibir un cierto cambio en las expresiones que usa en estos distintos pasajes y por este motivo consideramos sus enseñanzas agrupándolas en tres distintos pasajes (a, b y c), la conclusión final a la que llega es idéntica en todos ellos: no ve la necesidad de tal moción de Dios.

331. 1-2ae, q. 13, a. 6: I. 111v. Cfr. IV. Libertad.

332. Cfr. IV. Libertad.

Podemos plantear con precisión el problema presentando el resumen que hace en sus explicaciones de etase del pensamiento de Sto. Tomás respecto a los artículos 3.º y 4.º de la q. 9, 1-2ae de la Summa.

"Dos son las conclusiones —nos dice— en estos dos artículos; la primera es que la voluntad se mueve a sí misma respecto a la volición de lo que es para el fin". Y poco después, aducida la razón que prueba esta primera conclusión, añade; "La segunda es que la voluntad para la volición del fin es movida, además del objeto por un principio exterior, por lo que respecta a su ejercicio, es decir, por Dios que ha generado y creado el alma y la voluntad"<sup>333</sup>.

La primera conclusión del Sto. Doctor que la voluntad cuando quiere el fin está ya plenamente constituida en "acto primero" respecto a los medios y, por lo mismo, no necesita ulterior moción para actuarse a sí misma, no le ofrece dificultad alguna. Por el contrario, la segunda conclusión le sobra. No ve cómo pueda afirmar Sto. Tomás que el "generante", como principio exterior, ha de mover la voluntad para ponerla en ejercicio respecto al fin.

Ante esta afirmación queda perplejo, diríamos, desconcertado. Este mismo no "ver" el significado de las palabras de Sto. Tomás le hace dedicar su primer "adverte" en el siguiente artículo 6.º a hacer notar, con palabras que indican cierto desagrado que "Sto. Tomás persiste en atribuir al generante el acto de la voluntad respecto al fin"<sup>334</sup>. Y esa misma perplejidad, ese no ver,

333. «Utrum voluntas moveat se ipsam. Duae sunt conclusiones in his duobus articulis: prior est voluntas movet se ipsam ad volitionem eorum quae sunt ad finem et hanc probat, quia sicut intellectus ex notitia principiorum reducit se effective ad actum scientiae conclusionis, ita voluntas ex volitione finis, qui se habet ut principium in agibilibus consulendo de mediis reducit se effective ad volitionem eorum quae sunt ad finem. Posterior est voluntas ad volitionem finis movetur praeter obiectum, ab aliquo exteriori principio quoad exercitium actus; nimirum a generante Deo et creante animam et voluntatem». 1-2ae, q. 9, art. 3, 4: f. 94r.

334. En el manuscrito están subrayadas estas líneas: "Adverte circa hunc articulum persistere D. Thomam quod motum voluntatis circa finem tribuendus sit generanti. Y en nota al margen se dice: «vide quae circa hoc dicitur articulo 4º huius quaestionis. Illa enim secundum opinionem Scoti quae ibi ponitur videtur vera: nimirum quod motus voluntatis non sit tribuendus Deo». El texto prosigue: «Adverte deinde conclusionem intelligendam esse de motibus voluntatis ea praecisa ratione, qua emanat effective a voluntate, nam simul etiam potest provenire effective ab habitu et

lo repetirá con lealtad o con "ingenuidad", como él dice, en su *Concordia*<sup>335</sup>.

Teniendo presente el punto concreto del problema, se trata de la actuación de la voluntad "quoad exercitium" respecto al fin y que se acepta que la voluntad sin ulterior influjo de causa exterior puede actuarse, querido éste, respecto a los medios, subrayemos dos cosas antes de entrar en la consideración y estudio de los mismos textos molinianos.

Primera, que aquí trata de los actos "naturales" de la voluntad, no de los "sobrenaturales" o los que corresponden al orden de la gracia.

Segunda, que Molina acepta, contra lo que pudiera pensarse, que la voluntad respecto a la volición de un determinado fin está en potencia y que por lo mismo la voluntad debe ser actualizada por un agente en acto según el principio aristotélico que aquí repite lo mismo que Sto. Tomás.

a) Teniendo esto presente, pasemos al análisis del primer texto, las explicaciones de clase que da el Conquense al comentar el artículo 4.º del lugar citado.

A la afirmación de Sto. Tomás, que hay que "atribuir" al generante la acción de la voluntad respecto al fin, opone Molina cuatro argumentos. Por medio de ellos, que son —a nuestro entender— un esfuerzo de interpretación, podemos comprender cómo concibe la constitución de la voluntad en "actu primo".

En el primer argumento rechaza la "moción" externa del generante por innecesaria. Porque —dice— aunque se aceptase ésta, se tiene que conceder que la voluntad concurre "effective et immediate" a la volición de ese determinado fin<sup>336</sup>.

notitia obiecti sicut actus intellectus, qui emanat effective ab specie intelligibili et habitu tribuitur a D. Thoma, 1.º p., q. 105, a. 3.º, Deo sicut actus voluntatis hic et ibidem art. 4.º tribuitur Deo. 1.2ae, q. 9, art. 6.º f. 97r.

335. *Concordia*, p. 164, 29 y p. 165, 10.

336. «Moveor autem [dice después de afirmar que muchos disienten de Sto. Tomás en este punto y entre ellos Escoto] primo: esto motus ille tribuendus esset generanti, generans non causaret illum nisi mediante anima et voluntate a se productis sine aliquo alio influxu; ut generans non causat descensum lapidis nisi mediante forma substantiali lapidis et mediante gravitate a se productis: ergo, adhuc voluntas concurreret effective et immediate ad volitionem finis, neque per hoc vitatur eadem secundum idem movere se ipsum immediate» nisi dicendo: cum voluntate, quae est instrumentum animae aut generantis concurrere etiam immediate non illam obiecti. Aristoteles enim 7 et 8 Physicorum negat eadem secundum idem posse esse simul agens et passiens [sic] totale immediate. 1.2ae, q. 9, a. 4.º f. 94r.

En el segundo recurre a la autoridad del Estagirita a quien Santo Tomás hace referencia. Aristóteles no *atribuye* al "generante" la acción de los seres vivos cuando actúan en su disposición natural; ya que éstos son el "agente principal de sus actos vitales"<sup>337</sup>.

El tercer argumento considera un aspecto más propio de la voluntad humana. Los actos que pone libremente en las acciones buenas se le *atribuyen* a ella, ya que es libre en el ejercicio de su volición del fin<sup>338</sup>.

El cuarto dice la misma relación respecto a la acción libre, pero cuando la acción es mala. De darse esa "moción" se tendría que *atribuir* también a Dios el pecado, cosa que ni Sto. Tomás admite ni es admisible<sup>339</sup>.

aa) Estos cuatro argumentos se agrupan de dos en dos. Consideremos el primer grupo. En los dos primeros está latente un presupuesto; es como indicamos una posible interpretación de Santo Tomás. El agente externo, o generante, pues de él se trata, no movería o actuaría la voluntad de otra manera que por la forma natural, que él ha concedido y que se identifica con la misma potencia<sup>340</sup>. Y con este presupuesto concluye que no se ha de *atribuir* la acción de la voluntad al "generante", es decir, a Dios.

337. «Secundo, quia Aristoteles non tribuit operationes viventium quae talia sunt, generanti: ut sentire, intelligere, loco moveri motu animali, generare et nutrire non tribuit generanti nisi forte aliquando per nutritionem reduceret se vivens ad suam naturalem dispositionem, octavo enim Physicorum hoc constituit discrimen inter viventia et non viventia quod viventia moventur ab intrinseco suis motibus naturalibus tanquam ab agente principali, non viventia vero ab extrinseco imo [95r] neque operationes non viventium tribuit generanti nisi quando illis mediantibus perducunt se ad suam naturalem dispositionem, ut calefactio, quae ignis calefacit aquam non tribuit generanti. Sed volitio finis est operatio vitalis et emanat a vivente existente in sua naturali dispositione: ergo non tribuitur generanti». 1-2ae, q. 9, art. 4: ff. 94v-95r.

338. «Tertio quia volitio finis est libera saltem quoad exercitium et in ea potest cerni meritum ut fatetur D. Thomas. Ergo, tribuitur ipsi viventi cuius est mereri». 1-2ae, q. 9, a. 4: f. 95 r.

339. «Quarto, quia vel nomine volitionis finis intelligit solam volitionem ultimi finis simpliciter vel ultimi finis in aliquo genere; non ultimi finis simpliciter quia non necesse est illum esse primum omnium ut probatum est q. 1<sup>a</sup>, art. 6<sup>o</sup>, neque ultimi finis in aliquo genere, quia si quis appetat delectationem aliquam propter se, quae repugnet rectae rationi illa erit peccatum et tribuetur Deo quod negat D. Thomas. Ergo volitio finis non tribuitur generanti». 1-2ae, q. 9, a. 4: f. 95r.

340. Se hizo famosa la discusión que suscitó el P. J. STUEBLER S. I. con su artículo en Zeitschrift für Katholische Theologie (1924) 146-163, sobre la doctrina de la predeterminación y S. Tomás, que junto con su obra:

La formulación del primer argumento no es demasiado afortunada. Tal vez porque en forma "pregnans" incluye en él todo cuanto se explicita en los otros.

Para aclararlo es bueno observar que Molina acepta un hecho, invoca un principio y se guía por un presupuesto latente.

El hecho, que se acepta y está implícito en las palabras de Santo Tomás, es: la voluntad, cuando no está en "acto", cuando no quiere un determinado fin, está en potencia y debe ser actuada. Se necesita, pues, recurrir a un ser que la mueva y ponga en acto.

*Doctrina D. Thomas Aquinatis de Deo operante* provocan una serie de réplicas y contraréplicas a la que se suman los nombres de los profesores más famosos del campo católico de aquel tiempo. De los artículos del P. Stufler y que en algún modo nos interesan de manera más directa, son el que publica en la mencionada revista en 1923 con el título: *Der heilige Thomas und das Axiom: Omne quod movetur ab alio movetur* (pp. 146-163); el de 1925 *Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem heiligen Thomas* (pp. 62-86, especialmente 65-76) y el de 1927, *Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre* (pp. 329-369, especialmente 350-359). Al margen de estos artículos, pero relacionados con ellos por el tema, destacan por su peculiar manera de presentar las relaciones entre gracia y concurso humano las *Nuevas observaciones*, del R. P. MARIN-SOLA, O. P. (*Ciencia Tomista*, 33 (1926) 321-397. Interesante, sobre todo la solución, que da a las dificultades que le proponen los del campo tomista en donde él quiere permanecer con plena fidelidad. *Cienc. Tom.* 32 (1925) 5-54; (1926) 5-74. Artículos posteriores al citado del P. Stufler y que continúan todavía la discusión es el del Dr. D. BÖHMERT, *Der hl. Thomas und P. Stufler*, *Divus Thomas* (F.) (1928), 45-73. Sostiene, como lo había hecho en otros anteriores, la posición contraria al P. Stufler. DOM J. GAZER O. S. B. *Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit*, *Divus Thomas* 14 (1936) 237-242. Es de interés para estudiar quizá el influjo de la mentalidad moliniana ver cómo describe el concurso simultáneo (pp. 240-241) que eso sí presupone la divina premoción «*Verherbewegung*».

G. M. MANSER, O. P., *Das Wesen der Thomismus*, Freiburg in Schweiz (1949). Dedicada a nuestro problema principalmente las pp. 603-625. En esta obra, en la que a pesar de su equilibrio fundamental se nota con todo que piensa en adversarios, se encuentra selecta indicación bibliográfica, páginas 604 y 606.

Toda esta larga nota se justifica por el papel preponderante que juega la concepción del molinismo, en cuantos se colocan frente a la concepción del P. Stufler.

Por nuestra cuenta, decimos que por lo que se refiere a la exégesis de los textos de Sto. Tomás, en concreto de los artículos que nos ocupan, Molina, como creemos probar, no hubiese aceptado la interpretación que les da el R. P. Stufler que, por lo demás, no se basa en ellos solamente.

Molina, admite que Dios —según Santo Tomás— «excita» con influjo transcendente la voluntad, como en la 1ª p., q. 106, art. 3.º reclamaba el mismo influjo para el entendimiento. En lo que discreparía de los de la otra opinión es en que este influjo —según Sto. Tomás— fuese «determinado» a algo más que al «fin» de la voluntad en cuanto tal. Porque para él, Sto. Tomás insiste en que con este influjo mueve como Primer Motor y con moción universal y de ahí que no se le deba «atribuir» el acto concreto, según su manera de entenderlo.

El principio metafísico al que recurre es: "*Idem secundum idem non posse movere se ipsum immediate*" que refuerza con la autoridad del Estagirita.

Hasta aquí todo parece ir contra la posición que adopta Molina y parece reclamar la "moción externa" del generante. Pero dado que es incuestionable que en su argumentación considera que el principio invocado le favorece, es indispensable formular el presupuesto que condiciona y guía su discurso. Lo podemos enunciar así: el agente que concurre "*effective et immediate*" a la producción de un efecto posee en sí mismo la compleción que le coloca plenamente en acto primo. Del presupuesto así formulado lo que queda más latente —creemos se convendrá en ello— es precisamente esa "compleción" del agente natural. En primer lugar, porque parece que va contra lo que indicábamos que acepta en el hecho de que la "voluntad" está en "potencia". Pero precisamente esta aparente dificultad nos da la pista para la solución. Para Molina, la "voluntad", aun siendo facultad activa, está en "potencia"; debe ser actuada. Lo es por medio de la "noticia del objeto" y la acción del "sujeto" que la utiliza como medio para producir la acción "*efficienter et immediate*". El sujeto, con todos los elementos del orden natural que intervienen, es lo que considera agente completo. Una acción externa, proveniente del generante, que recayese sobre la voluntad, como potencia que es, sólo podría intensificar su calidad de potencia activa, es decir, aumentaría su fuerza, pero no la pondría en "acto primo" y, por lo mismo, como dice, "no se evitaría *idem secundum idem movere se ipsum immediate*" a no ser que, nótese esta salvedad que hace, conjuntamente con la noticia del objeto, la utilizase como "instrumento" como lo hace su propio sujeto. Si esa moción externa la constituyese en "agens totale", no podría ser "instrumento" del sujeto ni recibir de éste la actuación que exige el que la acción sea "*efficienter et immediate*" suya. Que Molina considere el agente natural "completo" nos parece que queda claro en el ejemplo que aduce de la piedra. Para que ésta esté en "actu primo" de caer, no se requiere otra cosa a su juicio que "la forma sustancial de la piedra y la gravedad"<sup>341</sup>.

341. Nótese, por lo tanto, que la posición moliniana es diversa a la adoptada por Suárez en su crítica al principio "*omne quod movetur ab alio movetur*". (*Disp. Metaphys.*, 28, s. 1, n. 7).

En los dos ejemplos que aduce el Eximio, para decir que no está bas-



bb) Para apreciar la fuerza y valor de toda esta argumentación debemos precisar el significado que tiene para Molina la palabra "atribuir" que se repite con tanta frecuencia en estos argumentos.

Es claro, por el contexto, que tiene una conexión con la causalidad. De manera que el negar que se haya de atribuir la acción a un agente es lo mismo que negar que sea "causa"; causa con determinadas condiciones. Sería exorbitar las consecuencias del texto querer hacerle decir que porque no se atribuye la acción al generante, a Dios, se niega al creador una cierta participación en la misma. Se le niega la atribución porque no es causa inmediata y eficiente del acto. Para que una acción se atribuya o denomine —el equivalente usado muchas veces— se requiere que sea causa eficiente de la misma<sup>20</sup>, con "inmediatez" de influjo.

tante probado el principio: «omne quod movetur...», el de la voluntad que se mueve a sí misma y el del agua que se reduce «ad pristinam frigiditatem», existe según el pensar moliniano una notable diversidad. En el segundo caso, el agua está «en acto» reduciéndose a su pristina frialdad, pero es vencida en su acción por la acción del calor del fuego. Cuando cese esa fuerza mayor se manifestará la acción propia de la forma del agua —piénsese siempre con la mentalidad de los autores de que hablamos— y así la frialdad que alcanza se puede atribuir, hablando como Aristóteles, es decir, con rigor filosófico, al generante que le ha dado la forma. Y no se necesita para «atribuirle» la acción una excitación transeúnte; lo está ya. (Cfr. Concordia, q. 23, a. 4, 5, d. 1, m. 10: p. 537, 27-36). Por el contrario, en el caso de la voluntad no hay «violencia». Por lo mismo, está en potencia —no en acto primo— si no se la considera junto con su sujeto— para la producción de acción. Debe ser en cuanto potencia «excitada», «actuada», «movida». No puede serlo por ella sola. Esto lo concede Molina a Aristóteles y a Sto. Tomás. Por lo tanto, se requiere la acción de «otros», aunque intervenga también su acción misma. Con lo cual la interpretación, que Molina hace de S. Tomás y su mismo pensamiento, discreparía de la afirmación del P. Fuetscher, quien dice: «Thomas leugnet nämlich nicht nur die *praemotio physica*, sondern gibt auch auf die Kernfrage: ob eine aktive Potenz von selbst in den Akt übergehen könne, eine bejahende Antwort» [*Akt und Potenz*, Innsbruck, 1933, p. 317]. Esto, claro está, si entiende el *von selbst* —como parece por el contexto pp. 318-320— el de por sólo la misma potencia.

342. Para probar lo que pretendemos nos parece útil aducir este pasaje de la Concordia atendiendo principalmente a la terminología del mismo. Habla de cómo se ha de justificar la acción de Dios en el acto de pecado. Ha expuesto su sentencia del concurso «indiferentes». Contra ella opone tres dificultades. En la tercera, arguye así:

«Tertio. Hic concursus Dei est causa totius entitatis quae cernitur in effectu, ut omnes admittunt, etiam illius per quam effectus ille est talis specie et numero. Ergo effectus non solum a causa secunda, sed etiam a concursu generali Dei habet, quod sit talis, et consequenter nihil est, cur Deo concurrenti ad eum effectum concursu generali non tribuatur id quod sequitur hunc effectum quatenus talis est: Concordia, q. 14, art. 13, disp. 32: p. 201, 12. A lo cual responde: «Ad tertium dicendum est aliud esse effectum habere a Deo influente per concursum universalem etiam illud

Cómo lo demuestra el que emplea el calificativo de "mediate" para denominar al "generante", a quien no se le atribuye la acción y, en cambio, el de "immediate" a la voluntad.

En consecuencia, el que sea el "generante" causa de la voluntad y de su inclinación natural no basta para atribuirle la acción de éste.

cc) Por lo que se refiere al segundo argumento empleado por Molina, cuyo contenido resulta claro, nos parece digno de notarse el que, apoyándose en la autoridad del Estagirita, nos diga que los vivientes son "agente principal" de sus acciones. Esta "principalidad" es la causa por la que se descarta al generante como sujeto de atribución. Corresponde —a nuestro entender— a lo que indicábamos en el presupuesto latente, de que el sujeto natural está "completo" en su orden.

Por lo mismo, el "generante" en cuanto tal no es agente principal de la acción. Esta es la hipótesis con que discurre Molina en estos dos primeros argumentos.

Pero se puede hacer otra, es decir, que las palabras de Santo Tomás tengan el sentido de que el "generante" interviene con "aliquo alio influxu". En tal caso, el "generante" ya no actúa en cuanto tal sino que se puede considerar que sea agente "imediato" y "principal" del efecto. Pero entonces Molina encuentra otras dificultades, que considera en los argumentos 3.º y 4.º.

dd) Lo primero que llama la atención en su formulación externa, comparándola con la del primer argumento, es que brilla en él una mayor claridad. Se formulan con entera nitidez. En ambos se apoya en las exigencias, que exige la acción meritoria

quod est talis tanquam a causa partiali et aliud; ex influxu Dei provenire, quod sit talis. Primum concedimus, secundum vero negamus. [...]. Est enim magnopere nota undum eas rationes formales, quae in sua intrinseca ratione includunt ut sint a causa secunda; cuiusmodi sunt peccatum, meritum, sentire, etc., nullo modo denominare posse Deum ut causam earum, quasi Deus peccet, mereatur aut sentiat qua Deus [...]. Ita cum concursus Dei generalis indifferens sit ad bonas et ad malas actiones, malae actiones non Deo, sed abutentibus concursu Dei generali ad malum, sunt tribuendae: I. c., p. 202-203. Conforme a esta manera de hablar nos explica qué es lo que la acción edenominata: *omnis actio, potissimum vitalis* [ya que habla de éstas] *solum denominat rem, quae per eam agitur*: I. p., q. 12, art. 5, d. 1: p. 115 a B. Cf. etiam I. p., q. 14, art. 13, d. 32: p. 323 b E; I-3ae, q. 3, art. 1: l. 26r et 1 p., q. 32, art. 2, d. 4: p. 470 b E.

—buena o mala—, en quien las hace. Ha cambiado de hipótesis. El generante actuaría como causa eficiente e inmediata<sup>343</sup>.

En efecto, para excluir esa "acción externa" le parece bastar con el entimema de que, si el viviente *merece*, a él se ha de atribuir la acción. Y si se le "atribuye", es porque es causa "inmediata y principal" del acto, cosa incompatible con la *necesidad* de una acción de un agente extrínseco, que actuase también en ese orden como causa principal.

La culpabilidad en caso de pecado, contenido del argumento 4.º, pone aún mejor de manifiesto que se piensa en una "moción" o "inclinación", que impulsa a la acción y hace responsable a quien la da<sup>344</sup>.

ee) La conclusión a que llega Molina es: el sentido de la expresión de Sto. Tomás puede ser doble, o se considera al generante en cuanto tal o como quien produce una acción inmediata en la voluntad.

En el primer caso no hay motivo para atribuirle la acción de la voluntad creada; en el segundo, tal influjo del generante es "innecesario" y en determinados casos "nocivo". *Innecesario* porque sin él se explica suficientemente el paso de la voluntad de la "potencia al acto"; ya que es el instrumento del sujeto y recibe la actuación del objeto por medio del entendimiento. *Nocivo*, porque no se compagina con el mérito en el caso de la acción buena y porque en el caso de pecado se tendría que atribuir éste al "generante", lo cual es absurdo tratándose de Dios.

b) En este artículo 4.º no vemos que haga esfuerzo alguno para campagnar su sentencia con la de Sto. Tomás, como sucede frecuentemente en caso de discrepancia, ni, lo que es más importante, nos indica cómo concibe la intervención de Dios en el acto humano. Su pensamiento, pues, queda incompleto. Podemos afortunadamente llenar ese hueco recurriendo al artículo 6.º de esta misma cuestión 9.ª<sup>345</sup>. Entre ellos hay conexión. Hemos indi-

343. No deja de ser interesante notar que en sustancia estos dos argumentos, en especial el cuarto, serán las dificultades que se oponen a su explicación del "concurso general de Dios". Cf. *Concordia*, q. 14, art. 13, d. 32: p. 198, 3. Y los mismos también, que considera insolubles en el presupuesto del concurso "predeterminante". Cf. por ej. *Summa Haeresium Maior*: STREMMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, pp. 419; 420; 421, 15.

344. Cfr. para mayor explicación *Summa Haeresium Maior*, o. c., p. 421.

345. Nos referimos a esta época de su *Comentario a la 1.ª 2.ª*. El complemento definitivo nos lo da la d. 26 de su *Concordia* (pp. 164-165); pues

cado ya esta aproximación que él mismo hace. Añadamos lo que aporta el artículo 6.º.

En su breve explicación de este artículo 6.º, nos aclara dos puntos importantes. El primero es que el "movimiento" que requiere Sto. Tomás para actuar la voluntad y cuyo agente no puede ser otro que Dios mismo, es un "movimiento", un "actuar" intrínseco a la voluntad misma, como es intrínseca la actuación natural que se identifica con la naturaleza de la cosa.

El segundo, y principal, es que nos enumere, dado que rechaza esa moción actuadora generante, los modos como Dios concurre en la producción de todo efecto. Estos son: como fin, con el concurso universal y con otros auxilios especiales.

Presentemos y analicemos el texto:

"Adverte præterea præter finem, modum quo Deus *concurrit* tanquam principium extrinsecum ad actus voluntatis, concurrere etiam *concurso* universali eisdem actus influendo simul cum voluntate ad productionem eorum sicut *concurrit* cum caeteris agentibus ad suas acciones. *Concurrit* etiam saepe aliis *conkursibus* ut ad tertium et inferius in materia de gratia erit fusiore sermo" <sup>346</sup>.

No puede menos de llamar la atención de todo lector de este pasaje la abundancia de *concurrit*, *concurrere*, *concurso*, que nos hemos permitido subrayar. Insinúa así su concepción favorita, la solucionadora de sus dificultades.

Lo que conviene no pasar por alto es que concede a Dios, además de las mociones especiales, que deja para el tratado de gracia por tener allí especial importancia, dos maneras de actuar como ordinarias y continuas: la del fin y la del concurso universal. No confunde, pues, la moción o actuación de la que ahora tratamos con el concurso universal. Y lo que tal vez es más importante, no rechaza tampoco esta moción por creerla incompatible con la libertad.

aunque allí no hace mención de este lugar de la 1.ª de Sto. Tomás, cita el lugar equivalente: I, q. 105, a. 6.

346. 1.ª de, q. 9, art. 6; f. 97v. En la solución al tertium, a la que hace mención Sto. Tomás, dice: *sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquid ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur*. I, c.

Entiende la "actuación" de que habla Sto. Tomás en esta cuestión y artículo de tal manera que deja al sujeto el poder por medio de la voluntad "poner el acto o no ponerlo". De manera que concluye: "por lo tanto, según la sentencia de Sto. Tomás, el hombre se determina y, por lo mismo, no es predeterminado por Dios con ninguna clase de predeterminación antecedente, aunque sea excitado por él"<sup>347</sup>.

Añadamos como complemento de este artículo 6.º, aunque sea en cierto sentido anticipando lo que hemos de decir, que en el año 1598 —último período de su vida— cuando escribe<sup>348</sup> las "Censuras contra Dominicum Bañez", no consideraba que la "actuación" de Dios que pone Sto. Tomás en la voluntad, debiera rechazarse por el aspecto de incompatibilidad con la libertad humana, sino por ser *innecesaria*.

Creemos que en su contenido ésta era ya su convicción al glossar el artículo 6.º, treinta años antes. Si lo comparamos con el artículo 4.º notamos una mayor reflexión y compleción de pensamiento, aunque persista, eso sí, en no admitir la tal "moción" de parte de Dios<sup>349</sup>.

347. «Ergo ex sententia D. Thomae homo determinat se, ac proinde non praedeterminatur a Deo aliqua praedeterminatione antecedenti, etiamsi ab illo excitetur. *Censura contra Dominicanum Bañez*, en SYMARTILLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 521, 30.

Un juicio diverso al nuestro respecto a este punto lo expresa así el Doctor Pegis: «Molina cannot admit that the divine causality acts in the second cause and is the cause of its causality. To him this is determinism. He cannot admit any intellectual antecedents in choice, because to him, as well as to Scotus, this would be determinism. (...) Molina stands, therefore, like a man enormously defiant in the presence not only of the theological determinism of the Reformers, but also in the presence of the different determinisms, which he thought to find in a St. Thomas, a Scotus and a Bañez». A. F. MORRIS, *Molina and the Human Liberty. Jesuit Thinkers*

A este parecer se ha de responder recordando que el «determinismo» de la *Renaissance*, Milwaukee, 1939, p. 120.

que no admite Molina es el que supone en la causa —como hemos indicado— una exigencia «ex se» «ex natura sua» a producir un determinado efecto. Que tal «determinismo» no lo crea hallar en Sto. Tomás, aunque se de la excitación en la potencia de parte de Dios, queda bastante patente en el texto citado.

348. El P. Rabenock considera que la redacción actual que poseemos de las mismas no se puede atribuir a Molina. Creemos, con todo, que se ha de conceder que el contenido es exactamente moliniano, no despreciable indicio de la paternidad de su contenido.

349. No nos parece inverosímil el poner una mayor luz en la mente de Molina, y un cuer en la cuenta mejor del problema cuando comenta el artículo 6.º de la que tuvo al explicar el 4.º. En ambos persiste la idea principal de rechazar esa moción o actuar que «persiste» en poner Santo Tomás, pero los motivos son sensiblemente diferentes. En el artículo 6.º se elimina porque no se ve la «necesidad», sobre; no porque se apuntan in-

c) Esta es también su posición definitiva.

En la Concordia, al tratar del concurso universal, vuelve a manifestar —como hemos indicado<sup>350</sup>— su no conformidad con la opinión de Sto. Tomás en este punto.

En las cinco primeras disputas de la segunda parte de su Concordia<sup>351</sup>, trata bajo distintos aspectos el por qué rechaza esta moción de parte de Dios. Esto indica la importancia que comprende que tiene en todo su sistema. Molina está convencido de que sus razones persuaden que no ha de ser admitida.

En dos grandes grupos se pueden concentrar todos los argumentos que ahora aduce. Uno lo formarían todos aquellos que presuponen una equivalencia entre este "concurso" o "moción" de Dios y el "concurso universal". Para Molina tal equivalencia es insostenible. Los argumentos que aduce logran a su entender la eficacia de una verdadera prueba<sup>352</sup>.

El otro grupo lo formarían las razones que miran la *incompleción* de la causa seguida en el orden físico. El valor de éstos, si se excluyen los de índole moral, dada su concepción del pecado, y que presuponen que la tal moción constituye al generante en causa "principal", y en esa hipótesis le hacen persistir en el rehusar la moción de que hablamos, no le merec otro calificativo que la de "improbabile videtur"; que junto con el principio de economía, de no admitir más causas eficientes que las necesarias, le hace excluir tal moción de parte de Dios.

compatibilidades. La acción directa sobre la voluntad se ha de reconocer en el caso de la gracia, que ciertamente para Molina no será menos eficaz que esa moción, ni menos directa en la voluntad misma [cfr. Concordia, q. 14, a. 13, d. 30; p. 193, 5].

De admitirse no sería caso único. Téngase presente lo que expresamente nos dice cuando trata de si la elección conviene a los brutos animales. Considera el caso de absoluta igualdad del objeto atrayente y dice que se decidiría hacia la parte a la cual «forte fortuna acciderit». Esto sería una raíz de contingencia, lo cual *enon advertimus* q. 9, art. 5º (1-2ae, q. 13, artículo 2). Para aducir otro caso transcribimos sus palabras siguientes: «Quaestione septima disputat Divus Thomas de duobus effectibus fidei quae expositione non eget; octava vero et nona post disputationem de fide in se, disputat de donis intellectus et scientia, quae fidei respondent. Circa haec autem dona non alia dicenda occurrunt quam quae diximus 1-2ae, q. 68, addentes dona spiritus Sancti forte esse actus et motus Spiritus Sancti, quis ibi explicavimus, et non habitus, licet utrumque dici possit: 2-2ae, q. 10, a. 1: f. 183v.

350. Concordia, q. 14, a. 13, d. 26; pp. 164-165.

351. Concordia, q. 14, a. 13, d. 26 a 30.

352. Cfr. Concordia, q. 14, a. 13, d. 26. Sobre todo, los núms. 7, 8, 9 y 10.

Para comprender de manera más completa cómo llega Molina a este "improbabile videtur" se ha de tener presente su concepción sobre la causa creada, en particular, la voluntad humana, cuando está en acto "primo", como hemos indicado y como exponemos con mayor detalle al tratar de la libertad<sup>353</sup>.

III. En resumen, la voluntad, por el hecho de ser dada por Dios como potencia para apetecer, está actuada por su misma estructura de naturaleza de manera parcial. Su modo de ser hará que reaccione en sentido de tendencia primariamente hacia el "bien" y sólo lo que es bien y secundariamente hacia "lo mío" y a lo "mejor". Estas tendencias secundarias que le provienen del sujeto en que está enraizada y de la espiritualidad del mismo delimitan el campo de su objeto formal terminativo y dan la preferencia a unos objetos respecto a otros, y explican al mismo tiempo que su objeto formal motivo sea lo honesto y deleitable, lo mismo que lo útil si bien éste de manera subordinada. A estas "actuaciones" que corresponden preferentemente a la potencialidad que tiene respecto a la "especificación" añade la que pertenece al ejercicio. La aptitud de la voluntad no puede separar de su objeto la "existencia".

Esta actuación de la potencia volitiva, aunque incompleta, explica que el "objeto", el bien como conveniente, coincida formalmente con el "fin" cuando éste ejerce su acción como tal respecto a la voluntad. Y, por lo mismo, justifica la causalidad "final" del objeto distinta de la eficiente que también admite.

Esta causalidad eficiente ejercida por el "objeto" intencional "actúa" la voluntad de manera completa, por lo que se refiere a

353. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 166; p. 177, 24. Tenemos presente que se pudiese entender esa expresión como una forma mitigada de una convicción profunda. Pero creemos que no es así. Los argumentos que aduce para probar lo contrario a este influjo (p. 166, n. 6) no dan más de sí. Otro tanto indica el que insinúa que el mismo Sto. Tomás y aun Escoto se pueden considerar como no discrepantes de su posición. Molina se da perfecta cuenta de la conexión que hay entre este influjo aplicante de Dios, y las predefiniciones que algunos —dicen— ponen. Estas serían necesarias, si todas las causas segundas fuesen «instrumentos incompletos» e influyesen todas «eodem omnino influxu». Por lo mismo, al poner «instrumentos completos» en el orden de las causas segundas, y hablar de causas que «non eodem influxu influunt», resulta innecesario este influjo y consiguientemente las predefiniciones son «innecesarias» lo cual —dice— «male sapit aliquibus» (p. 180, 33).

Puede, por lo tanto, tomarse en su estricto sentido el «improbabile videtur», que corresponde plenamente a toda su concepción, ya que sería una concusa parcial más.

la "especificación", ya sea mediante una idea simple, ya mediante el juicio deliberativo, si se ha de dar el acto humano; pero no quita por completo la potencialidad de la voluntad por lo que se refiere al "ejercicio", dando lugar así al influjo del sujeto, en el cual radica, que la utilizará como medio "quo" para producir el acto de la voluntad.

Por lo mismo, no ve la necesidad de admitir una acción de parte de Dios, que con influjo eficiente "mueva" la voluntad; ni por lo que se refiere a colocarla en "acto primo" ni tampoco al "acto segundo". La incompleción que todavía tiene la voluntad, como toda causa creada, es de un orden más íntimo e intrínseco que el que pueden alcanzar las causas eficientes en el orden de causa segunda: para él puso el concurso universal. En el orden de causas creadas concibe todas las exigencias, que se abren dentro de la esfera potencia-objeto, con completa posibilidad de ser satisfechas por las perfecciones parciales, que poseen los demás seres creados sin necesidad de una intervención especial —en este orden— del Creador. La concausalidad mutua explicará esa relativa autonomía de causas creadas en orden a producir un efecto, el peculiar de cada una, dentro —podríamos decir— de estos delimitados universos, que determinan sus objetos formales.

#### IV) LA LIBERTAD

No se puede comprender lo más característico del sistema moliniano, como es su concepción de la "ciencia media", su manera de compaginar la acción humana con la predestinación divina y la especial perfección que Dios ha concedido al hombre, si no se penetra su pensamiento respecto a la manera de proceder del libre arbitrio.

Pero para comprender el modo de proceder y la posibilidad que tiene la libertad humana, tanto en el orden natural como sobrenatural, es paso previo indispensable precisar en qué sentido entiende Molina la libertad misma.

Nos permite penetrar y abarcar todo el pensamiento moliniano sobre este punto central de su Concordia el estudio de su "definición", de libertad (I), que da unidad y consistencia, que po-



dríamos calificar de monolítica, a cuanto nos dirá sobre ella, de los "elementos", que la integran (II) y de su concepto de "omisión", que refuerza y precisa el punto central de sus enseñanzas (III).

I. Podemos entrar en el análisis de la definición moliniana de libertad indicando la condición mínima que Molina requiere para la existencia de ésta. Esta condición es "el poder de poner o no poner" el acto<sup>354</sup>. Esta fórmula encierra un doble aspecto, que es preciso estudiar por separado, ya que compendian todo el problema de la libertad: Son la "indiferencia" y la "autodeterminación". Bajo ambos aspectos, establece una relación entre la potencia que es la "formalmente" libre<sup>355</sup> y el acto que recibirá de ella la denominación de tal; el primero, como ontológico y constitutivo, el segundo prevalentemente dinámico, realización y manifestación del primero.

a) Ese "poder poner o no poner" determinados actos encuadra a la creatura racional, por una parte, dentro del amplísimo universo creado con absoluta dependencia de Dios, pero al mismo tiempo la hace avanzar en el orden de semejanza con su Creador hasta colocarla en el lugar más eminente. El hombre es imagen de Dios por ser libre<sup>356</sup>. Esta libertad la recibe del Hacedor a fin de que regrese a su fuente y origen como todos los de-

354. En sus explicaciones de la Primera parte, al hablar de la libertad y antes de esbozar su prueba insiste en este "poder poner o no poner" el acto.

Dice así: «Altero modo potest accipi, liberum ut opponitur necessitati, quo modo id liberum dicimus, quod positis requisitis ad agendum in potestate ipsius habet agere aut non agere, aut agere hoc aut oppositum, positis omnibus requisitis ad agendum, appellatur libertas. Hoc posteriori modo sumitur hoc loco libertas et ab eo dicitur liberum arbitrium; agensque hoc modo distinguitur contra agens naturale, in cuius potestate non est agere et non agere, sed positis omnibus requisitis ab agendum necessario agit, et ita hoc, quod non possit oppositum». In 1, q. 14, art. 13 d. 2. (En SREMBULKA, *Geschichte des Molinismus*, pp. 207-208. Ms. del año 1572). Tratando de que la revelación de parte de Dios de que uno se ha de condenar no le quitaría la obligación de procurar salvarse y aun de esperar su salvación da como razón la siguiente: scum solum manifestat [Deus] nequitiam sui liberi arbitrii, quam [nequitiam] de facto ipse, potest vitare et ita salvaria. In 2-*ae*, q. 20, d. 2a: f. 376v. En la *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 2: p. 15, 27; l. c., p. 16, 34; l. c., d. 3: p. 22, 30 (respecto a los actos sobrenaturales); l. c., d. 23: p. 58, 5; l. c., p. 58, 13; l. c., d. 47: p. 296, 10; l. c., d. 53, n. 3: p. 382, 32; p. 369, 21; l. c., q. 23, a. 4; 5, d. 1, m 8; p. 528, 18. También en *Summa Haeresium Maior*, en SREMBULKA, *Geschichte des Molinismus*, p. 445, 35; p. 448, 1.

355. Por lo que se refiere al significado de "libre" véase nota 370.

356. Cf. *Concordia*, d. 19; p. 109, 41. Y la nota 98.

más seres. En esa marcha de retorno a su Primer principio de todas las creaturas, aquélla que es "señora de sus propios actos" queda colocada aparte por esa su propiedad plenamente particular<sup>357</sup>. Esta manera peculiar de poder volver a Dios supone una mayor participación de sus atributos y, en consecuencia, una mayor perfección, un ser "Imagen" de manera mucho más perfecta de manera exclusiva.

Al haber creado Dios a la creatura racional de esta forma tan perfecta "a su imagen y semejanza" y haberla constituido "señora de sus propios actos", le ha concedido, además de la prerrogativa de ser capaz de virtud y vicio, mérito y demérito<sup>358</sup>, la de ser causa de contingencia de cuantos actos emanen de su acción libre<sup>359</sup>.

Molina subraya fuertemente lo intrínseco de esta prerrogativa en el ser humano. Esto queda de manifiesto cuando acepta la hipótesis irreal que propone Escoto y se pregunta qué sucedería si Dios obrase necesariamente y la creatura humana tuviese la misma constitución y propiedades que ahora posee.

357. «Differt homo ab aliis creaturis irrationalibus quod est dominus suarum actionum.» I-2ae, q. 1, a. 1: f. 2v. Hace suyos estas palabras de Santo Tomás y da una explicación diferente a la de Cayetano a la dificultad de que también las operaciones del entendimiento son propias del hombre. La acción de entender es propia del hombre «quoad substantiam» ya que procede de una potencia propia del hombre; pero no «quoad modum», por el cual se diferencia el operar del hombre del de las creaturas irracionales. I.e., I. 4r. Concordia, q. 14, a. 13, d. 2: p. 14, 15.

358. «Nos e contra [a la opinión de los lateranos y de Eddé] primo dicimus, nomine liberi arbitrii intelligi potentiam, quae quando operatur, potest non operari continendo eum ipsum actum quem elicit, aut etiam contrario modo operari elicendo contrarium actum, atque nos potentiam hanc et libertatem in nobis [f. 40v] ipsis experiri; et in hoc dicimus esse positum quod voluntas angelica et humana dominium habeant suorum actuum, capacesque sint virtutis ac vitii, meriti et demeriti, dignaeque sint laude ac vituperio, praemioque ac poena, pro actibus quos ac libere exercent. Summa Haeresium Maior, an Synodus, Geschichte des Molinismus, p. 445, 36. «Dicimus secundo [...] Porro quod esse efficax huiusmodi auxilium (gratiae) pendeat a consensu et cooperatione voluntatis [...] provenit ex eo quod expediat Deum attemperare et moderari suum influxum, ne inferat voluntati necessitatem ad suum consensum et cooperationem, quatenus liberam illam reliquat atque ad suam imaginem et similitudinem dominium suorum actuum, ac proinde capacem virtutis, meriti, laudis ac praemii. I.e., p. 448, 20.

359. Molina contrapone lo libre a necesario (véase lo que exponemos poco después en la p. 119s.); lo que procede necesaria o determinadamente de la causa no es libre. La contingencia equivale a «indiferencia» característica de la libertad (véase p. 134s). Cf. Concordia, q. 14, a. 13, d. 53, m. 8: pp. 384-385.

Podemos decir que en tal caso, en medio de esas como tinieblas de fatalidad que se correrían inundando toda la creación, aparecerían, según la opinión de Molina, minúsculas lucecitas irradiando libertad y contingencia sobre el área de alcance de su acción deliberada. El Creador, según la opinión del Conquense, ha concedido tan entrañablemente la libertad a la creatura humana en su actual orden de providencia que ésta no desaparecería aun en la hipótesis de que dejase de iluminar todo lo creado la libertad del Creador<sup>360</sup>. De este mismo privilegio de pascor el don divino del dominio de sus actos y, por lo tanto, ser imagen de Dios tan excepcionalmente perfecta, deduce Molina como consecuencia que todos los actos libres del ser racional quedan tan misteriosa y radicalmente diversificados de las demás acciones y efectos de los seres puramente naturales, que se tiene fundamento para concebir en Dios una ciencia peculiar con que la Sabiduría divina conozca la radical incertidumbre que tienen los efectos al rozar los dedos de la creatura libre<sup>361</sup>.

b) No todos los actos de la creatura, imagen de Dios, ni siempre poseen la prerrogativa de la libertad; pues pueden estar sometidos a "necesidad", "violencia", "coacción". El acto que merece el calificativo de libre es el que se contrapone a "necesario", que es el término, entre los mencionados, de mayor extensión y, por lo mismo, puede existir la necesidad sin que se haya dado "coacción" o "violencia"<sup>362</sup>. A él, pues, contrapone inmediatamente el

360. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35.

361. Cf., por ejemplo, *Epitome de Praedestinatione* (en STRASSBÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 337, 30) y también *Ad Censuram Societatis Responso* (en la misma obra de STRASSBÜLLER, p. 357, 41). Sobre la paternidad de la Ciencia Media, véase el artículo de P. RABENNECK, *Antiqua legenda narrata examinatur*. AHSI. 24 (1955), pp. 295-326. Advuértase que sólo pretendemos indicar que con esta teoría —justificada o no— realiza Molina la manera particular de obrar que tiene la creatura en contraposición a las demás causas segundas.

362. «In primis circa hunc articulum videndum est quod sit discrimen inter haec tria [f. 62r] *cogi, violentari et necessitari*, ad quod respondent quidem quod violentari est non cognoscentium, cogi vero est cognoscentium tendentium in aliquid per appetitum sensitivum aut intellectivum, sed magis placet dicamus cum Durando in 2, d. 24, q. 3; et (d) 25, q. 4, haec duo habere se sicut superius et inferius, et cogi dici tantum de cognoscentibus et per comparisonem ad appetitum sensitivum et intellectivum, violentari vero dici tam de cognoscentibus quam de non cognoscentibus; in eadem sententia est D. Thomas hoc loco dicens voluntatem posse violentari quoad actus imperatos [...] *Necessitari* [f. 62v] latius patet quam cogi aut violentari; est enim determinari seu esse determinatum ad unum *sive facultate ad oppositum* sive sit cum *violenia* sive sine illa, unde quidquid cogitur aut violentatur necessitatur ad id, ad quod cogitur, aut violentatur,

concepto de libertad, y lo estudia empezando por analizar el vocablo "liber"<sup>363</sup> que le conduce a esta definición de libertad: "illud agens liberum dicitur quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit"<sup>364</sup>.

Esta definición nos presenta, por una parte "illud agens liberum" sujeto de los actos libres, que no es otro que el hombre adulto "qua adulto" que por medio de la voluntad como instrumento "quo"<sup>365</sup>, puede poner las acciones libres; y por otra, las demás causas que concurren. Indica la existencia de éstas por medio del inciso "positis omnibus requisitis ad agendum", cuyo sentido y alcance precisamos al tratar de la "voluntad"<sup>366</sup>. Dirige, pues, las causas del acto libre en dos grupos: sujeto adulto y concusas, con el presupuesto evidente de que por lo menos, e] sujeto interviene eficientemente en la producción del acto. Tal presupuesto que parece incontestable, no sólo lo afirma expresamente, sino que aduce razones para demostrar que debe ser así. A su entender, no todos lo conceden<sup>367</sup>, y por lo mismo

*sed non quidquid necessitatur cogitur aut violentatur; lapis enim existens extra suum locum et non impeditus necessitatur [así subrayado en el manuscrito desde el «ad id.»] descendere deorsum naturaliter, et beati necessitantur sine ulla coactione diligere Deum; imo et Deus diligere seipsum et Pater generare Filium et Filius et Pater producere Spiritum Sanctum. In 1-2ae, q. 6, a. 4: l. 61v.*

Concepción distinta de libertad tiene el P. Lorz, S. I., quien la fundamenta en la «perfección» del ser y no requiere precisamente la «indiferencia» en la potencia libre; *Proprietates entis transcendentalis ut fundamenta cognitionis Dei*, sect. 2ª (ad usum privatum). Romae, 1856: p. 77 ss.

363. Por lo que se refiere al significado de «libre». Cfr. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 2: p. 13-20 ss. y *De scientia Dei*, q. 14, d. 2, en STROMMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 207. En la línea 20 debe decir *libet*. Adviértase que no es exacta la nota «c» de la p. 208. El texto de Aristóteles se encuentra en el 1.3 de *Elh.* c.5, como anota bien RABENICK, *Concordia*, p. 135, 3 [Bekker 1114, 25 ss.]. Con esta ocasión se puede hacer notar la fidelidad de Molina en sus citas, que ciertamente llama la atención. Y que como dice en carta a Suárez no es hombre «que hable por antojos». (Cf. STROMMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 757, 37).

364. *Concordia*, d. 2: p. 14, 8.

365. *Epitome de Prædestinatione*, STROMMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 341, 18.

366. Estos «prerrequisitos» se pueden determinar con precisión en su teoría. Se puede dar con propiedad el nombre de prerrequisito a todo lo que de parte del objeto o del entendimiento se requiere para la «especificación» del acto. Al distinguir entre «especificación» y «actuación» tiene este pleno sentido. Además, lo que se requiere de parte de la misma voluntad, tendencias innatas, o de Dios concurso universal, para que el sujeto ejerza sobre esta potencia su acción de fin como fin. Cf. III. La Voluntad.

367. *Concordia*, d. 1: p. 7, 36; d. 26, p. 159, 30.

está justificada su prueba. Afirma en primer lugar que la Omnipotencia divina puede conceder a sus creaturas el poder ser causas eficientes<sup>368</sup>. Tal prerrogativa es una realidad y no una mera apariencia que sería contra la misma dignidad de Dios<sup>369</sup>. Los actos libres reclaman la participación eficiente por el doble título de ser actos vitales<sup>370</sup> y también, a fin de que se puedan atribuir al sujeto<sup>371</sup>, como lo reclama todo el orden moral que tiene en ellos su fundamento.

c) La existencia de la libertad y precisamente tal como la concibe<sup>372</sup>, incluyendo la participación eficiente del sujeto que se denomina libre, la considera más un dato inmediato de experiencia<sup>373</sup>, que una verdad que se deba demostrar. Aduce con todas las razones que la demuestran, pero esta misma persuasión le impide —a nuestro entender— que se entretenga y profundice en los argumentos filosóficos<sup>374</sup>, y a pesar de intitular un miembro de la cuestión: "rationes naturales afferuntur", pasa inmediatamente casi a las razones de tipo teológico, con los testimonios de la Sagrada Escritura, Concilios y Santos Padres que no dejan lugar a discusión<sup>375</sup>. Esta mancha teológica de considerar la liber-

368. In I p., q. 2, a. 3: p. 46 a A.

369. Concordia, d. 23: p. 161, 6.

370. In I p., q. 25, a. 3: p. 370 a E.

371. In I-IIae, q. 3, a. 1.

372. «Demonstrandum iam nunc est eam libertatem nobis inesse, quae hactenus constituta est et cuius vires explanatae sunt. Concordia, d. 23: p. 134, 7.

373. Concordia, q. 14, a. 13, d. 23, m. 1: p. 134, 18. Nótese que el admitir la libertad como hecho primario no le impide el profundizar en el análisis de los elementos que se entrecruzan y la limitan ni el aguilatar posiciones respecto a la libertad de que gozan los niños, o el ejercitar la introspección en el estado de sofocencia. I.c., d. 2: p. 14, 17 ss. y p. 17, 18.

374. Cf., por ejemplo, *Philosophiae Scholasticae Summa - Psychologia* - a P. F. PALMÉS, S. I. BAC, pp. 670-692. Para Molina a quienes nieguen la libertad no se les puede convencer si no es con los poco «razonables» argumentos de «verberibus aut signis»: Concordia, d. 23: p. 134, 23.

375. Concordia, d. 23, m. 2, 3 y 4: pp. 136-154. Es interesante notar que respecto al Concilio Tridentino (sess. 6, cap. 5, y can. 4) dice que «definito la libertad (Concordia, p. 23, 4: p. 58, 6; p. 139, 29). Por lo mismo, a su entender, las expresiones del Concilio «assentir y cooperare» o «poder rechazar» las equipara a «poder poner o no poner el acto». Tendría su interés comprobar esa igualdad. Desde luego, el parecer de los Padres y Teólogos como se manifiesta en las tres diversas sentencias y sus modificaciones (Cf. *Ehser, Stephanus, Concilii Tridentini Actorum pars secunda*. Freiburg. Br. 1911. Primera forma del decreto, p. 387; la aprobación de los teólogos, p. 393. Segunda sentencia, pp. 422, 426, 429; El decreto reformado, p. 511) parece darle la razón. Véase por ej., razón de haber quitado el «solo» refiriéndose a Dios. (I.c.: p. 529).

tad explica que inmediatamente la relacione con la "presciencia, providencia, predestinación y reprobación" sin cuya consideración apenas cree posible que se trate el problema del libre arbitrio<sup>376</sup>. Dada esta complejidad con que lo concibe es fácil comprender su disposición de ánimo ante el mismo. El problema de la libertad no es sólo un problema especulativo de capital importancia, sino también una verdad que es preciso defender contra los errores de su tiempo<sup>377</sup>. Se considera especialmente preparado para desempeñar este cometido<sup>378</sup>. Esta disposición y convicción explican sobradamente la importancia que concede a este tema y también que la introducción al mismo sea una sintética exposición de los errores que han aparecido a lo largo de la historia entre la presciencia divina y nuestro libre arbitrio<sup>379</sup>.

Su persuasión de que prueba su manera de entender la libertad por los argumentos teológicos aducidos es un indicio seguro de que ni desea innovar y ni cree apartarse de la sentencia común y tradicional. El análisis que debemos hacer de la sentencia indicará cómo ha entendido el pensamiento de los demás.

II. La expresión "poder poner o no poner" es especialmente feliz, para analizar su pensamiento. En primer lugar porque indica el "género y la especie" de esta definición determinando así la condición mínima que requiere para que haya libertad en el acto, de manera que en el sujeto que aparezca tal

376. La Ciencia Divina, según Molina, ni depende del objeto ni se basa en los medios con que decreta la Voluntad realizar sus planes. No queda por lo tanto afectada directamente por nuestra cuestión. Respecto a la gracia sobrenatural podemos distinguir la gracia «prevenientis» y la gracia «concomitans». La primera es un verdadero influjo en la voluntad, con lo cual entra en las condiciones previas indispensables para el acto; la segunda ejerce su influjo junto con la voluntad. Por lo que a este punto se refiere, aplica su teoría de la concausalidad como la explana al hablar del concurso general de Dios. Además, la gracia «específica» el acto como causa particular que es. Queda esto indirectamente explicado al hablar de cómo especifica el libre arbitrio. Para tener una idea de la doctrina de Molina sobre este punto véase su d. 41, de la q. 14, a. 13, en la *Concordia*, pp. 257-260. Una exposición muy laudable es la del P. Rabeneck en la revista *Scholastik* 33 (1958), 31-62. Por lo que a este punto se refiere en especial las pp. 46, 47, 59, 55 y 58-62. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 1: p. 5, 27.

377. *Ad censuram Societatis Responsio*, en SYMÄLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 357, 40, y también *Censura contra Dominicam Banez*, Ib., p. 474, 19 ss.

378. SYMÄLLER, *Molinus Leben und Werk*, c.1. «Der äussere Lebensgang», en *Geschichte des Molinismus*, p. 5°. Cf. en I.c. la nota sobre el cambio del año escolar a partir de 1570. Cf. también *Ad censuram Societatis Responsio*, en SYMÄLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 357, 32 ss.

379. *Concordia*, d. 1: pp. 5-13.

"poder" reconoce inmediatamente que tiene libertad, aunque sea imperfecta, como en los niños y amentes<sup>360</sup>, si bien no se pueda decir que son "dueños de sus propios" actos en el grado requerido para la responsabilidad moral<sup>361</sup> que es lo que principalmente le preocupa.

§ 1. La libertad requiere en primer lugar estar radicada en una potencia o "poder" que debe ser calificado por el "poner o no poner" como "diferencia específica" que contraiga ese "poder", que tienen también otras causas creadas, a lo peculiar y propio de la causa libre. Bajo diversos aspectos indica esta idea por lo general en contraposición con las demás "potencias". El primero lo indica al insinuar que Dios conduce a la creatura racional a su último fin mediante su voluntad libre, así como a las demás creaturas por las formas de que están dotadas<sup>362</sup>.

a) Al tratar del problema del concurso divino en el caso del pecado cree necesario de nuevo poner este contraste entre causas naturales y libres bajo el distinto aspecto que ofrece el que el poder de las primeras esté ya determinado a un único efecto y el de las segundas indeterminado a un efecto concreto entre los incluidos dentro de su objeto formal<sup>363</sup>. Al querer precisar la manera de esa "determinación", para resolver el problema si Dios predetermina nuestra voluntad al consentimiento o al disenso, contrapone de nuevo ambos géneros de causas. Las naturales tendrán la determinación recibida de Dios con su misma forma, "ex natura sua"; las causas libres, tanto la voluntad angélica como la humana, si bien son potencias para querer o no

360. «Unde non dicitur homo dominus suarum actionum perinde ac peccatorum aut membrorum [...] neque etiam quod habeat ius [...] nec rursus quod habet qualemcumque libertatem et potestatem operandi et non operandi, sic enim pueri et amentes dicerentur domini suarum actionum, sed quod...». In 1-2ae, q. 1, a. 1: f. 5v.

361. «Posterior propositio est: In potestate puerorum et amentium est elicere aut non elicere actum voluntatis et qui ab eis imperatur. In hac videtur Victoria dissentire a recentioribus, puto tamen eam esse veram». In 1-2ae, q. 1, a. 1: f. 5r. La misma idea en la *Concordia*, d. 2: p. 14, 22.

Y poco después: «Sed dices si pueri et amentes habent libertatem circa suos actus; ergo habent liberum arbitrium ac proinde poterunt peccare et mereri; negatur tamen consequentia». Les falta el poder deliberar y por lo mismo no son dueños de sus actos en sentido pleno y moral. l. c., f. 5v. La misma idea en *Concordia*, d. 2: p. 14, 22.

362. «quia vero beatitudo humana humanis actibus comparari debet quales sunt quae mediate vel immediate procedunt a libero arbitrio, agit [D. Thomas] secundo de actibus humanis. 1-2ae, q. 1, a. 1: f. 4v.

363. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33: p. 203 ss.

querer, no están determinadas por su misma naturaleza a estas acciones<sup>384</sup>.

b) Si sirve de esta misma contraposición para indicar las clases y el grado de esta "indeterminación" radical del poder del libre arbitrio. Cayetano formula contra la razón propuesta por Santo Tomás de que los animales no gozan de libertad, la de que el apetito sensible de éstos está dirigido como a su fin al bien sensible en "común" y por lo mismo dentro del bien sensible "en común" cabe la elección a este o a aquel bien en particular. Responde a esta objeción con la advertencia de que el apetito del animal, como material que es, está doblemente determinado; por un lado, su inclinación innata no se dirige propiamente al delectable de manera vaga y como "en común" —libertad de especificación—, sino a lo que de hecho "capta" o "imagina" con la mayor fuerza atractiva; de suerte que tampoco tiene libertad de ejercicio, pues no tiene poder para no poner el acto<sup>385</sup>. Por el contrario, la libertad humana, por su estructura racional, tiene libertad de especificación respecto a todo bien que no sea el bien en general y la visión beatífica; y sólo ante este último objeto —y en la patria— pierde también la libertad de ejercicio —supuesto que pueda deliberar—, ya que necesariamente debe poner el acto de amor de tal objeto<sup>386</sup>, pero además concede que Dios la puede directamente necesitar. Precisa el grado de indeterminación de ese "poder" de la voluntad libre de manera indirecta cuando ha indicado que los seres sensitivos quedan "determinados" respecto a lo que captan o imaginan como mejor. De tal afirmación se podría lógicamente deducir que los racionales, que se contraponen a ellos, no han

384. Cfr. el texto de este mismo apartado, pp. 151 ss.

385. «Ad hoc argumentum dicendum est naturam non solum determinare appetitum sensitivum ad delectabile in communi tanquam ad adaequatum obiectum, sed etiam ad delectabilia in particulari quando actu apprehenduntur ad id enim determinate [subrayado en el manuscrito desde delectabilia] movetur quod fortius movet imaginationem ita ut neque sit in potestate appetitus sensitivi suspendere nec tendere in aliud obiectum illo omisso, et hoc est quod asserit D. Thomas hoc loco. 1-2ae, q. 13, a. 2: f. 110r.

386. «Antequam dicamus de coactione et violentia quaeritur utrum voluntas possit necessitari. Ad quod respondeo non solum respectu ultimi finis non clare visi necessitari quoad specificationem actus et respectu eiusdem visi necessitari quoad exercitium ut inferius videbimus [q. 10, a. 2.] sed etiam quoad ea in ordine ad quae est suapte natura omnino libera, posse necessitari per divinam potentiam ita ut non sit magis in potestate ipsius pro tunc cessare ab actu quam est in potestate ignis cessare a calefactione. In 1-2ae, q. 6, a. 4: f. 62v.



de quedar determinados a lo mejor. Es un punto importante, pues se roza con la racionalidad del libre arbitrio<sup>387</sup>. Su posición queda clara y expresamente definida cuando se hace cargo de que la raíz de la libertad está en el entendimiento, que suministra la aprehensión conjunta del "objeto" de dos actos sin lo cual no habría libertad<sup>388</sup>. Pero el poder de la voluntad es tal que puede decidir en favor del "objeto", que se presenta como menor bien, y por lo mismo la voluntad tiene las fuerzas que se requieren para tal acción, dando realidad al acto que tiene por objetivo ese bien "inferior" y menos atrayente<sup>389</sup>. Si la voluntad posee esa parte activa tan importante, que no requiere equilibrio entre las atracciones de los objetos, se debe a cierta "inercia" —por decirlo así— ingénita a esa misma facultad, de suerte que para que la voluntad pueda suspender su acto no se requiere que capte tal "suspensión" u "omisión" como un bien, es suficiente que el "elegible" no sea tan gran bien, que necesite a la voluntad al ejercicio<sup>390</sup>. El que este "objeto", como enseñan las fuentes teológicas, sea solamente la visión de Dios, manifiesta la riqueza de indeterminación que concede al poder del libre arbitrio.

§ 2. Este poder "indeterminado" lo considera en la libertad de manera inmediata respecto a la "indiferencia de ejercicio" dejando de lado y presuponiendo cuanto se requiere de parte de la especificación<sup>391</sup>. Es decir, debemos estudiar las características de este "poder" constituido ya en acto "primero". Concibe las causas segundas cuando están en acto "primo" como "motores inmóviles" que mueven sin ser ya movidos, a la manera como Aristóteles hablaba del "intelligibile intellectum" que es "movens non motum". Se debe entender esta afirmación, claro es, en cuanto son "agentes", pues si al mismo tiempo son "pacientes" recibirán también el acto en sí mismo como lo impone, por ejemplo, la inmanencia de la acción vital. El "poder" poner

387. Cf. III. La Voluntad.

388. I-2ae, q. 9, a. 1: f. 90v ss.

389. El P. ALEJANDRO ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento. Ensayo de psicología afectiva* (Madrid, 1956), no admite ese poder elegir el bien «inferior» si no es «lo mejor» en algún orden (o. c., p. 454). Molina admite que se puede elegir el menor entre dos bienes dentro del mismo orden, por ejemplo, de utilidad.

390. Cf. III. La Voluntad.

391. Cf. III. La Voluntad. I. 1. c): p. 90.

el acto, considera a la voluntad instrumento del sujeto, como agente y, en tal respecto, lo compara a aquellas fuerzas o potencias que como el "fuego" actúan "inmotus prorsus in se ipso", ya que es la misma fuerza íntegra, como la tienen también íntegra otros "instrumentos", como la semilla o el semen. Esta integridad de fuerza para obrar, cuando está en acto "primero", distingue a estos instrumentos de arte que como la azaduela no tienen íntegra virtud, sino sólo la agudeza del filo<sup>392</sup>. El fundamento filosófico lo encontramos en sus comentarios a Aristóteles sobre la "acción y pasión". Siguiendo al Estagirita sostiene que la "acción", que es la forma en virtud de la cual el agente se constituye agente, está "subjective" en el paciente<sup>393</sup>. De lo cual puede deducir contra Zúmel que los "filósofos" no han sostenido que el "acto segundo" indique mayor perfección en el sujeto, que actúa, respecto a cualquier agente, sino únicamente respecto a aquellos cuya manera de obrar vital les impone la inmanencia<sup>394</sup>. El significado de "acto segundo" no es otro que el ser "forma" que se añade a la anterior y así se puede decir que el alma es acto primero respecto al entendi-

392. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 166, 3; 166, 7 y p. 174, 3.

393. «De actione et passione cap. 9.». Reliquum est ut explicemus in particulari quae sit ratio formalis uniuscuiusque sex praed. Actio enim ita definitur ab Aristotele 3 phys. cap. 3 est actus seu forma agentis quatenus agens est, id est illa illa [repetido] forma a qua res formaliter dicitur agens: passio est actus seu forma patientis quatenus patiens est, id est, est illa forma a qua res formaliter dicitur patiens, qua autem sit forma a qua res formaliter dicitur agens, et quae etiam sit forma qua res dicitur formaliter patiens explicat Aristoteles eo loco in hunc modum: inquit vero, quod quemadmodum eadem via et idem spatium dicitur acclive et declive, si enim consideres illud ut incipit a loco superiori et tendit in locum inferiorem dicitur declive, si vero consideres illud ut incipit a loco inferiori et intendit ad locum superiorem, dicitur acclive: ita etiam unus et idem motus si illum consideres ut proficiscitur ab agente dicitur et est actio, si vero illum consideres ut suscipitur in passio dicitur et est passio: unde sicut in spatio acclivi et declivi cernitur in primis ratio spatii cui accidentaliter convenit ut sit acclivis aut declivis, et cernuntur deinde rationes acclivis et declivis, quae formaliter distinguuntur ab ipso spatio sed realiter sunt idem cum illo; ita in motu calefactionis, quo aqua, verbi gratia, calefit ab igne cernitur imprimis ratio motus, et cernitur deinde esse ab agente, nimirum ab igne, quod est ratio actionis et suscipi in passio, nimirum in aqua quod est ratio passionis quae duo realiter sunt idem cum motu sed distinguuntur formaliter tum ab eo tum inter se ut docet eo loco Aristoteles; hinc concludit Aristoteles actionem et passionem esse subjective in passio, et non in agente, quia cum motus sit subjective in passio et actio et passio sit idem realiter cum motu fit ut sint subjective in passio. In *Praedicamentis* cap. 9: f. 145r.

394. *Concordia*, c. 14, a. 13, d. 28: p. 183, 18. Cf también la anterior dificultad con que empieza esta disputa 28.

miento y éste con relación a la "especie"<sup>395</sup>, y la intelección acto segundo por ser inmanente. Las operaciones vitales, como son los actos de entendimiento y voluntad, suponen, por lo tanto, cierta pasividad en el "sujeto agente" que realiza la acción; pero, y esta limitación es importante, basta que la potencialidad o pasividad esté en el principio inmediato o potencia, con la que el sujeto, a quien pertenece el "mover" respecto al "ejercicio"<sup>396</sup>, ejerce la operación; esto es suficiente para aceptar que su operación vital le perfecciona<sup>397</sup>. La "perfección" que recibe el "sujeto" al actuar vitalmente es, por lo mismo, su *propia operación*, no una acción previa que le constituya en acto primo y consiguientemente le haga posible el actuar. Así lo indica Molina al hablar de la acción de Dios, como causa segunda<sup>398</sup>. El sujeto que posee ese "poder" de poner actos libres, queda capacitado para actuar cuando su voluntad, que utiliza como instrumento "quo", ha recibido todas las "especificaciones" necesarias, además de sus tendencias innatas, para quedar constituido en acto "primero"<sup>399</sup>. Queda, pues, indicado lo que entienda y requiere en esa parte "genérica" de la definición de libertad. Un "poder" —actuado con la ayuda del influjo del sujeto— dispuesto a practicar la libertad de "ejercicio" que es como límite más allá del cual nada posee, si no es "denominativo", la prerrogativa de ser libre. La voluntad, por el contrario, no pierde esa propiedad y prerrogativa tan preciosa cuando ejercita tal poder, ni aun considerada respecto a aquel mismo acto con tal que esa actuación se realice con las condiciones que impone lo específico de la libertad, es decir, "indiferencia y autodeterminación", como lo indica al añadir a la definición: "ita agere unum ut contrarium etiam agere possit"<sup>400</sup>. La determinación tendrá dos aspectos: uno, más positivo y activo: "autodetermi-

395. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 28: p. 183, 31.

396. *I-2ae.*, q. 9, a. 1.

397. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 28: p. 184, 2.

398. «Ridiculum quippe est arbitrari philosophos asseruisse agentia perfectiora esse, cum sunt in actu secundo quam dum sunt in actu primo, propter vigorem et influxum quem a Deo tunc ad operandum recipiunt —de quo vigore et influxu Dei illis ne in mentem quidem unquam venit— et non potius propter operationem ipsam, quae perfectio est agentium per actionem inmanentem». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 28: p. 184, 12.

399. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 29: p. 185, 13.

400. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 2. p. 14, 10.

nación", y otro, más pasivo: "omisión"; ambos completan la idea de indiferencia.

a) El término "indiferenter" entra en la terminología moliniana desde el principio de sus enseñanzas a fin de denotar con él la acción libre. Nada tiene esto de particular, pues en la línea aristotélico-tomista existe una clara correspondencia entre "indiferente y libre". Lo mismo que entre sus opuestos "determinado, necesario", que creemos no se puede negar. Lo que tal vez es más peculiar de Molina es la correspondencia recíproca que establece, entre "indiferente" y "libre" de manera que le sirve un calificativo para denotar el otro, y viceversa. Así, por ejemplo, para contraponer el modo de actuar de la voluntad al del entendimiento califica el poder de ésta como de *indiferente* para poner o no poner el acto, cualidad que no tiene aquél<sup>401</sup>, por no ser libre.

aa) El adjetivo "indiferente" —en el que se ha visto lo peculiar de la libertad moliniana— puede tener diversos significados y en particular tratándose del acto de la voluntad en el que concurren varias concausas pudiera indicar una especie de equilibrio respecto al objeto, que en definitiva será fin del acto<sup>402</sup>.

401. Habla de la libertad que no está en el entendimiento, sino formaliter en la voluntad y dice: «Quis tamen libertus formaliter est: in voluntate et non in intellectu, a voluntate et non ab intellectu est determinatio ad alterum actum, atque hunc est quod [...] poterit voluntas pro sua libertate tendere *indifferenter* in obiectum per volitionem aut noitionem». Y poco después vuelve a repetir el mismo calificativo «indifferenter», para indicar que en los brutos no se da esta indiferencia y por lo mismo no tienen libertad. *I-2ae*, q. 13, a. 6; l. 111v.

402. Nos referimos al estudio del Dr. ABRAM PERAZ, *Molina and Human Liberty* (Milwaukee, 1939), pp. 129-130. Tiene observaciones muy buenas. En lo que no podemos estar tan de acuerdo es en la afirmación de que el concepto de «indiferencia» le venga principalmente de Escoto. El que discrepe de él al afirmar que la voluntad es necesitada en la visión beatífica; que el concurso general aun ofrecido necesariamente no quitaría la libertad, el admitir la causalidad eficiente del objeto además de la final y el que probablemente cuando comenta a Aristóteles, que es cuando forma su concepto de «indiferencia», no conociese tan a fondo al doctor Sutil, como parece indicarlo el que en los manuscritos no hace mención de su opinión en este punto, lo persuaden sobradamente. A nuestro entender el doctor Peraz no distingue suficientemente entre «especificar» y «determinar». Molina admite, como vemos, todas las causas del acto. Entre éstas, la de la voluntad misma, que conoce el fin-objeto por el que se determina. La determinación es el último requisito, que deliberando racionalmente pone el hombre mediante la voluntad como instrumento «quod, in virtute dei cui se dice que se autodetermina. No excluye por lo tanto las causas como contrarias a la «indiferencia», sino las causas que «determinen» independientemente de la voluntad.

Tal sentido queda excluido cuando se precisa el significado que de intento quiere dar. El representante más destacado del Nominalismo, el inglés Guillermo de Ockam, propone la afirmación de que es imposible el que la voluntad tenga ese "poder indiferente" en el mismo instante en que pone el acto. Pero como concede que se da la libertad y que tal "poder" es indispensable para la existencia de ésta, no halla otro recurso mejor que el trasladar ese "poder indiferente" de la voluntad al instante anterior a la actuación<sup>403</sup>. El fundamento de la manera de pensar del famoso autor nominalista es el evidente principio aristotélico de que "lo que es, cuando es, no puede dejar de ser". Toma —como quien dice— con las manos la "indiferencia" —o el "poder indiferente"— que ha de tener la voluntad libre, y contemplándolo considera lo que se requiere, por otra parte, para que se dé el acto. Durante el análisis de ambos cree ver incompatibilidad en que se junten en el mismo instante; y, por lo mismo, desplaza el "poder indiferente" a un momento anterior. A primera vista, por lo menos, este modo de razonar parece convincente.

Salta a la vista el sentido con que emplea Ockam la palabra "indiferente", que no es un sentido físico de fuerzas que se equilibran, sino uno más metafísico, que connota la posibilidad o "potencialidad" y que, en consecuencia, juzga incompatible con la "actuación" de la causa que logra poner el acto.

bb) Supuesto este concepto de "indiferente", refutará Molina esta opinión empezando por la parte débil de la solución

403. En la *Concordia* formula así el problema: «Utrum voluntas in quo temporis puncto aliquid vult libera sit ad illud idem non volendum nolendumve et e contrario». Allí ocupa la disputa 24. La última de la Primera parte de su *Concordia*. Es el colofón con que termina su exposición sobre las fuerzas del libre arbitrio, q. 14, a. 13: pp. 155-158. Igual enunciado se encuentra en el *Comentario a la Primera parte*, en la correspondiente cuestión y artículo, pero en la disputa 4.ª: pp. 184-186. Sin formulación introductoria, pero correspondiendo a esta misma disputa 4.ª, encontramos el mismo problema y la misma solución, algo más resumida, en los manuscritos de esta Primera Parte. El contestar y solventar esta pregunta y dificultad le obliga a emplear las nociones exactas de indiferencias. Aplica las mismas que expuso en su comentario a Aristóteles. Esta conexión que por el contexto es manifiesta nos la explicita él mismo al indicar la causa de la dificultad. Sin duda movido por esta referencia y la conexión interna entre «indiferencias», libertad y contingencia publicó el profesor Stegmüller, en su magnífica obra, las cuestiones primera y segunda del capítulo 8.º del Comentario que conservamos de Molina sobre el Libro 1.º de Interpretatione. Con todo, hemos utilizado los manuscritos correspondientes.

que da. Tal solución ockamiana no se puede aplicar a la libertad divina, en donde no hay tiempo que se pueda considerar<sup>404</sup>; ni respecto al merecimiento de los ángeles en su primer instante<sup>405</sup>; ni en definitiva respecto a la misma voluntad humana<sup>406</sup>. Puesta esta previa refutación, propone su solución positiva que se centra toda en la afirmación de que en el mismo instante en que "quiere" es "indiferente" para querer o no querer el acto; pero con prioridad de naturaleza<sup>407</sup>. Y respecto al argumento que se presenta con la autoridad de Aristóteles distingue la consecuencia que proviene de la "suposición hecha" y de la que tiene el ser "en virtud de su propia naturaleza". Respecto a la primera, se da necesidad de existir, ya que se supone que "de facto" la causa se determina; pero no respecto a la segunda, y por consiguiente en el mismo tiempo en que existe el acto puede existir o no existir. Lo que equivale a decir que "absolute loquendo" la causa libremente se determina a uno de los dos objetos<sup>408</sup>. Esta contestación manifiesta con claridad que no busca la solución de la dificultad, que acuciaba a Ockam en un momento anterior a la producción del mismo acto, sino en una prioridad de naturaleza. Esta prioridad que tiene verdadero fundamento en la realidad<sup>409</sup> indica que podemos considerar en el mismo instante en que está plenamente actuada la causa, su manera de ser, que por su estructura, como se presupone y admite, es capaz de querer o no querer o contener completamente el acto y no querer nada<sup>410</sup>. De tal naturaleza —en sí misma

404. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 24: p. 156, 2.

405. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 24: p. 156, 3.

406. Hace notar la dificultad de compaginar el instante precedente en el que nada hace con la culpabilidad que le viene del instante siguiente, en que no es libre. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 24: p. 159, 29 ss.

407. «Dicendum igitur est: voluntatem in instanti in quo aliquid vult, habere libertatem ut illud non velit, et in instanti in quo aliquid non vult, habere libertatem ut illud velit. Collocata enim voluntate in instanti in quo vult prius natura quam velit est indifferens ad volendum et non volendum. In eodem tamen instanti determinat se ad alterum. Et supposito determinatione ad esse, impossibile est non esse; atque hoc est quod voluit Aristoteles quando dixit: res quando sunt, id est, supposito determinatione ad esse, necessario sunt. Absolute tamen loquendo, in instanti in quo sunt possunt esse aut non esse, causa libere se determinante ad alterum eorum. Loquitur ergo Aristoteles ex suppositione determinationis, quam tamen de facto habent in eodem instanti. *De Scientia Dei*, d. 4: en STRAUSS: *Geschichte des Molinismus*, p. 214, 18.

408. Cfr. texto en la nota anterior.

409. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 24: p. 157, 18.

410. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 24: p. 157, 17.

indiferente— se comunicará al acto “denominativo” el ser libre<sup>411</sup>. Consideración que se le ha pasado por alto a Ockam y que le obliga a entrar en el insoluble efugio de un instante “anterior”; como si la *necesidad o determinación*, que tiene el efecto cuando existe, se comunicase a la causa<sup>412</sup>. La realidad —según Molina— es diametralmente opuesta: la “indiferencia” o indeterminación, que la causa tiene por su misma naturaleza, se comunica al efecto, denominándolo “contingente o libre”.

cc) Pero precisamente esta no reversión de denominaciones<sup>413</sup>, que en esta parte de la Concordia manifiestamente presupone, debe ser examinada, pues tal puede ser el efecto que obligue a denominar a la causa como necesaria. “Ex professo” considera en su comentario a Aristóteles un tema inmediatamente relacionado con esta reversibilidad de denominaciones. Se pregunta allí si:

“Utrum contradictionis de futuro contingenti altera pars sit *determinate* vera, altera falsa”<sup>414</sup>.

Es sabido, y aquí lo afirma claramente Molina, que el Estagirita defendió que ninguna parte de una proposición contradictoria de futuro es *determinadamente* verdadera a fin de no tener que admitir que todo sucedía *necesariamente*<sup>415</sup>. Lo opuesto a “determinate” será el “indeterminate” o indiferente. En este caso cuando el efecto obtiene su existencia “indiferenter”

411. «Actum aliquem esse liberum nullam novam rationem formalem dicere in ipso actu, sed dicit liberum quasi extrinseca denominatione a libertate, quae est in potentia a qua libere est productus». *Concordia*, q. 23, u. 4, 5, d. 1, m. 7; p. 503, 7, y también l. c., p. 503, 33; 25.

412. Aquí «efecto» tiene sentido plenamente general, de suerte que se puede aplicar al conocimiento, que depende del objeto, ya que en este caso éste es su «causa». Así dice: «Infallibilitas autem veritatis enuntiationis de futuro pendet ex infallibilitate et necessitate effectus futuri in se spectati, et non e contra». *De futuris contingentibus*, en STRAUSSER: *Geschichte des Molinismus*, p. 8, 42-9, 1.

413. La plena actuación del acto no excluye que la naturaleza de la potencia sea indiferente. Esta idea es la que expresa por la locución sin sentido composito et divisio que usa a este propósito. Cfr. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 24; p. 157, 32.

414. *De futuris contingentibus*, en STRAUSSER: *Geschichte des Molinismus*, p. 7, 28.

415. *Ibid.*, p. 7, 29.

no hay conversión. Se propone el argumento en contra de la sentencia, que defenderá Aristóteles y con él nuestro autor, mediante un ejemplo:

"Petrus loquatur cras, significat verum vel falsum, ut patet ex definitione enuntiationis; et non significat utrumque simul; ergo significat alterum tantum; ergo vel significat verum *determinate*, vel falsum *determinate*"<sup>416</sup>.

Como se ve, hay dos consecuencias: en la primera, plenamente admisible, se excluye uno de los términos sin indicar cómo; en la segunda, se califica esta exclusión con el *determinate* que podía estar ya implícito en la mente del que tal deduce en la misma primera conclusión y por lo mismo se puede rechazar aquella con el mismo derecho que se negará la lógica a esta segunda; pero pudiese ser que sólo se añada en la 2.ª conclusión y así sólo ésta se excluye. Demuestra que no es lógico añadir el "determinate" con un ejemplo que es felizmente claro:

"Ad videndum requiritur oculus, et non uterque simul; ergo alter tantum; aut ergo *determinate* requiritur dexter aut *determinate* requiritur sinister"<sup>417</sup>.

Refiriéndose, pues, a este ejemplo, y, mediante él, a la dificultad propuesta, responde que si en la primera consecuencia entiende el adversario "alter tantum" de manera *indeterminada*, es decir, o el ojo derecho o el izquierdo, se debe conceder la consecuencia. Pero, al proseguir y añadir luego *determinadamente*, se requiere el derecho o *determinadamente* el izquierdo, se ha de negar la consecuencia<sup>418</sup>. El emplear además del adverbio "determinate" la disyuntiva "aut" indica con claridad el doble sentido que puede tener la necesidad de la deducción. El "deter-

416. *Ibid.*, p. 7, 29.

417. *L. c.*, p. 8, 30.

418. «Quando inferitur in prima consequentia; ergo alter tantum; si intelligat adversarius: ergo alter *determinate*, neganda est consequentia; si vero intelligat: alter tantum, *indeterminate* tamen, id est, vel dexter vel sinister, concedenda est consequentia; sed cum ulterius inferitur: ergo *determinate* requiritur dexter aut *determinate* requiritur sinister, neganda est consequentia. *O. et L. c.*, p. 8, 28.



minate dexter", por ejemplo, indica por su misma conexión que se trata de una necesidad de *consecuente*; se encadenaría el que fuese *este* ojo con la misma naturaleza de la proposición. Lo cual no es lógico. La proposición en forma disyuntiva puede tener una necesidad de "consecuencia", es decir, que si se excluye uno, necesariamente se sigue que se necesite el otro. Pero esta exclusión no se puede hacer en virtud de la naturaleza de la causa, en este caso de la condición de ver, o en la dificultad propuesta, de hablar; sino en fuerza de una hipótesis, que pudiese ser también la de que si Dios conoce que Pedro hablará, necesariamente se deduce que es proposición falsa: Pedro no hablará<sup>419</sup>. Pero tal necesidad de "consecuencia" no afecta directamente a nuestro caso, que mira sólo a la necesidad de "consecuente", que es en realidad la que debe emplear el "determinate". Y así al argumento de Gregorio de Rimini, que creía hallar deficiencia en la manera de argüir de Aristóteles, contesta que éste entiende necesidad también de consecuente, pues para que una proposición de futuro sea determinadamente verdadera debe ser infaliblemente verdadera. La infalibilidad se contrapone a "non determinate", es decir, a "indifferenter" y se identifica con la necesidad que tiene el efecto en sí mismo considerado, es decir, en cuanto proviene de la tal causa. Pero no admite que porque el efecto se produzca de hecho, o lo que es equivalente, sea verdadera una proposición, se pueda calificar de necesaria<sup>420</sup>. La "necesidad" de existir, que tiene el efecto, repercute en la causa cuando procede "determinate" de aquélla; no cuando de manera indiferente.

dd) La "indiferencia", por lo tanto, puede calificar una proposición con exclusión de la contradictoria, o un efecto con exclusión de otro, con tal que el dicho efecto o la proposición provenga de un origen, que no esté determinado *por su misma naturaleza*. El actuar de la causa *determina* a su efecto y consiguientemente a ella misma; pero tal denominación le viene, por así decir, por añadidura o, como dice exacto y breve con terminología escolástica, "in sensu composito". Lo cual no contradice la libertad. Esta permanece siendo propiedad característica de la naturaleza en ese mismo instante; pues "in sensu diviso",

419. O. et l. c., p. 2, 5 ss.

420. O. et l. c., p. 2, 28 ss.

mirando su modo de ser, continúa reteniendo el poder "indiferente" de poner un acto u otro<sup>41</sup>. Con lo cual explica su concepto de *indiferencia* como compatible con el actuar de la causa, y "a fortiori" podríamos añadir, con las inclinaciones prevalentes y predominantes hacia determinado acto. Basta que éste no esté *determinado* ontológicamente —podemos decir—, o sea, por la naturaleza de la causa o concausa<sup>42</sup>.

b) Así entendida la "indiferencia", sirve para explicar el concepto de libertad, pero no es suficiente. Tal concepto posee semejanza de significado con el de "contingencia", que si no se delimita su sentido no puede servir como constituyente esencial, aunque "genérico", del concepto de libertad que se dice aplicar a las causas segundas. Porque no basta para excluir la necesidad incompatible con la libertad misma, el que un ser sea en su misma esencia contingente. La "contingencia" es propiedad inseparable de su estructura y por lo mismo impide que las causas *inmediatas* que lo producen estén determinadas y obren con absoluta necesidad. Tiene esto presente —y por lo mismo no confunde ambos conceptos— cuando debe resolver el problema de si es posible que existan seres contingentes<sup>43</sup>. A tal problema, que corresponde más a un teólogo que al dialéctico<sup>44</sup>, responde con la distinción: hay dos clases de cosas necesarias. Aquellas cuya necesidad proviene de su esencia o naturaleza, como al hombre ser animal o morir; y otra muy diversa que sólo se le puede aplicar como consecuencia necesaria de una hipótesis, como es necesario que Sócrates se mueva si suponemos que corre<sup>45</sup>. Sólo en el primer caso se puede hablar de verdadera ne-

41. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 34: p. 157, 32.

42. Con el calificativo "ontológico" se podría evitar la confusión a que la palabra "indiferencia" pueda dar lugar. No se debe entender como un «estado» de indiferencia «significativa», en el que el hombre psicológicamente no se «inclina más a una parte que a otra». Por el contrario, este «estado de indiferencia» ontológica es inmediatamente previo al acto determinado (cfr. RAZANCK, *Die Heilslehre...*, Scholastik, 33 [1958] 32) y excluye únicamente la conexión ontológica necesitante, e indica la conexión *ontológica posible* que es compatible con un «desequilibrio» de tendencias.

43. *Quaestio de futuris contingentibus*, en *SIMPLICIUM: Geschichte des Molinismus*, pp. 1-9.

44. *O. e. l. c.*, p. 6, 41 «Quaestio haec ad theologum potius quam ad dialecticum spectat, ob id paucis eam absolvam».

45. V. g. «Socratem moveri simpliciter est contingens, sed facta suppositione quod currat, necessarium est Socratem moveri; quia recte sequitur: Socrates currit ergo movetur». *Ibid.*, p. 6, 7.

cesidad. necesidad "de consecuente" <sup>426</sup>. Como ejemplo concreto de contingencia del segundo género pone precisamente el caso del acto de voluntad. "Socrates *in instante* in quo vult aliquid, potest non velle illud". Y como el querer "esto" no proviene ni de su esencia ni de su naturaleza, tal acto es contingente, lo mismo se considere cuando existe como cuando no existe <sup>427</sup>. En este sentido, pues, "contingencia" equivale a "indiferencia", ya que la existencia le viene a tal efecto *no necesariamente*, es decir, su conexión con la "causa" no afecta ni a la esencia ni a la naturaleza de ésta, de una manera *determinada*. En cambio, el "efecto necesario", por el contrario, tendrá en su constitución la estructura de poder ser o no ser, pero respecto a la "causa" segunda que lo produce estará unido de manera *determinada*. Para conocer, pues, si un efecto es "contingente" en el sentido de "libre" se han de considerar dos contingencias: primera, la contingencia en sus mismos constitutivos, y segunda, una contingencia más particular, la que le proviene de la causa inmediata "indiferente".

Esta relación del efecto a la causa, de la que recibe la denominación de libre, la considera bajo dos aspectos o grados. El primero será respecto a la naturaleza o esencia de la causa. La causa por su constitución no exigirá más tal predicado que el opuesto; su naturaleza no está determinada a una única posibilidad <sup>428</sup>. El segundo es el total y completo. No considera sólo la naturaleza de la causa principal sin todo el conjunto de causas o concausas que con ella intervienen a la producción de tal efecto. De todo ese conjunto excluye la necesidad, sea ésta in-

426. «Quae vero necessaria sunt primo modo, simpliciter sunt necessaria, solentque appellari necessaria necessitate consequentis, quia quando inferuntur in bona consequentia, non solum sunt necessaria quia necessario inferuntur, sed quia in se sunt consequentiae quaedam necessariae». *O. et I. c.*, p. 6, 16.

427. *O. et I. c.*, p. 6, 23.

428. En primer «grado» respecto a la naturaleza de la causa. Así dice que hay dos modos de llamar a un conjunto de causas contingentes: «Uno quia, si ad naturas extremorum praecise spectes, subiectum non magis vindicat sibi praedicatum quod de ea affirmatur quam oppositum; ut Socratem sedere est contingens quoniam Socrates, quantum est ex se, non magis sibi vindicat sedere quam stare aut iacere». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 47: p. 293, 18.

trínseca, o extrínseca<sup>429</sup>. A su entender, por lo tanto, no basta una "indiferencia" de parte de la naturaleza de las causas; de intervenir una necesidad "extrínseca", todos los efectos quedarían determinados y por lo mismo su existencia dejaría de ser "indiferente". Para excluir de una manera total ese nexo "necesario" entre efecto libre y la causa o causas del mismo, recurre a la suposición de un entendimiento creado que pudiese conocer todas las causas aunque sean impeditivas, que concurran a la producción de un efecto. Tal entendimiento no puede conocer con certeza la existencia futura de un acto libre, pero conocería, sin más, todo efecto necesario que de tal conjunto de causas emanasen<sup>430</sup>. Esta conexión "indiferente" con su causa diversifica, pues, el acto libre de todos los demás actos y por lo mismo debe tener su raíz en la estructura particular y en el peculiar "modo" de obrar de una por lo menos de las causas, que intervienen en el conjunto. Por lo que a nosotros nos interesa, ésta es la voluntad humana.

§ 3 Con lo dicho queda indicado qué entiende Molina por el "poder indiferente" que en la definición de libertad era como la parte genérica de la misma. Se refiere a la estructura de la causa. Un paso ulterior es qué condición requiere en la actuación de la causa que es en sí indiferente, para que la actuación perfecta que supone el poner el acto no contradiga la "indife-

429. «Altero vero modo complexio aliqua futura dicitur contingens, quia excludit non solum necessitatem quae ex naturis extremorum proveniat, sed etiam fatalem atque extrinsecam, quae ex dispositione causarum eveniat, causis omnibus constitutis quo nunc re ipsa sunt, indifferens sit talis complexio ut eveniat ex eiusdem causis ex quibus solet evenire. Atque hoc posteriori modo est nobis sermo de contingentia hoc loco, dum illius radicem inquirimus. Radix namque contingentiae primo modo spectatae sunt ipsaemet naturae complexionis extremorum». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 47: p. 294.

430. «Si non esset liberum arbitrium in rerum natura et penetraret aliquis omnes causas cum suis circumstantiis, quae sunt in universo, posset in causis intueri omnes effectus futuros, ut si angelus comprehenderet omnes causas et res naturales, quae de facto sunt, et per impossibile non esse liberum arbitrium intueretur in eis omnes effectus futuros. Haec probatur quia cognosceret omnes causas effectuum et utrum essent impediendae vel non et quando aut quomodo agerent ex necessitate naturae; qui autem ita cognosceret causas in ipsis certo et infallibiliter [97r] producentes effectus, videret enim determinationes causarum ad suos effectus, tunc colliget, sublato libero arbitrio omnia futura esse vera determinate aut falsa, quantumvis manerent causae naturales suscite natura impeditivae: 1-2ae, q. 9, a. 5: f. 96v. Advértase que el poder predecir es contra la «libertad» cuando el conocimiento viene necesariamente del objeto. No entra, pues, el conocimiento o previsión divina.

renca" misma con que ha de proceder. Estos dos aspectos que es difícil distinguirlos, si no se pone atención en la manera de expresarse, pues fácilmente se indica la "estructura" por sus efectos en la actuación, no ofrecen en sí mismos dificultad especial; se pueden perfectamente diferenciar, reconociendo, claro está, su íntima conexión. La condición que requiere para que el actuar se puede calificar también de "indiferente" no es otra que la de poder actuarse o determinarse, como vamos a estudiar.

Entre la diversa problemática tratada en sus obras, si consideramos también sus manuscritos, Molina nos permite elegir un doble camino, que de manera complementaria nos conducirá a precisar las características de ese poder determinarse del libre arbitrio. Uno, que será el primero, se puede llamar positivo, en cuanto que considera ese determinar actuante; el otro presenta ese mismo "determinarse" como en un estado previo, en cierto sentido pasivo, en cuanto que el libre arbitrio humano "determina" no poner acto alguno. Entiende por lo tanto aquí por el término "determinar" en el sentido de un poder actuar o influir en la producción del acto de manera tal, que ese "influjo" provenga del mismo sujeto como de un origen inmediato, de suerte que "determinarse" equivale a "autodeterminación". Con lo cual queda de manifiesto lo íntimamente relacionados que se encuentran en su mente los dos conceptos "indiferencia-autodeterminación" como complementos de una misma propiedad peculiar del ser racional: la libertad.

a) Así como la refutación de la sentencia ockamiana introduce al análisis del concepto de "indiferencia", también ahora, para comprender el aspecto quasi "específico" de ese "poder indiferente", conviene enfrentar su sentencia con la de otro autor, Escoto<sup>431</sup>. Estudia y refuta la sentencia escotista, a que nos referimos, en su disputa 35 de la Concordia que ocupa un

431. Es curioso recordar que los Escotistas atacaban a Cayetano con parecidos argumentos que usan algunos tomistas contra Molina. Cfr. Szmehl: *Vitoria y la doctrina de la Gracia*, p. 52, n.º 22.

La razón está en que Cayetano defiende la no subordinación eficiente entre la causa segunda y el concurso universal. Molina por su parte nota que también es ésta la doctrina de Escoto. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35: p. 220, 32. Sería de interés comprobar la exactitud de su interpretación en este punto.

punto central, indicador de su importancia<sup>432</sup>. Se puede decir, contra lo que se ha afirmado, que es precisamente en este punto de la "autodeterminación" en donde el concepto moliniano acentúa más las exigencias de la libertad humana<sup>433</sup>, pero se debe añadir — como se verá — que sin salirse de las condiciones mínimas para que exista tal prerrogativa.

Según Escoto, se contradicen los "filósofos" al admitir que hay efectos contingentes, siendo así que al mismo tiempo afirman que Dios obra por necesidad de naturaleza<sup>434</sup>. La sentencia de Molina es diametralmente opuesta, como hemos indicado<sup>435</sup>.

432. No es así en los manuscritos que se conservan de la Primera Parte, por lo menos con tanta claridad. No ocupa disputa aparte, sino que sigue a la explicación de Contingencia [d. 9]. Es sencillamente como un paréntesis dentro del comentario que hace de la opinión de Durando sobre el conocimiento de Dios de los futuribles [d. 10]. Cfr. *De Scientia Dei*, p. 233. En el Comentario impreso a la Primera parte, se ha desglosado con una disputa especial [d. 11]. Obtiene un desarrollo más completo que en los manuscritos y con las consiguientes modificaciones de purmenor. Cfr. q. 14, art. 13: p. 201.

433. El Dr. Pegis es de diverso parecer. Expone la oposición que hay entre la concepción del doctor Angélico y la de los árabes personificados en Avicenna respecto a la causalidad divina y después de indicar que se debe tener presente esta dirección de los árabes para comprender los diferentes puntos de vista entre Molina y Santo Tomás prosigue: «That which [el determinismo arábigo] forces Molina to place the essence of liberty in indifference rather than in selfdetermination, as St. Thomas had done is the different appreciation which he had of causality and ultimately of the divine causality». PEGIS, A.: *Molina and the Human Liberty* (Milwaukee, 1939), p. 130.

434. «Advertendum est autem duobus modis concipi posse Deum agere ex necessitate naturae. Primo si Deus concipiatur tanquam agens virtutis infinitae et applicans totam suam activitatem ad agendum, seu tanquam agens mere naturaliter. Omne enim agens naturale, si non impediatur agit secundum ultimum posse; Deus vero, cum esset agens infinitum a nullo posset impedi. Sic ergo agente Deo contradictionem sane implicat effectum aliquem esse contingentem. Nam quodcumque causa aliqua est sufficiens, ut per se sola producat effectum, et adeo efficax ut a nullo impedi possit nec modificari eius concursus, si in eius potestate non est retinere suam virtutem et modificari, illa data, necessario datur effectus. Sed si Deus ageret modo explicato, applicaret totam suam virtutem infinitam ad agendum neque ageret aliqua causa secum coagente, immo infinite omnem causalitatem creatam superaret nullique relinqueret locum ad agendum; ergo nullus effectus esset contingens, immo nullus effectus produceretur ab eo, non enim posset agere, nam si ageret ab aster [L 175r in marg.] no produxisset infinita simul nihilque produxisset ita perfectum quo non produxisset aliquid perfectius, quae omnia implicat. Alio modo potest concipi Deus operari naturaliter et necessario tanquam agens virtutis finitae aut infinitae quidem virtutis non potest tamen applicare maiorem virtutem agendo naturaliter quam modo applicat agendo. Et quamvis in hac conceptione cernatur contradictio, tamen ea admissa non sequitur alia, etiamsi dicamus dari effectus contingentem». (*De Scientia Dei*, en SREUMÜLLER: *Geschichte des Molinismus*, p. 233 en el aparato crítico).

435. Recuérdese lo dicho en la p. 118.

Tal concepción no se comprende si no es en el supuesto de que las causas segundas —aun en tal hipótesis— gozan de un poder especial, que no queda *determinado* por la causa primera, ni por ninguna otra distinta de ellas mismas. La *determinación* supone que la actuación se origina, en cierto sentido, en ese poder que reside en ellas mismas, es decir, se autodeterminan.

b) Los conceptos "ser causa eficiente" y ser causa, que "determina" son muy próximos, de suerte que se usa a veces el uno por el otro; pero Molina atribuye una propiedad peculiar a la "causa determinante" que la distingue de la que es sólo eficiente. En primer lugar coinciden en que para *determinar* se ha de ser causa eficiente. Rechaza los fundamentos en que Escoto apoya su doctrina porque de ellos se deduce que el libre arbitrio, por lo menos parcialmente, no *obraría* sobre sí mismo<sup>436</sup>; y bajo otro aspecto, porque de esa manera el efecto "dependería" de "solo Dios"<sup>437</sup>. A su entender, por consiguiente, Escoto pone un exclusivismo de parte de una causa, Dios; causa que no es la voluntad misma; lo cual lo tiene por completamente incompatible con la libertad de ésta<sup>438</sup>. Exige que también la voluntad tome parte; si obra como causa que pone su acto, lo podrá poner con su característica peculiar y no "ex necessitate naturae"; esto basta para que el acto sea "contingente"<sup>439</sup>. Consecuencia evidente dada su concepción de concausalidad. Con esto queda a salvo la lógica de los "filósofos" en contra del parecer de Escoto. Para la libertad de la causa segunda se requiere su intervención

436. «Neque etiam video, quanam ratione concedi posset liberum arbitrium saltem ex parte seipsum agere; quod tamen ad rationem libertatis dominive in proprias actiones est necessarium». *Concordia*, q. 14, art. 13, d. 35: p. 220, 1.

437. «Non video quanam ratione libertas arbitrii nostri salva maneat, quandoquidem eis positus a solo influxu Dei penderet quod operaretur aut non operaretur hoc aut illo modo nostra voluntate». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35: p. 219, 32.

438. I. La Concausalidad, III, § 1, p. 29.

439. «Cum enim Deus solo concursu generali influens et causa secunda sint una causa integra effectus causae secundae neutraque sine altera ad eiusmodi effectus productionem sufficiat, utique sicut in syllogisticis ratiocinationibus, quoniam conclusio inferitur ex utraque praemissa et non ex altera tantum, satis est alteram praemissarum non esse necessariam ut conclusio esse possit non necessaria: ita quando duae causae concurrunt ad producendum eundem effectum quarum neutra sine altera sufficit, satis est unam earum non agere ex necessitate naturae, sive ea sit causa prima sive secunda, ut effectus non oriatur necessarius, sed contingens ratione alterius partis causae, quae non necessario agit». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35: p. 220, 6.

como causa eficiente por lo menos parcial. En esto conviene el ser causa determinante y el serlo eficiente.

El aspecto en que se diferencia lo indica con detención al contestar a la pregunta de si Dios *determina* nuestra voluntad al asenso o al disenso<sup>440</sup>. En este miembro séptimo de la q. 23 añadido a su Concordia en la segunda edición para completar lo que había dicho precedentemente contra Zúmel<sup>441</sup> podemos indicar tres aspectos de su pensamiento que de manera gradual conducen a determinar lo propio de su solución.

c) El punto de partida será la *diferencia*, que existe entre las causas naturales, no libres, y la voluntad racional. La diversidad consiste en que las primeras *están determinadas* por la misma forma, que Dios les ha concedido; las libres, por el contrario, *se determinan* a sus propios actos<sup>442</sup>. Es, pues, característico de la libertad no sólo el intervenir como causa eficiente, sino también el *determinarse*. Pero ese "poder determinarse", por lo que incluye de causalidad eficiente y de perfección debe provenir de Dios. Debe contestar a la dificultad, que claramente se le propone, tomando, como término medio del silogismo, la verdad de que todo cuanto existe ha sido hecho por Dios<sup>443</sup>. En su respuesta el término "determinarse" se toma formalmente y por lo mismo nos indica ya en qué se distingue de la causa como productora del acto.

"Ad probationem vero, quia videlicet sine ipso factum est nihil, dicendum est id esse verum de quacunque entitate reali et actione rationeve formali reali entitatis realis aut actionis; *ad vero determinationem voluntatis ad actum peccati esse quidem ipsummet actum seu actionem peccati, quae simul emanat a Deo influente in illum concursu generali et ab arbitrio voluntateve humana influente concursu particulari tanquam*

440. *Concordia*, q. 23, a. 4,5, d. 1, m. 7: pp. 501-523.

441. *Concordia*, Prolegomenon 1: p. 46.

442. *Concordia*, q. 23, a. 4 y 5, d. 1, m. 7: p. 503, 12 y p. 504, 6. También: "Que fit ut libertas voluntatis in eo sit posita, ut ita sit potentia ad volendum aut nolendum ut non naturae necessitate eos actus eliciat, sed possit eos non elicere; hoc autem quod dico non naturae necessitate [...] negatio atque conditio est [...] prout ad omni alia potentia quae libera non est distinguitur. L. c., p. 503, 22. Cfr. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 53, m. 8: p. 385, 21; q. 14, a. 13, d. 33: p. 304 (n.º 2-6).

443. *Concordia*, l. c.: p. 502, 10.



a duabus partibus unius integrae causae illius actionis, ut saepe explanatum est, *determinationem vero voluntatis esse illam actionem non simpliciter, sed ut spectatur quatenus praecise emanat a voluntate humana*"<sup>44</sup>.

La determinación tiene como parte o contenido material la realidad misma que produce y como constitutivo formal la relación que se origina al considerar esa realidad como emanando precisamente de la voluntad. Este "respecto" de razón es lo que denomina *influjo*<sup>45</sup>. La determinación de la voluntad, pues, será su "influjo", aquello que se puede y debe atribuirse a ella; ya que mediante él aporta al efecto una peculiar denominación. Pero, al establecer esta equivalencia entre *influjo* y *determinación* en sentido específico, no se ha resuelto todavía la dificultad de por qué no es Dios quien determina; solamente se cambia en cierto modo de terminología. Es con todo preciso constatar esta equivalencia, pues precisamente con el concepto de "influjo" resuelve la dificultad.

d) El arguyente, que no se ha podido determinar quién fuese<sup>46</sup>, acepta la concepción de Molina en su período definitivo, según la cual el efecto y la razón formal del mismo es única. Toma este presupuesto para argüir —como con argumento irrefutable—<sup>47</sup> de que si se atribuye a la voluntad libre el *determinar* el efecto, con igual razón se puede atribuir a Dios<sup>48</sup>.

Es doble el sentido de la expresión: es uno e idéntico el *influjo* con que la voluntad se determina y produce el efecto. Se puede considerar respecto a la voluntad únicamente, y también respecto a Dios. Si desde la parte del efecto miramos a la voluntad y bajo este respecto queremos distinguir en su *influjo una*

444. *Concordia*, l. c.: p. 506, 19.

445. *Concordia*, l. c.: p. 506, 26.

446. *Concordia*, Prolegomenon l. c. 3: p. 47. Nos atrevemos a sugerir el nombre del P. Pérez. Se da la siguiente coincidencia. En carta al P. General Aquaviva entre otras quejas sobre la doctrina de Molina que en parte también alaba (cfr. STRASMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 31<sup>n</sup>) indica su disconformidad en que se permitía enseñar que «Deus non prius natura movet causas secundas sed sicut simul tempore, ita simul natura sit concursus causae secundae» (l. c.: p. 32, n.º 4). Aquí *Concordia*, p. 502, 19, el arguyente reclama para la acción de Dios el *aprius natura* para determinar.

447. *Concordia*, q. 23, a. 4, 5, d. 1. m. 7: p. 502, 2.

448. *Concordia*, l. c.: p. 502, 18.

parte, que sea la *determinación*, y otra, que sea el *producir el efecto*, no hallaremos fundamento para realizar tal distinción. El "influxo" se debe decir que es uno y el mismo<sup>449</sup>. Se llama precisamente *determinación* porque está en el poder de la voluntad *ponerlo o no ponerlo o poner un influxo contrario*<sup>450</sup>. En consecuencia, se puede decir que no hay *determinación* de la voluntad sin concurso general de Dios, por lo mismo que no hay ni puede haber efecto o acción de la voluntad sin él<sup>451</sup>. Coloquémonos de nuevo desde el punto de vista de la acción o razón específica que hay en el efecto y consideremos la relación que ésta tiene no ya con la voluntad, sino con Dios como con la otra causa. Evidentemente resulta una relación diversa, o como dice, un *influxo diverso*<sup>452</sup>. El arguyente comete "fallacia accidentis" porque de la identidad real y numérica de la razón formal de la acción deduce que los "influxos" se identifican uno con el otro; porque en su "razón" de influxos son diversos aunque no en cuanto son una realidad<sup>453</sup>. El ser los influxos diversos respecto a Dios y a la voluntad y ser necesario que *ésta determine* excluye que *toda* la *determinación* provenga de Dios, como no puede provenir todo el influxo si es que la voluntad debe ser causa.

e) La definición de libertad, tal como la ha establecido, excluye la totalidad de la *determinación* atribuida a Dios. Esto es claro. Pero ¿por qué no se debe decir que Dios es causa *parcial* de la *determinación*? Si se admite que Dios, junto con la voluntad, produce el efecto, no se ha de tener dificultad, se arguye, en admitir también que Dios *determine* la voluntad junto con ella<sup>454</sup>. Sería una *co-determinación*, con un riguroso "simul" respecto al tiempo en que se realizase y parece que se pue-

449. *Concordia*, l. c.: p. 502, 23.

450. «In quarto argumento, si sit sermo de influxu quo voluntas se determinat et quo producit effectum et interrogetur an sint unus et idem vel diversus, dicendum est esse unum et eundem, qui determinatio voluntatis dicitur, quatenus in facultate voluntatis est eum non elicere, sed continere illum vel elicere influxum contrarium, ut dictum est. *Concordia*, q. 23, a. 4, 5, d. 1, m. 7; p. 508, 1.

451. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 28: p. 181-185.

452. «Si autem in eo argumento [el cuarto que estamos considerando] sit sermo de influxu voluntatis ad illa duo [a su *determinación* y a la *producción del efecto*] et influxu Dei atque interrogetur, an influxus Dei et voluntatis sint unus et idem vel diversus, dicendum est esse *diversos*».

453. *Concordia*, l. c.: p. 509, 9 ss.

454. *Concordia*, l. c.: p. 502, 18.

de conceder una prioridad de naturaleza a Dios como pide su privilegio de ser causa universal y primaria de todo. La dificultad conduce al límite máximo que alcanzan las razones de Molina. Su sistema, que abre ancha entrada a la *concausalidad*, impida al mismo tiempo la penetración al concepto de determinación *simultánea* de varias causas. Lo cual es lo mismo que afirmar que la "determinación" puede provenir de una sola causa particular. Las razones que aduce tienen por base en primer lugar, su concepto de causa particular. Esta se contrapone a causa "universal"<sup>485</sup>, ya sea la causa "maxime universalis", ya otra, menos universal<sup>486</sup> que respecto al efecto llama "equivoca"<sup>487</sup>. Ambas causas, tanto la "universal" como la "particular", las denomina "íntegras" respecto al efecto que producen; pero sólo en su grado<sup>488</sup>; el conjunto de ambas formará la causa íntegra completa "omnino"<sup>489</sup>. Por lo mismo, esa causa "universal" es capaz de especificación o de individuación<sup>490</sup> y en

485. «Noster vero influxus, generalis videlicet Dei et particularis causarum secundarum superfluit». Cfr. las notas siguientes hasta la 471. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 167, 15.

486. «Porro concursus Dei generalis determinatur a particulari concursu causarum secundarum non secus ac influxus solis qui etiam universalis est determinatur ab influxu hominis ut producat homo et ab influxu equi ut oriatur equus». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 167, 23.

487. «Quod si ille effectus in causa et esse effectus in se ipso, sint eiusdem speciei infimae, quo pacto ignis productus comparatione alterius precedentis, effectus dicitur esse formaliter in causa et causa appellatur univoca comparatione illius, hoc est eiusdem rationis specificae cum illo. Si vero esse effectus in causa, et esse effectus in se ipso, non sint eiusdem speciei infimae, sed alterius, atque alterius naturae, tunc effectus dicitur esse in causa, non formaliter sed virtute, tamquam in re superioris ordinis, quae virtute illum in se habet et virtute est idem cum illo, et tunc causa appellatur equivoca, hoc est alterius rationis specificae aut quasi specificae ab effectus. In I p., q. 4, a. 2, d. 2: p. 62 b F.

488. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 25: p. 164, 8; p. 164, 13, d. 26: p. 170, 30, l. c., d. 27: p. 180, 5 ss.

489. «Ad tertium [argumento de Durando] dicendum est Deum et causam secundam efficere unum agens perfectum *omnino* comparatione effectus producendi». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 25: p. 164, 11. Parece casi ocioso advertir que lo que declinamos de Dios se ha de extender a todas las causas que sean necesarias para que el efecto se produzca. En el texto añadido del significado de *causa secundae* es completamente indeterminado. Sirve para designar cualquier causa creada.

490. «Neque actio illa habet, quod sit huius speciei, nempe calefactionis potius quam frigidationis, quia a Deo per angustiam universalem seu ut comparatione Dei est concursus ipsius universalis, sed quia est ab igne cum Deo cooperante per suam particularem virtutem etque determinante ad speciem calefactionis atque ut comparatione ignis est influxus concursusve particularis ipsius [ ] Simileque est in generatione qua sol et equus generant equum». *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 26: p. 163, 1.

consecuencia en aquel orden o grado no *determina* el efecto<sup>461</sup>. La causa particular será la que en ese orden o grado determine el efecto y le haga ser tal efecto. La voluntad libre, al poner actos humanos, será causa particular en el orden u grado de la libertad, ya que éstos se denominan libres respecto a la voluntad de donde proceden<sup>462</sup>. Como la definición de libertad reclama que la voluntad sea *indiferente*, incluso en el mismo instante de poner el acto<sup>463</sup>, la denominación de libre le ha de venir a éste *inmediatamente* de la voluntad. Por lo mismo considera incompatible con la prerrogativa de la voluntad racional el que Dios *juncto con ella* la determine. Porque si respecto al acto aún queda libre es señal que no la ha *determinado* la acción de Dios<sup>464</sup>. Si no queda libre, el acto humano no puede recibir de la voluntad la denominación de tal<sup>465</sup>. A su entender, pues, el que no se admita otra causa que determine juntamente con la voluntad resulta de la misma naturaleza de las cosas<sup>466</sup>. Las aportaciones de las demás concusas, que no son *particulares* en el aspecto de la "libertad", al juntarse e identificarse realmente en el efecto con la aportación de la voluntad misma quedan "determinadas" a la producción de un acto libre "per accidens", de manera

461. «Deus namque generali concursu influat ut causa universalis influxu quocum indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cuiusque ad agendum diversus est, aut si a causa libera sit in ipsius potestate est ita influere ut producat potius haec actio quam illa, puta velle quam nolle. *Concordia*, q. 14, n. 13, d. 28; p. 167, 18.

462. «Quando enim Deus se solo effectum aliquem producit aut per particularem suum concursum illum efficit alterius speciei, ut efficere solet opera nostra supernaturalia quae ad vitam aeternam conducunt non influat ut universalis causa, sed ut particularis eorum effectuum: l. c.: p. 168, 22. «Semper namque particularis causae est determinare influxum causae universalis ad spem actionis et effectus, quando universalis causa non ut particularis sed ut universalis causa concurrat. *Concordia*, q. 14, n. 13, d. 28; p. 168, 19; también, l. c., d. 32, 36.

463. «verum ex modo influendi illius [voluntatis] sicut habet, quod sit propria et peculiaris actio eiusdem causae, ita habet quod sit talis actio distincta specie a ceteris. Unde negandum est Deum concurrere generali concurrere diverso modo cum diversis causis secundis. *Concordia*, q. 14, n. 13, d. 32; p. 201, 41 - l. c., q. 43, n. 4 et 5, d. 1, m. 10; p. 537, 25 ss.

464. Cfr. *Concordia*, p. 507, 23.

465. *Concordia*, l. c.: p. 507, 26.

466. aut vero [há concedido que puede ser concusa la acción de Dios] determinare voluntatem ad illius consensum pugnat cum libertate voluntatis. *Concordia*, q. 23, n. 4,5, d. 1, m. 7; p. 507, 24.

semejante a como la individuación contrasta al género y a la especie a pertenecer a un determinado individuo<sup>467</sup>.

Tal concepto de *determinación* —en el orden de la libertad— le conduce necesariamente a calificar el influjo de la voluntad racional con la "dictio exclusiva" del adverbio "sólo" que deflende con convicción<sup>468</sup> y con motivo del cual se queja de que le interpretan erróneamente<sup>469</sup>. Esta "dictio exclusiva" que, como explana en sus cuestiones de Trinitate, "non tollit concomitantiam"<sup>470</sup> y para entenderla se ha de atender al modo en que se usa<sup>471</sup>, como recuerda a Francisco Zúñez<sup>472</sup>, da claramente a entender que no excluya la "concausalidad", sino únicamente la "co-determinación". Con lo cual nos señala que la característica de este "poder indiferente" es que él solo *determine* el acto, lo que equivale a que se "autodetermine"<sup>473</sup>.

f) Pero la expresión que la voluntad humana *determina* y ella sola se presta a equívocos. El vocablo determinar y el calificativo "solo" pueden tener múltiples significados<sup>474</sup>. Nótese, pues, que en la significación en que en este problema de la libertad los emplea, no quiere decir que el efecto no dependa en su existencia de otras concausas<sup>475</sup>, ni tampoco que algunas o muchas de sus cualidades específicas o "quasi" específicas no provengan de aquéllas<sup>476</sup>; no significa, por lo que se refiere a la actuación de la voluntad, que ésta no haya tenido que ser "movida" a fin de poder dar la "especie" al acto, como también lo ha tenido que ser para dar la "existencia"<sup>477</sup>; pero ni siquiera indica que la voluntad sea en cualquier respecto la causa principal<sup>478</sup> o

467. Concordia, q. 14, a. 13, d. 38: p. 232, 15.

468. Carta a Antonio de Padilla (en STROMMÖLLER: *Geschichte des Molinismus*, p. 711, 9). Concordia, p. 876, 24. Y también d. 40, 23 as. y p. 57, nota 2.<sup>a</sup>

469. *Ibid.*, p. 711, 15.

470. *In I p.*, q. 31, a. 3: p. 461 a F.

471. *In I p.*, q. 31, a. 3: p. 461 a B.

472. Concordia, l. c.: p. 503, 7.

473. Cfr. nota 450.

474. Se pueden referir a la respectiva del acto o a su existencia; puede indicar simplemente que depende de una causa en cuanto a la intensidad que se da en el acto mismo.

475. Cfr. I. Concausalidad, en donde hablamos de la necesidad del Concurso general.

476. Cfr. I. Concausalidad.

477. Todo esto es sobradamente claro si se ha seguido la exposición del pensamiento moliniano que hemos hecho.

478. «Quare esto iustus de eiusmodi actibus ea ex parte qua libere quidem, sed partialiter, partialitate causae et non effectus, ab ipso emanarunt

que alcance el efecto con algún género de prioridad<sup>479</sup>. Sacar cualquiera de estas consecuencias es darle mayor alcance del que tiene dentro de su concepción. Significa, por el contrario, que la voluntad interviene en la producción del acto libre, como *causa parcial eficiente con un influjo peculiar*, que no está *conexionado necesariamente con el efecto antes de la existencia de éste* y que la *actuación* de la voluntad, que tal efecto requiere, le proviene *por lo menos en parte del mismo sujeto* en que está radicada y cuyo instrumento es. Esta actuación de parte del mismo sujeto, o *autodeterminación*, aunque sea parcial —caso de la gracia<sup>480</sup>— no impide que con plena lógica, dentro de su concepción, afirme que *sólo* la voluntad determina. La razón que da es clara y en un orden puramente natural en donde se podrían dar "mociones" de Dios aunque fuesen en tal hipótesis dirigidas a un fin meramente natural, tendría lugar una explicación equivalente. El influjo de Dios mediante la gracia en la voluntad debe ser una acción con un efecto *determinado ad "unum"*<sup>481</sup> a lo bueno y sobrenatural; por lo mismo, el acto subsiguiente en cuya producción ha de intervenir la voluntad humana no recibirá la denominación de libre respecto a este influjo de la gra-

*gloriaretur, praecipue tamen gloriam et honorem in Deum referendo a quo principaliter et tanquam ab origine prima fluxerunt, sane non esset insipiens, sed verum diceret, quoniam non gloriaretur de actu ratione aliqua formali actus, quasi eam non acceperit, quod Paulus prohibet ac reprehendit, sed de sola cooperatione libera per suum arbitrium ad illam. Concordia, q. 14, a. 13, d. 12: p. 63, 36. También, l. c.: p. 63, 16: «principaliter Deum». Y poco después: «ut emanant [actus] a libero arbitrio tanquam a parte minus principali unius integrae eorum efficientis causa», l. c.: p. 64, 6; p. 64, 16; l. c., d. 40: p. 247, 27; l. c., q. 23, a. 4,5, d. 1, m. 10: p. 537, 40.*

479. Esta idea en parte está incluida en toda su teoría de la concausalidad. Respecto a que la causa principal alcance el efecto *simul* si no antes que el instrumento véase *l. p.*, q. 45, a. 5, d. 2: p. 565 ss., en donde pone dificultades a la doctrina de Santo Tomás sobre el que el instrumento sea causa *dispositiva* del efecto.

480. «Quando tamen [caso de la gracia y el libre arbitrio que tiene influjo propio] aliquid illa agit motum ut *non solum* per vim et motum quae extrinsecus accipit agat, sed etiam per suam vim et influxum proprium, tunc quamvis tota actio sit effectus virtutis ac motus quae illi impressa sunt atque agentis *principalis* qui illa impressit, nihilominus, si praecise spectetur, quatenus emanat a propria virtute innata talis agentis, dici debet ut sic proprius effectus atque influxus illius...» *Concordia*, q. 23, a. 4, d. 1, m. 10: p. 537, 37. Y también l. c., q. 14, a. 13, d. 35: p. 221, 30. Este último pasaje, también sumamente importante, demuestra que no quita la libertad un influjo eficiente previo en la voluntad con tal que ésta pueda parcialmente tener influjo propio, es decir, se autodetermine.

481. «Gratia namque praeviens determinata est ad unum eoque ipso, quod tunc in arbitrio praedestinati recipitur, ex necessitate naturae movet ac sollicitate. *Concordia*, q. 23, a. 4,5, d. 1, m. 10: p. 533, 28.

cia, ya que el influjo *estaba* determinado<sup>462</sup>. La dificultad de entender con exactitud su pensamiento en toda esta cuestión, además de cierta libertad en el empleo del término "determinar", radica en la doble propiedad especial de la voluntad humana en su acción libre. Colocada en el actuar mutuo de las causas segundas<sup>463</sup> su concepto de concausalidad la sitúa —valga la paradoja— en el lugar más lejano y simultáneamente más próximo respecto al acto que podamos imaginar. Su objeto formal la aleja hasta el límite máximo que pueda distanciarlo del acto a fin de que sea capaz de apetecer todos los objetos que posean algún bien. Más allá de este círculo amplísimo es imposible que apetezca ningún objeto. Por lo tanto su misma estructura, dejada a sí misma, retiene la voluntad a esa distancia grandísima del acto hacia un bien concreto. El contenido de "especificación" —aun teniendo presente sus tendencias secundarias— es mínimo. Necesita de la ayuda de otras concausas que cada vez más concretas la "especificquen". Al contrario, por la parte que mira a la "ejecución" o "actuación" del acto, está tan inmediatamente unida con él en el orden de la acción libre que en esa su inmediatez no hay lugar para que se interponga ninguna otra causa, ni ningún otro influjo. Lo cual no excluye que parcialmente también en este orden de "actuación" la voluntad pueda ser movida por otra causa distinta del mismo sujeto, cuyo accidente es.

La justificación completa de esta proximidad absoluta impone considerar la "libertad" en el caso en que no se produce acto alguno, es decir, en la "omisión" voluntaria.

462. El significado de estar la gracia preveniente «determinada» se ha de entender en cuanto que todo efecto que existe está determinado no en el sentido de que ha de conseguir tal efecto independientemente de la voluntad humana. Acerca de su teoría sobre si todas las cosas consiguen los fines a que la Divina providencia las destina, véase *Concordia*, q. 22, a. 1: pp. 433-442. Para lo que más directamente hace a nuestro caso, véase la dificultad segunda y su solución: p. 442, 31.

463. Por lo que se refiere directamente a la Causa Primera que obra como causa universal, véase lo dicho en I. Concausalidad. Respecto a ella ya no es tan exacto que el lugar más inmediato respecto al efecto lo ocupe la voluntad humana ya que la subordinación de ésta al concurso universal concede en el aspecto del ser una mayor proximidad a la causa Primera.

III. Debemos, pues, considerar el poder de la voluntad humana no en acto, sino en "potencia" como posibilidad de "auto-determinación". Lo cual plantea el problema de la libertad antes precisamente de que la voluntad ponga su acto.

Hace unos años se volvió a llamar la atención sobre la importancia de la "omisión" como punto especialmente crítico para estudiar las soluciones del problema de la libertad. Nos parece que el terreno de observación está perspicazmente elegido. El campo de la libertad —como se recuerda— es más amplio que el del obrar<sup>484</sup>; pues incluye también la "determinación" a "no-actuar".

Los Comentarios de Molina sobre la Prima Secundae nos permiten presentar su pensamiento sobre este punto. Trata de él en las cuestiones 6.<sup>a</sup> y 71 entrelazadas por mutuas referencias; el considerar la "omisión" así se lo imputa. Preferentemente se referirá a la omisión, que supone pecado, sin descuidar la omisión buena o meritosa. Ambas confluyen en el mismo objetivo: la imputabilidad "del no acto" a la voluntad, que podía ponerlo.

a) El punto de partida es la afirmación de que puede darse esa "omisión imputable" sin que ningún acto "concurra entonces". Así sostendrá que puede darse acto de pecado sin que concurra ningún acto externo ni interno<sup>485</sup>, como ya indicaba Santo Tomás, pero de una manera todavía más radical cuando elimina todo acto que sea su causa o su ocasión<sup>486</sup>. Reconoce, con todo, que esta "omni prorsus" carencia de acto se da pocas veces<sup>487</sup>. Con esta advertencia y como concesión cree compaginar su propia sentencia con la de Santo Tomás. No interpreta la sentencia de éste como hace Capréolo, que entiende que es ne-

484. C. J. GERRÉ, O. P.: *La possibilité du péché*, en *Revue Thomiste*, 62 (1957) 213-245, especialmente pp. 228 ss.

485. La cuestión que trata en este artículo 5.<sup>a</sup> q. 71 a partir del folio 236r es: «Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus». «Ad quaestionem respondetur duabus conclusionibus: Prima [...] aliquando est sine actu tam interiori quam exteriori ut quando quis omittit sacrum non eliciendo notionem aut volitionem audienti. Haec est D. Thomae hoc loco», l. c.: f. 236r.

486. «2.<sup>a</sup> Conclusio. Potest dari peccatum omissionis sine omni prorsus actu tam interiori quam exteriori, qui vel per se pertineat ad peccatum omissionis vel sit eius causa aut occasio», l. 2ae, q. 71, a. 5: f. 236r.

487. «aut ergo secunda conclusio, sit quasi expositio sententiae D. Thomae addi ei poterit raro tamen datur sine tali actu», l. 2ae, q. 71, a. 5: f. 236v. Ya en l. 2ae, q. 6, a. 3: f. 61v, hacía alusión a esta discrepancia de parecer con Santo Tomás.



cesario, con necesidad absoluta, que se dé algún acto, sino de una necesidad moral que puede tener sus excepciones<sup>488</sup>. Para acabar de entender el sentido absoluto que tiene en su mente la expresión "omni prorsus actu" se debe juntar con otras expresiones idénticas, "inclinación", "esfuerzo", que al excluirlas también subraya la absoluta pasividad.

En la disputa con Durando, Almaino y "otros muchos" que defienden que Dios pueda violentar la voluntad impidiendo el acto elícito a que ésta tiene inclinación, defiende decididamente que no cabe violencia en el acto elícito de la voluntad. Admite explícitamente que Dios con su omnipotencia puede hacer lo que le plazca con sus creaturas sin violencia alguna<sup>489</sup> y también que puede producir en ellas movimientos violentos<sup>490</sup>. Para lo primero le basta retirar el concurso de la inclinación contraria; para lo segundo superar la fuerza creada que se opone con otra mayor. Pero el caso de la voluntad libre no entra en ninguno de estos dos. Violentar un acto elícito es contradictorio por la absoluta identificación que existe entre *querer amar* y el *acto de amor*, cuando se trata, claro es, del acto directo<sup>491</sup>. De suerte que éstos dependen de la voluntad de manera *inmediata* y no necesitan ningún acto intermedio para producirlos. No se puede comparar el "querer amar" a la inclinación de la piedra a ir a su centro; en este último cabe la "violencia", no en el

488. 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 239r.

489. *sunt autem solutio haec [de Durando y Almaino] pressius examinetur statuam duas Conclusiones: Prima est, Deus potest facere quicquid voluerit in creaturis sine ulla prorsus violentia: 1-2ae, q. 6, a. 4: f. 64r.*

490. *ecum violentum sit id quod est ab extrinseco, passio non conferente vim, sed renitente, et quicumque actus elicited a voluntate fit effective ab ea, imo sit ipsamet inclinatio ipsius, implicat contradictionem esse aliquem actum elicited a voluntate et etiam violentum. 1-2ae, q. 6, a. 4: f. 63r.*

491. El P. RASNECK, en su artículo *Das Axiom: facienti quod est in se Deus non denegat gratiam, nach der Erklärung Molinas* (Scholastik, 32 [1957] 27-41), indica que para Molina «conaria, «presto esse ad conandum», «aggredi facere» verosíblemente significan una postura o contención del hombre respecto al acto y que éste sencillamente se identifica con el conato (p. 37). En el comentario a la 1-2ae (q. 71, a. 5: f. 236v) encontramos las razones, por las que identifica «conatos» y acto. No se pase por alto, con todo, que antes de proponer la primera razón, parece que admite una «posible» distinción real entre ambos. Ya que por milagro se podrían separar. Todas las razones —por lo demás— prueban la identidad absoluta. Y ésta es su opinión en la Concordia.

primero<sup>492</sup>. No hay paridad —como se habrá advertido— porque toma el "querer" o como dice "volentia" en el sentido de acto elicito, no de las atracciones innatas o previas que puedan resultar en la voluntad ante un determinado objeto y que dan lugar al "involuntario secundum quid"<sup>493</sup>. Se debe decir, por consiguiente, que sin ninguna *inclinación elicita*, puede darse pecado de omisión, o también omisión meritoria.

b) ¿Qué propiedad permanece todavía en la facultad en virtud de la cual la "omisión", omisión tan absoluta, puede llamarse voluntaria y aun libre? No otra cosa que el "poder hacer", pero en el sentido "potencial". Así lo indica explícitamente respecto al pecado de omisión, para la existencia del cual es suficiente que se dé omisión voluntaria de aquello que se manda afirmativamente<sup>494</sup>. Y esta omisión será imputable con tal que en la voluntad se dé *potestas* de hacer aquello que se omite, es decir, poder indiferente de determinarse<sup>495</sup>. Las razones que aduce, autoridad de Santo Tomás<sup>496</sup>, Sagrada Escritura, al citar las palabras del Apóstol Santiago "*scienti* bonum facere et non *facienti* peccatum est illi", las concreta en el ejemplo práctico de quien vencido por el sueño deja de oír misa a la que estaba obligado. La "*negligentia resistendi somno*" no es, según declara, un acto, sino únicamente privatio "*se excitandi et vigilandi*"<sup>497</sup>.

c) Respecto a la omisión meritoria también se funda la libertad en ese "poder hacer". Adviértase que coloca tal omisión en un puro "poder hacer", sólo cuando concurren condiciones especiales. De lo contrario no sería suficiente; ya que no se le

492. 1-2ae, q. 6, a. 4: f. 64v y used oblicus Petro habente odium Pauli potest Deus relinquendo et conservando illum actum odii producere simul in illius voluntate amorem Pauli, sed hic actus est elicitus a voluntate et contrarius priori inclinationi voluntatis, ergo violentus [...] Ad argumentum ergo propositum admissio antecedente neganda est consequentia, quia ad violentiam requiritur quod passum non conferat vim [...] unde cum uterque actus sit effective a voluntate imo ipsa inclinatio voluntatis neuter erit violentus. 1-2ae, q. 6, a. 4: f. 63r, 63v.

493. 1-2ae, q. 6, a. 3: f. 61v.

494. 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 230v.

495. *sed peccatum omissionis satis est voluntaria omisio eius quod praecipitur affirmative, sed haec esse potest sine omni actu [...] ergo peccatum omissionis esse potest sine omni actu.* 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 230v. Cfr. nota 472 y también Concordia, q. 14, a. 13, d. 2: p. 15, 28 ss.

496. SANTO TOMÁS: 1-2ae, q. 71, a. 5 ad 2.

497. 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 230v.

podría imputar *interpretative*<sup>498</sup>. Tales condiciones especiales las ofrecen ciertamente los tormentos, a que uno está sujeto por voluntad de un tirano; con probabilidad también las tentaciones, si bien en este caso manifiesta duda en que se pueda atribuir la omisión<sup>499</sup>.

Esta omisión meritoria conduce a penetrar hasta lo más profundo su concepción de ese "irreductible" e "intangibile" inmediato *poder indiferente de determinarse*, como ha conducido a ello el concepto de autodeterminación, si bien ahora en su aspecto negativo, es decir, que no puede haber imputabilidad en donde no alcanza ese "poder" del libre arbitrio. Introduce en ese aspecto último y definitivo de su pensamiento la necesidad de precisar el significado de "interpretative" que ha usado como nexo entre la omisión y la voluntad. Pues es evidente que un significado "externo" de esta palabra o por así decir "jurídico", no tendría utilidad para dilucidar el concepto de libertad física que estamos estudiando.

d) El Cardenal Cayetano habla de que se comete "pecado" externo, aunque no esté ya en potestad del sujeto el impedir el efecto<sup>500</sup>. Molina adopta la proposición contradictoria.

"Crediderim tamen nihil horum omnium [los ejemplos aducidos por Cayetano] ad quorum opposita non est libertas dum fiunt esse peccatum etiam eo modo quo admittimus actum externum esse peccatum"<sup>501</sup>.

498. «Ubi non esset incitativum ad oppositum pura omissio [...] non esset bona moraliter nisi obiectiva». 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 240r. La misma idea en *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 2: p. 18, 34: «diversa esse libere continere non volendo...».

499. «Nescio tamen an sola praesentia tentationis et inclinationis ad malum sine tormentis sit sufficiens ut omissio peccati quando illa durat dicenda sit volita interpretative». 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 241r.

500. Cita a CAYETANO según lo que este autor expone en la 2-2ae, q. 150, a. 4 y la q. 154, a. 5 en la que afirma así quis utatur sommo ut instrumento ad exequendum malum potest peccare mortaliter in sommo non imperative sed executive. 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 244v.

501. In 1-2ae, q. 71, a. 5 f. 244v. En la q. 20, a. 5 ha contestado a los tres siguientes temas:

1. Eventus praecognitus addit ad bonitatem et malitiam.
2. Eventus non praecognitus si sequatur per se et ut plurimum, addit.
3. Si sequatur per accidens et in paucioribus non addit, l. c., ff. 167v-168r.

Nótese que esta doctrina la aprueba plenamente en la *Concordia* (q. 14, a. 13, d. 10: p. 54, 12) al remitir a este pasaje. El P. Rabeneck no lo anota sin duda por estar hecha la referencia de manera imprecisa.

Apoya sus razones en el presupuesto de que tan innato es al pecado el ser "voluntario", que ni siquiera el acto externo se puede denominar tal si no es cuando es "voluntario"<sup>502</sup>. Y entiende por "voluntario" ese poder "poner o no poner" el acto, como se deduce manifiestamente del ejemplo del que con la espada golpea a otro. En el momento de cometer tal acción puede retener el golpe. Por lo mismo no quiere que se llamen "pecados" a los actos cometidos en la embriaguez o en el sueño. Tales actos serán tal vez consecuencia y efectos de un anterior pecado, como dice siguiendo a Santo Tomás<sup>503</sup>, pero no en sí mismos. En confirmación aduce diversos absurdos que se seguirían: tener perfecta contrición o estar en el cielo y cometer pecado<sup>504</sup>. Tampoco admite que se diga, como lo hace la opinión de San Buenaventura, que el efecto agrava el pecado. El efecto manifestará la gravedad de la causa, pero no añade nada a ésta. Se peca cuando se pone la causa con previsión del efecto; pero no cuando se produce éste si entonces no hay libertad<sup>505</sup>.

En toda acción, por consiguiente, que no esté directa y en cierto sentido también inmediatamente conexiónada con "ese poder poner o no poner" el acto, no se puede encontrar razón para atribuirle a la libertad del sujeto y por lo mismo para imputársela. El "interpretative" tiene sentido "físico", ya que los tormentos ponen en tal circunstancia que sólo porque la voluntad posee este poder poner o no poner el acto, éste no se produce. Lógicamente, pues, se atribuye a mérito la omisión de una acción moralmente mala.

IV. Resumen de cuanto hemos explicado y al mismo tiempo una manera de subrayar y completar el enfoque esencial de la solución moliniana de la libertad, es el considerarla bajo el punto de vista de la predestinación.

En el horizonte que nos abre su problemática campea nítidamente que el punto céntrico de la explicación del libre arbitrio

502. 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 244v. Cfr. nota siguiente.

503. *...at occisio quae fit ab ebrio [...] et pollutio intenta per somnum quia dum fiunt non sunt voluntariae eo quod non sit tunc libertas ad ea impedienda nullo modo dicenda sunt peccata, sed tantum sequelae et effectus peccatorum praecedentium ut de pollutione nocturna, quae ortum habet [245r] a peccato praecedenti ut inquit, D. THOMAS: 2-2ae, q. 154, a. 5a: 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 244v.*

504. 1-2ae, q. 71, a. 5: f. 245r.

505. *Ibid.*

coincide plenamente para un teólogo con el que le presenta la manera peculiar de estar finalizada la creatura racional y de obtener su fin.

Tan amplia perspectiva es la que tal vez obliga a Molina a dejar su ejemplo preferido y aceptar un símil de neta impronta tomista. Quizá con sorpresa de alguno aducirá el ejemplo de la sacca lanzada al blanco. Aquí elige como comparación el instrumento sin virtud propia, contra su manera habitual de proceder, y lo coloca en manos de Dios, que es el único que puede dar impulso para alcanzar el fin.

La comparación se encuentra en el tratadito intitulado por Stegmüller "Epítome de Praedestinatione", escrito dirigido al Padre General Aquaviva para cumplir el encargo que le ha dado su Provincial, Sebastián Morales, allá por el año 1587<sup>506</sup>.

El contexto lo podemos resumir así.

Dios elige su orden de providencia entre los muchos posibles sin respecto alguno a la parte que en él pueda tener el libre arbitrio humano. Obra por su pura y simple autodeterminación misericordiosa. Para expresar esa suma libertad Divina emplea palabras similares a las que aprovechará el Cardenal Billot como introducción a su teoría de la Predestinación. Palabras que toma del mismo Molina<sup>507</sup>.

Junto a esta afirmación añade que la realización requiere como "conditio sine qua non" la intervención del libre arbitrio.

Y como para poner en claro que no se contradicen ambas afirmaciones, dice que una cosa son los medios con que se destina y otra lo destinado.

"Est namque ante oculos habendum quod, sicut in destinatione sagittae ad scopum aliud est sagitta quae destinatur, aliud vis quae illi a sagittario imprimitur, qua in scopum ab eo destinari dicitur, sic in destinatione qua adultus a Deo in aeternam beatitudinem des-

506 *Epítome de Praedestinatione*, en STEGMÜLLER: *Geschichte des Molinismus*, 336 ss.

507. BILLOT, *De Deo Uno et Trino* (Roma, 1920), q. 23-24, p. 275. Para conocer la opinión de Molina sobre este punto véase el artículo del P. RAMSECK: *Grundsügen der Prädestinationslehre Molinas*, en *Scholastik*, 31 (1956) 351-370.

tinatur aliud est quod destinatur, aliud media quibus a Deo destinatur"<sup>508</sup>.

Queda claramente contrapuesto el id "quod" y los medios "quibus". La identificación entre la "saeta" y el "adulto" no deja que desear. Más esfumados por el contrario resultan los contornos de los "medios", que no tienen enfrente un equivalente definido. Puede entrar en ellos la "voluntad libre" en cuanto que es una "vis" por medio de la cual el adulto está dirigido a su fin, y puede quedar también excluida, en cuanto la "voluntad libre" forma parte del adulto y con él recibe el impulso. Pues ésta es precisamente la ambivalencia que encuentra en la voluntad humana.

Si la considera como "fuerza" que empuja al fin, dice que el adulto está destinado por Dios *por medio de su libre arbitrio*<sup>509</sup> y que las acciones todas, que de él provienen *para cooperar* a las buenas obras, no se deben menos atribuir a Dios que se le atribuyen las acciones naturales como autor que es de todas las facultades que poseen sus creaturas<sup>510</sup>. Más; ni hay cosa alguna —nos dice— que *tienda* a la vida eterna, ni siquiera el buen uso del libre arbitrio, que no provenga de Dios<sup>511</sup>.

Por otro lado, y en él insiste tanto o más, el mismísimo libre arbitrio se puede considerar como formando parte del adulto cuya potencia es y en él "qua adulto" está incluido. Bajo este respecto se distingue esta "forma" de las demás "formas" de las cosas naturales. "Sane ex parte destinati tenet se adultus ipse suaque innata libertas". que respecto a los demás medios, que como adulto recibe para alcanzar su fin, puede dejar infructuosos de suerte que "cassa illa reddat"<sup>512</sup>. De esta manera, "abusando" de todos los medios que Dios le proporciona y de sus mismas inclinaciones innatas, de los auxilios que le dirigen a su eterna felicidad, se inclina "hacia la eterna miseria por medio de los pecados mortales". La voluntad, en cuanto forma parte

508. *Epitome de Praedestinatione*, en STRAUSSER: *Geschichte des Monismus*, p. 341, 18.

509. *Ibid.*, p. 341, 23.

510. *Ibid.*, p. 342, 24.

511. «Consequens profecto est [dada la identificación de los influjos en el efecto único] ut nihil sit in praedestinato, quo in vitam aeternam tendat, neque etiam bonus ipse usus liberi arbitrii, quod non sit a Deo, atque adeo quod non sit praedestinationis effectus». *Ibid.*, p. 342, 10.

512. *Ibid.*, p. 341, 33.

del adulto, debe recibir siempre nuevos impulsos de Dios. La realidad de la acción, única realidad o formalidad existente, tiene siempre por lo menos dos causas. Cuando la acción es buena la principal es Dios, que no sólo da la posibilidad, sino la inclinación; cuando es mala, el hombre, que abusa, tuerce y anula esa inclinación recibida, quedándole a la acción de Dios el haber concedido la posibilidad de ese desorden.

No queda, pues, *realidad* alguna que no sea producida por Dios, ni acción buena de que no sea El la causa principal, y tratándose de las acciones sobrenaturales, también inmediata.

La explicación moliniana excluye el que la acción humana —en su realidad física— sea de una sola causa, sea ésta Dios, sea la creatura. Desde este punto de vista, por lo tanto, de la *realidad* de la acción, la existencia de la misma depende de dos causas libres: de Dios y de la causa segunda. Dios, con absoluta libertad, sin condicionamiento alguno ni dependencia de otra causa, puede impedir cualquier efecto. Pero si lo impide, y por lo tanto la creatura queda imposibilitada de actuar, ésta no es ya libre respecto a aquel acto. La causa segunda será "libre" únicamente en el caso en que Dios le conceda el poder "determinar" la existencia de la acción. La "determinación" consiste en *indivisible* respecto al "ejercicio" del acto que emana de una determinada voluntad. Ya que por este término Molina nos indica la relación de razón, fundada en la naturaleza de la causa segunda, con la que se indica que un determinado efecto procede por autodeterminación de una determinada causa. En virtud de esa relación, el acto, en cuya producción eficiente han intervenido varias causas, se denomina "libre" por razón de una sola de ellas, que es la que se autodetermina.

El "poder" de la voluntad de "poner o no poner" su acto es siempre la condición mínima para que éste se denomine acto humano. Lo cual hace concluir que Dios puede conducir infaliblemente —aquí se inserta la "ciencia media" moliniana— aun con medios "indiferentes" y no "determinados ad unum" su saeta al blanco prefijado. En esto resplandece la maravilla de la sabiduría y magnanimidad del Creador y Ordenador de todo el universo.

Por lo tanto, para que la acción que proceda del hombre sea denominada libre, con libertad —por así decir— humana, tiene

que recibir de éste la *determinación*, que no puede ser otra cosa que "autodeterminación", ya que hasta el instante mismo en que pone el acto la voluntad, instrumento del sujeto, goza por lo menos de una doble posibilidad que a ella la denomina "indiferente" y al acto le dará la denominación de "contingente" y "libre".

Hasta qué punto goza —según Molina— de autonomía ese poder o propiedad exclusiva de la voluntad, respecto a todas las causas que pueden ejercer atracción e inclinación sobre ella, en especial por medio del entendimiento, debemos tratarlo en el capítulo siguiente.

La libertad humana es posible para Molina, podemos decir, recapitulando todo lo dicho, pero en orden inverso al expuesto, porque el adulto por medio de la voluntad puede autodeterminarse. Lo cual no tiene otro sentido que el significar que puede establecer un nexo real con un fin, con el cual no está ligado, aun el momento mismo de poner o de omitir el acto, con ninguna conexión previa de necesidad ontológica.