

LA LIBERTAD DIVINA SEGÚN LOS PRIMEROS TEÓLOGOS JESUITAS

por

L. GÓMEZ HELLÍN S. I.

La conciliación de la libertad divina con otros atributos de Dios, objeto en todos tiempos de mil preocupaciones, ocupa lugar preeminente entre los problemas más complicados de la teología. Su misma inaccesibilidad siempre acució el entendimiento de los mejores teólogos, y les llevó al intento de desenredar este nudo gordiano mediante el análisis profundo del acto libre de Dios; pero después de mil ingeniosos forcejeos siempre acababan reconociendo la insolubilidad de un misterio tan insondable.

No obstante, los diferentes conatos de solución tuvieron como resultado una floración tan exuberante de opiniones sobre los elementos que integran la libertad divina, que aun siquiera un recorrido breve y una ojeada rápida por este vergel de la historia de la teología escolástica y las sentencias, que a modo de fragantes rosas, brotaron, podría parecer empresa poco menos que imposible.

Más viable resultaría, limitándose a una escuela y a un período reducido de ella, determinar los estadios de una cuestión tan básica en la teología. Con esta sola aspiración queremos en el presente artículo señalar las varias soluciones, que acerca del acto libre presentaron los primeros autores jesuitas durante el siglo XVI y principios del XVII.

A tres partes reduciremos nuestro trabajo: expondremos primeramente la evolución que experimenta el problema de la libertad divina desde el origen de la Compañía hasta las bien definidas y orgánicas soluciones de Suárez y de Vázquez; indicaremos a continuación las diversas tonalidades, que irradian estas dos lumbreras de la teología en los jesuitas posteriores, para acabar dibujando la trayectoria, que dentro de ese cuadro histórico de sentencias recorre el célebre Juan de Lugo en su lecciones inéditas del Colegio Romano¹.

I

Cuando a fines del siglo XVI vieron la luz pública los primeros comentarios jesuíticos a la *Suma* debieron ser muy contados los autores de todas las tendencias, que se apropiasen la opinión de Auréolo² acerca del acto libre de Dios por meras denominaciones extrínsecas. Semejante teoría se calificaba de *temeraria y errónea*, al menos entre los tomistas de entonces³. Y en una

1. Del magisterio romano de Lugo y sus lecciones inéditas nos ocupamos en nuestra obra *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo* (Romae 1938) p. 1-19. Los pocos datos, que proporcionábamos sobre su enseñanza en España han sido recientemente completados por C. ABAD, *El magisterio del Cardenal de Lugo en España...* (en Miscelánea-Comillas [1943] p. 331-335). Las conclusiones que ahora nos interesan las resume el citado autor en estas palabras: "Consta, pues, que Lugo explicó en Valladolid los tratados *De Eucharistia*, *De Incarnatione* y *De Fide*: el *De Eucharistia* en 1616; el *De Fide*, en 1618 (hay que entender 1617-1618); el *De Incarnatione*, no sabemos cuándo, ni sabemos que sea fácil averiguarlo" (p. 347). No obstante esta afirmación, nos parece haber encontrado algún dato para averiguar casi con certeza cuándo explicó Lugo el tratado *De Incarnatione*. Creemos que debió ser el curso 1618-1619. He aquí la razón en que nos apoyamos. Por una parte debió ser antes del 10 de marzo de 1621, fecha en que salió para Roma (Cf. ABAD o. c. p. 350) y después del 1618. Por otra nos consta que en Valladolid explicó el P. Chacón el año 1614 *De Incarnatione Verbi in 3am. Partem* (Cf. J. E. DE URIARTE y M. LECINA, Biblioteca de los Escritores de la Compañía p. 327). Luego si a los tres o cuatro años siguientes era lógico repetir la misma materia, no queda otra fecha para las lecciones de Lugo sobre el misterio de la Encarnación que el curso 1618-1619. Finalmente, además de los dos compañeros de cátedra consignados por el P. Abad (p. 348), a saber el P. Alonso Romero y el P. Juan Chacón, con toda certeza debe añadirse el P. Alfonso del Caño. Véase el Ms. 1100 de la Universidad de Salamanca. *De praedestinatione et merito*, en su n. 277: "Libenter subicimus sacrosanctae catholicae Ecclesiae correctioni, Ad laudes Dei et B. Virgini 12 Auei. 1617 Vallisoleti a Doctissimi. P. Alfonso del Caño Theologiae meritissimo professore". v. consúltase URIARTE o. c. p. 161.

2. P. AUREOLUS, *Commentarii in 4 ll. sententiarum* (Romae 1596-1603.) In 1.º dist. 47.º q. 1.º a. 1.º Cf. *Capreolus, Defensiones Theologicae divi Thomae Aquinatis...* t. 2 in l. c. (Turonibus 1000) p. 580-582.

3. Cf. V. HERICE, *Quatuor tractatus in Primam Partem S. Thomae distincti disputationibus* (Pampilonae 1623) tract. 2.º c. 10 n. 66 p. 289.

reacción contraria todas las escuelas de aquella época moralmente concordaban en introducir como necesaria alguna determinación intrínseca, por la que Dios se resolviese libremente a producir algo fuera de sí mismo.

Las diferencias apuntaban al precisar el modo cómo Dios se determina a la creación del mundo. En su intento de iluminar esta faceta de la cuestión Cayetano reaccionando en un sentido diametralmente opuesto a Auréolo sostuvo que en la voluntad divina el acto libre, en cuanto distinto del necesario, añadía a éste una forma o razón intrínseca, a manera de perfección verdadera, como lo es la inclinación de nuestro libre albedrío a bienes que le resultan extraños. Sin embargo, por tratarse de una perfección libre e independiente *quasi extensiva* y no *intensiva*, podría en absoluto darse en Dios sin mengua de su infinitud e inmutabilidad ⁴.

Bien pronto se percataron hasta los mismos discípulos de Cayetano de los graves inconvenientes que se seguían de las ideas del maestro ⁵; y en su afán de atemperar esta concepción de la libertad divina, aún con riesgo de ceder terreno al adversario, salvaguardaban los unos la simplicidad increada lanzando la afirmación de que el acto libre no se distinguía en Dios del necesario *ex natura rei*, sino como el modo se diferencia del objeto que modifica ⁶. Otros, con el fin de esquivar el golpe que la teoría del cardenal asestaba contra la infinitud e inmutabilidad divina, rechazaban que Dios hubiera de mostrarse menos perfecto, ni siquiera *perfectione libera et extensiva*, de carecer en otro orden de providencia de la perfección contingente que ahora le determina libremente a la creación del Universo. Como razón de ello alegaban que en ese supuesto vendría a sustituir a aquella otra perfección libre extensiva en todo equivalente, la *nolitio mundi* ⁷.

Apesar de estas atemperaciones del sentir de Cayetano, representantes de todas las tendencias no tardaron en esgrimir en contra sus armas, llegando hasta a fulminar críticas duras y

4. CAYETANUS, *In Primam Partem* q. 19 a. 2 et 3 (ed. Leonina) t. 4 p. 233s y 236; *In Tertiam Partem* q. 1 a. 1 t. II p. 7-9.

5. F. SUÁREZ, *Metaphysicarum Disputationum...* Tomus Posterior (Salmanticae 1597) d. 30 s. 16 n. 11 p. 85, apunta varios de los inconvenientes.

6. *Ib.* n. 19 p. 86.

7. Cf. HERICE, o. c. tract. 2 d. 16 c. 4 n. p. 270.

aun anatemas contra esta reducida hueste ⁸. Entonces los teólogos en su mayoría sostuvieron como única defensa de la simplicidad divina, que la libertad solo añadía a la voluntad necesaria de Dios un mero *respectus rationis*, que de ninguna manera implica ni potencia real, ni mutabilidad, ni composición o carencia de alguna perfección real. Entre otros así pensaron, siguiendo a Capréolo ⁹ en algún modo, el Ferrariense, el Hispalense, B. Medina, Silvestre y casi la totalidad de los tomistas de aquel tiempo ¹⁰; estos, pues, impusieron en España su criterio hasta tal punto, que a la concepción del acto libre divino mediante el *respectus rationis* vino a llamarse la opinión común en nuestra patria ¹¹.

Según la acertada confesión de Suárez bien poco diferían de los anteriores Liqueto y los escotistas ¹². Con todo dentro de esa misma teoría fácilmente se apreciaban puntos de vista diferentes. Mientras algunos incluían el tal *respectus rationis* en el constitutivo de la libertad divina como tal, los más de los autores únicamente le reconocían una inclusión *concomitante* o *consecutiva* en la determinación contingente de Dios.

Este era en líneas generales el estado en que la cuestión se encontraba al tiempo que aparecía oficialmente en Europa el Instituto de la Compañía. Investiguemos ahora brevemente la posición que en medio de tal ambiente adoptan los primeros teólogos jesuitas.

Hay que empezar por *Francisco de Toledo*, uno de los primeros que en sus lecciones de Roma del año 1562 abordó públicamente el problema de la libertad divina ¹³. La expresión de este insigne cardenal se manifiesta muy categórica frente al sentir de Cayetano, que califica de duro "*durum mihi videtur*". A la verdad de constituir una perfección divina el amor increado a las criatu-

8. SUÁREZ, *Ib.* n. 30 p. 89.

9. *Defensiones Theologicae*, in 1.º dist. 45 q. 1 a. 2 p. 58 s.

10. Cf. RUIZ DE MONTOYA, *Commentaria, ac Disputationes in primam partem sancti Thomae*. De voluntate Dei, et propriis actibus eius (Lugduni 1630) d. 11 s. 3 n. 1: "Hanc sententiam expresse docuit Capreolus I. dist. 45 q. 1 art. 2 ad argum. contra 1. et 2. conclusionem. Quem sequitur ibidem Deza q. 1, art. 2. notab. 2. Sylvester in confessorio I p. q. 19 art. 2. Ferrarien, lib. 1 contra Gentes cap. 75 §. advertet et sequenti et cap. 76§ responderi. Zumel in praesenti q. 19 art. 2. dub. 1... Bannes in eodem art. 2. Medina 3 p. in prologo q. 2. post medium..."

11. Cf. HERICE, o. c. tract. 2 d. 16 c. 3 n. 13 p. 266.

12. Cf. SUÁREZ, *Ib.* c.

13. F. TOLEDO, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, Tomus I (Romae 1869).

ras podría dejar de darse en Dios alguna perfección voluntaria actualmente subsistente, cosa que a Toledo le parece inaceptable¹⁴; igualmente definida y tajante es su posición frente a la manera de explicar el acto libre, no en virtud de un acto de la voluntad, sino mediante el solo dominio de Dios sobre la acción de producir o no los seres, y hasta llega a llamarla peligrosa e inadmisibile, "periculosa nec ullo modo recipienda"¹⁵. Con parecida firmeza y resolución concluye de lo expuesto que el querer divino no significa perfección en Dios, sino en la criatura.¹⁶

Sin embargo, no se muestra igualmente perfilada en todos sus contornos la posición de Toledo, antes aparece fluctuante entre las dos sentencias que más tarde han de abrazar Suárez y Vázquez. A aquél parece inclinarse más bien cuando asienta como base de solución al problema, que el acto de la voluntad libre de Dios es único, si bien equivalente a otros muchos por su infinitud, y cuando distingue en ese acto único dos aspectos bien marcados, la sustancia o entidad del acto y el orden que éste dice al objeto o viceversa, "respectus obiecti voliti ad ipsum actum"¹⁷. Por el contrario, las palabras que siguen a continuación podrían clasificarse como el primer paso o eslabón hacia la teoría de la connotación extrínseca, que más tarde ha de profesar Vázquez: "Deus igitur ab aeterno voluit necessario; sed quod talis volitio esset creaturarum, fuit liberum ita, ut posset non esse; sed non per mutationem actus, qui necessarius est, sed *per non ordinationem ad rem hanc vel illam, quod absque actus mutabilitate est*"¹⁸.

Mayor simpatía, si cabe, hacia la doctrina de la connotación manifiesta en estas otras expresiones: "et ista indifferentia non est ex parte divinae voluntatis, quasi mutare possit actum, sed *ex indifferentia ipsius rei, quae potuit esse ordinata sub tali actu, etiam non ordinata*"¹⁹, y al subrayar, en tanto que insiste en la misma idea, como Dios quiere los objetos con voluntad interna, si bien podría no quererlos con el mismo acto, con que actualmente los quiere; en el último caso no se daría en El otro acto

14. O. c. q. 19. de voluntate Dei a. 2 p. 252.

15. Ib.

16. Ib.: "Unde credo, quod velle non ponit in Deo perfectionem, sed in creatura".

17. P. 253s.

18. P. 254.

19. Ib.

distinto, sino el mismo de ahora, pero no ordenado entonces a las criaturas ²⁰.

Sigue cronológicamente a Toledo el inmortal *Luis de Molina*, cuya doctrina sobre la libertad divina se presenta más precisa y diáfana que en el cardenal en su comentario a la Primera Parte de la Suma ²¹, impreso el año 1594, si bien compuesto el 1570.

Aquí, una vez rechazada la teoría de Cayetano como "parum in fide secura piasque aures offendere" ²², defiende este insigne jesuita, que el acto de la voluntad divina, en cuanto terminado libremente a los objetos, no dice nada real, ni añade a la entidad necesaria ningún género de perfección, sino solamente un *respectus rationis* ²³. Con todo advierte que quien por ello pensase que ese *respectus rationis* carece de fundamento, incurriría en un error crasísimo. Como fundamento señala Molina la operación divina *ad intra* ²⁴, por más que en nuestra vida mortal ni nos ha sido concedido hasta ahora, ni tal vez nos sea posible conocer lo que de parte de la volición divina en concreto funda el *respectus rationis* a tal o cual objeto determinado ²⁵.

Así se explica suficientemente el que no se dé en Dios cambio alguno ²⁶, ni siquiera sombra de variación, "vicissitudinis obumbratio" ²⁷. Y como esta última al menos se seguiría de comenzar Dios a querer ahora algo contingente, que primero no quisiera, o de dejar de amar en el tiempo aquello a que en su eternidad se determinó libremente, no queda sino rechazar de plano como inadmisibles semejantes hipótesis. Ni vale el negar la necesidad de esa ilación por no sumarse en tal supuesto a la esencia increada sino un mero *respectus rationis*, como no se sigue, por ejemplo, sombra alguna de variación porque Dios adquiera en el tiempo la relación de causa o de dominio. La disparidad está bien manifiesta, ya que el fundamento de la relación de causa

20. Ib. "Nolle enim illud non ponit aliud actum, sed eundem non ordinatum ad creaturas" (ib.)

21. L. MOLINA, *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem...* Venetij 1594

22. O. c. q. 19, *De voluntate Dei* a. 2 d. 2 p. 271.

23. P. 272. Cf. q. 14 a. 15 p. 254.

24. P. 255.

25. P. 255: "Quid autem sit in actu volitionis, aut scientiae divinae, ratione cuius fundent eiusmodi respectus rationis ad hoc volitum, et hoc scitum, libenter ab aliis discere vellem. Forte id de numero eorum est, quae ab humana mente in hac vita comprehendi non possunt, in patria tamen perfecte videbuntur".

26. P. 254.

27. P. 255.

o dominio consiste en una acción *ad extra de Dios*; "quae sine aliqua variatione, aut vicissitudinis obumbratione in Deo, emanat ab eo in creaturas, facta solum mutatione in creaturis ipsis", mientras que la razón de fundamento en el caso presente la constituye una operación *ad intra*, a saber aquellos actos de la voluntad de Dios, que en El se hallan formalmente. De aquí que no pueda admitirse ningún nuevo respecto sin variación o sombra de mudanza en los actos mismos, que lo motivan ²⁸.

De un modo parecido al de Toledo, aunque todavía con mayor vaguedad, explica la libertad divina el cardenal S. R. *Belarmino* en su opúsculo *De gratia et libero arbitrio* ²⁹, compuesto hacia el año 1580. Coincide con Toledo en concebir el querer de Dios bajo dos aspectos: o bien absolutamente, y entonces se identifica con su esencia y por lo mismo no es libre, o bien en cuanto se relaciona con el objeto, y en este caso si el objeto es libre, como sucede con todos los seres del Universo, también es libre el querer divino ³⁰. De donde, según el célebre controversista, cuando se sostiene que Dios quiere libremente este o aquel objeto no se intenta significar que en Dios, el constitutivo del acto libre sea libre, que podría en absoluto no darse, sino que se pretende solamente dar a entender que la voluntad divina no se termina necesariamente a ningún objeto en concreto, refiriéndose, claro está, a la sola posibilidad y no a la existencia real del Universo ³¹.

Como única razón de que el querer divino pueda no determinarse a la existencia de los seres criados, propone el cardenal el que éstos de ningún modo son algo necesario a Dios, ni como fin suyo, ni como medios necesarios con dicho fin ³².

Por lo tanto es necesario concluir con Belarmino, que la vo-

28. *Ib.*

29. S. R. BELARMINO, *Disputationum de Controversiis christianae Fidei...* Tomus Tertius ed. Pragae 1721.

30. *De gr. et lib. arb. lib. 3 c. 17 n. 4 p. 304.*

31. L. c. n. 5: "Quare cum dicimus: Deus libere vult hoc, aut illud, et potest non velle: non significamus rem illam, quae est velle, in Deo esse rem liberam, et posse non esse: sed significamus, ipsum velle Dei non necessario terminari ad rem istam vel illam. Neque loquimur de possibilitate, sed de existentia rerum creaturarum".

32. N. 6: "Cur autem possit voluntas Dei non terminari ad existentias rerum extra se, et libere super eam cadat, ratio est, quia res illae non sunt Deo necessariae, cum neque sint finis eius, neque media cum eo fine ex necessitate connexa, ac per hoc non sint appetibiles absolute, sed solum ex hypothesi, id est, posito quod velit Deus per eas gloriam suam manifestare".

luntad o no voluntad de Dios respecto de los seres criados no implica cambio en el acto de esta facultad; solamente supone que puede terminarse o no terminarse a este o aquel objeto, y por lo tanto la mutación no se daría de parte de Dios, sino de parte de la criatura, “unde non in Deo, sed in creatura contingit mutatio”³³.

Gregorio de Valencia el año 1591 imprimía en Ingolstadt su comentario a la Primera Parte de la Suma³⁴. Al tratar del objeto de la voluntad divina hace suya la afirmación de Santo Tomás, *Dios no sólo se ama a Sí mismo, sino también todos los demás bienes por Sí mismo, como fin de éstos*³⁵, afirmación que trae algunas dudas a su memoria. La primera, sobre cómo los otros bienes distintos del bien divino terminan objetivamente su voluntad, la resuelve sosteniendo que los bienes criados terminan la voluntad de Dios, no sólo según el ser eminente, que en El tienen, sino también según el ser propio que tienen fuera de Dios³⁶. Acerca de la segunda duda, a saber, cómo debe entenderse el que pertenezca a la perfección divina la propiedad de comunicarse, rechaza la opinión de Cayetano, tildada comunmente de absurda y que parece haberlo interpretado como de una peculiar perfección de la voluntad divina³⁷. Para Valencia debe entenderse aquella proposición sólo en el sentido de que esa comunicación divina declara aquella perfección divina consistente en que Dios *puede comunicarse*³⁸. Y añade: “Atque idem sentiendum est de communicatione actuali in creaturis, posito quod actio quidem transiens non sit aliqua peculiaris entitas in agente creato, sed solum sit effectus ipse, ut procedit a potentia egentis”³⁹. Conforme a esta sentencia, la comunicación actual no es perfección del agente, sino del efecto, concluye el insigne profesor de Ingolstadt, y por ende en tanto pertenece a la perfección del agente, en cuanto revela la perfección que posee por el hecho mismo de poderse comunicar, como se dijo a propósito de la comunicación

33. N. 7.

34. G. VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum... Tomus Primus, Ingolstadii 1591.*

35. O. c. q. 19 pu. 3 col. 404.

36. Ib.

37. Ib.

38. Ib.

39. Ib.

actual de la bondad divina ⁴⁰. Y por si alguien preguntase, cómo Dios sin una perfección especial, que pueda darse o no en El, puede querer o no querer algo distinto de Sí, recurre Valencia como a única respuesta a su infinita perfección, que compensa con creces cualquier perfección imaginable, que se diera actualmente en Dios, aunque pudiera en absoluto dejar de darse ⁴¹.

Apuntada ya con las palabras últimas la teoría de Valencia acerca del acto libre de Dios, no le queda sino amplificarla y perfilarla, como en realidad lo hace a continuación estableciendo como fundamento el que Dios quiere unas cosas necesariamente y otras libremente y todas sin mudanza de su parte. En concreto, Dios quiere *necessario simpliciter* su bondad, no sólo *quoad specificationem*, sino también *quoad exercitium*. Todos los otros seres no los quiere con esa necesidad, de un modo enteramente libre, pudiendo dejar de quererlos ⁴².

Para conciliar cómo la entidad necesaria de Dios pueda terminar libremente los objetos del Universo se acoge nuestro inmortal teólogo a que la entidad necesaria de Dios posee la virtud del ser no necesario en cuanto a poder terminar o no terminar aquellos. Esta eminencia de la virtud divina hace que su propia entidad, que es en sí necesaria, se denomine libre respecto a la terminación de la voluntad de Dios a los objetos criados ⁴³.

A pesar de lo dicho, a diferencia de Toledo no propugna Valencia que la diferencia haya que colocarla solo en el objeto; taxativamente afirma que la indiferencia, pero no contingencia, se da también en la voluntad divina respecto del ser criado ⁴⁴; de donde infiere que debe llamarse la voluntad divina en ese supuesto, no contingente, sino solo indiferente, ya que el término *contingente* supone imperfección en la facultad que así se denomina, mientras que el término *indiferente* o *simplemente libre* solo dice indiferencia motivada "non ex defectu perfectionis alicuius, ut

40. Col. 405: "Secundum hanc enim sententiam communicatio actualis non est perfectio agentis, sed effectus; atque ita eatenus tantum pertinet ad perfectionem declarat, quam habet hoc ipso quod potest se communicare; sicut de communicatione actuali divinae bonitatis dicimus".

41. Ib.

42. L. c. pu. 4 col. 414s.

43. Col. 416.

44. Ib.: "Notandum tamen diligenter est, divinam voluntatem etsi sit indifferens ad obiecta creata, nequaquam tamen vocandam esse propterea contingentem voluntatem respectu illorum".

in causis proprie contingentibus, sed ex quadam plenitudine perfectionis, quae tam late pateat, ut ad neutrum oppositorum sit determinata" 45.

Como colofón enseña Valencia que, supuesto que Dios se ha inclinado a algún objeto, desde toda la eternidad y para siempre lo ha de amar, sin que pueda, a diferencia de la voluntad creada, comenzar a amar en el tiempo algo que *ab aeterno* no amase 46. Ni debe extrañar esta diferencia entre la voluntad divina y la humana, ya que el hombre, v. gr. no ama en virtud de aquella su entidad, que siempre posee y por la que viene a ser libre, como sucede en Dios, sino en virtud del acto de la facultad volitiva distinto de ella y que se le sobreañade. Por lo mismo puede acontecer que, después de previamente conocer el hombre todo lo referente a un objeto, y estando ya tan afectado, como lo estará después, no obstante no empiece a amar el tal objeto hasta que en virtud de la libertad de la voluntad no produzca el acto mediante el cual ha de llegar a amarlo. No sucede así en Dios, que cuanto ama lo ama con la misma entidad, con la que es libre y que posee *ab aeterno*. De aquí se infiere que nunca pueda dejar de querer, lo que alguna vez haya querido 47.

Por todos estos conceptos es fácil reconocer en Valencia un precursor de Suárez en el tema que nos ocupa.

Estas y otras varias tentativas de solución al problema de la libertad divina cristalizaron con Suárez y Vázquez en las dos teorías más representativas y clásicas de la Compañía, la una que recogía ciertos elementos principalmente de Valencia y llegaba a constituir el acto libre en la sola entidad de la volición de Dios por encerrar ésta en sí en razón de su suma actualidad e infinitud y a modo de acto segundo la tendencia a todo objeto capaz de ser amado; la otra que perfeccionaba el pensamiento de Auréolo y algún otro jesuita anterior y señalaba como constitutivo, fuera de la entidad necesaria algo no intrínseco, es decir la denominación extrínseca proveniente del objeto amado.

45. Col. 417.

46. Col. 418.

47. Col. 419: "Discrimen est, quod homo, non per illam ipsam entitatem quam semper habet, et per quam liber est, vult sufficienter aliquid, sed per aliam distinctam accedentem, videlicet, per actum, voluntatis; atque ita fieri potest, ut cum omnia prius homo cognoverit circa aliquod obiectum, eodemque modo affectus fuerit quo postea, non tamen illud prius voluerit, donec ipsa arbitrii libertate eliciat actum distinctum quo id velit. At Deus illa solum entitate qua liber est, quamque semper habet vult id, quod aliquando vult. Et inde fit, ut numquam non voluerit, quod vult aliquando".

Francisco Suárez daba al público sus renombradas *disputas metafísicas* ⁴⁸ por el año 1596. Cuando le llega el turno al problema del acto libre de Dios, no ocultándose al entendimiento penetrante del Doctor Eximio la enorme dificultad de la cuestión ante todo reconoce paladinamente tratarse aquí de los problemas más misteriosos e intrincados ⁴⁹; lo prueba la misma variedad de teorías sobre este tema. Con justicia, pues, le es permitido afirmar después de una breve exposición de dichas teorías: “Ex his, quae circa has opiniones dicta sunt, satis (ut opinor) declaratum est, quanta sit huius quaestionis difficultas, faciliusque esse, quamlibet eius partem impugnare, quam aliquam probe defendere aut explicare. Quapropter non vereor confiteri nihil, me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in huiusmodi rebus id de Deo esse credendum, quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum, quo id Deo conveniat, non assequamur” ⁵⁰.

Inspirado en el principio de que hay que afirmar de Dios cuanto sea más conforme con su infinita perfección y diste más de cualquier sombra de defecto, comienza por asentar entre otros puntos que Dios quiere propia y verdaderamente y sin metáfora cuanto constituye el objeto libre de su voluntad ⁵¹; que cuando ama las criaturas lo hace por un acto real de su voluntad, o mejor dicho por su propia voluntad y esencia; ⁵²; y que con el mismo acto simplicísimo e indivisible, sin real aumento o disminución, quiere lo que quiere, y no quiere lo que no quiere, ya se refiera al objeto libre, ya al necesario ⁵³.

Todas estas son verdades inconcusas de la teología. La dificultad y diferencias surgen al tratar de explicar el modo con que el acto intrínseco de Dios puede terminarse a un efecto con preferencia a otros. Como explicación más probable propone Suárez la siguiente: Por ser el querer divino infinito tanto *in genere entis*, como *in ratione appetitus* y a modo de acto último y perfectísimo y no de potencia o acto primero o incoada, el tal acto por consiguiente en virtud de su simplicidad es suficiente para abarcar

48. SUÁREZ, *Metaphysicarum Disputationum*. T. I. Salmanticae 1596.

49. O. c. d. 30 s. 9 n. 4 p. 83.

50. L. c. n. 35 p. 91.

51. Ib.

52. N. 36 p. 91.

53. N. 37 p. 91.

cada objeto según su propia razón y capacidad, y encierra en sí toda actualidad para que Dios se ame a Sí por Sí mismo y los demás objetos por Dios, a Sí como fin y los demás objetos como medios... Todo ello lo realiza con un solo acto. Tenemos por tanto que el constitutivo del acto libre de Dios no es sino su misma esencia, en sí sola suficiente para terminar los objetos según la capacidad de cada uno de ellos ⁵⁴.

La eminencia del misterio para Suárez consiste solamente en que el acto libre se concibe a modo de una forma, que según su entera realidad proviene necesariamente de Dios y se identifica con El, pero que no confiere necesariamente su *quasi* efecto formal adecuado en orden a los seres del Universo, sino que tiene en sus manos tender o no tender a ellos, de suerte que al tender a dichos seres, en realidad de verdad los ama, sin poseer por ello algo de que carecería de no amarlos. Lo que entre nosotros se denomina forma o efecto formal, se halla en Dios más alta y eminentemente, no como forma informadora, ni como acto actuador, sino como acto purísimo, que confiere a Dios el poder eminente de querer o no querer los objetos secundarios sin ninguna mudanza en el acto y sin ninguna adición real ⁵⁵.

Como hace notar Suárez, mientras el acto de la voluntad creada se ordena enteramente al objeto hasta no poder existir aquél si no se ordena a éste, en cambio el acto de la voluntad increada es en sí del todo absoluto y por lo mismo de ningún modo se especifica por el objeto creado ⁵⁶.

Además, aunque tanto la voluntad increada como la creada no necesitan de nada que formalmente las determine, sino que ambas por sí solas se determinan, sin embargo debe tenerse en cuenta esta diferencia: la libertad increada es puramente actual, o lo que es lo mismo es el purísimo acto de la voluntad; la libertad creada en cambio es potencial, por estar la voluntad creada realmente en potencia para recibir uno u otro acto real, distinto realmente de la voluntad, que lo produce. Diferencias son éstas de las que concluye a modo de corolario, que si bien la voluntad creada es libre respecto de la sustancia del mismo acto, que puede existir o no, contrariamente la voluntad divina es necesaria respecto de la entidad del

54. Ib.

55. N. 38 p. 91.

56. N. 39 p. 92.

acto y solo libre en cuanto a la terminación extrínseca al objeto futuro o no futuro ⁵⁷. Así puede ya explicarse en la libertad in-creada la distinción u oposición de sus actos, la cual no debe atenderse según su entidad, sino según su terminación extrínseca a los diferentes objetos, sin que motive mudanza, ni duración real, ni aun diversidad de signos de razón, sino únicamente un nuevo *respectus rationis* resultante de semejante terminación formal ⁵⁸.

Dios por consiguiente se dice que realmente ama las criaturas. Ahora bien, ¿cuál es la forma o *quasi* forma de tal denominación? Según el Doctor Eximio, el mismo ser infinito de Dios, que puede por sí mismo en virtud de su eminencia prestar este efecto *quasi formaliter* y hacer que el acto libre por razón de su altísima excelencia tienda hacia los objetos según la propia exigencia de éstos. Es por lo tanto esta denominación algo real, necesario *quoad esse*, libre *quoad terminationem vel causalitatem*, o en otros términos, se trata de una denominación intrínseca relacionada con algo extrínseco, que en sí incluye. Así es cómo puede ser libre ⁵⁹.

No se debe pensar, pues, a juicio de Suárez en algo fuera de Dios, que constituya siquiera sea parcialmente su acto libre. La relación de razón no entra a modo de constitutivo formal o actual, sino que es a nuestro modo algo que fluye lógicamente del amor del Criador íntima e inefable a sus criaturas ⁶⁰. El fundamento de la relación ha de buscarse en el mismo Dios; consiste en concreto en el acto necesario de su voluntad, pero libre en su terminación y en cierto género de causalidad. De parte del objeto basta la mudanza objetiva según la *habitud* a la existencia actual para el nuevo *respectus* resultante y para que éste se denomine eterno, por más que la criatura cambie realmente y en sí misma en el tiempo ⁶¹.

Quando se le objete que de tal explicación parece deducirse lógicamente que permanecería Dios inmutable aún en el supuesto que empezase de nuevo a querer lo que antes no quiso o viceversa, no responderá como Molina que entonces se seguiría al menos *vicissitudinis obumbratio*, como quiera que esa sombra de mudan-

57. N. 40 p. 92.

58. N. 411 p. 92.

59. N. 46. p. 93.

60. N. 47 p. 93.

61. N. 47-49. p. 93s.

za equivaldría a la misma mudanza ⁶². Tampoco le llena la salida de quienes distinguen el *respectus* fundado en las acciones *ad extra* del que se basa en las operaciones inmanentes ⁶³. Prefiere responder que la mudanza que entonces se seguiría no sería física, sino moral, es decir cierta inconstancia y modo imprudente de comportarse Dios en sus decretos, cuyas imperfecciones le son tan imposibles como la misma mudanza física; más aún, arguirían una voluntad limitada. Luego termina Suárez con estas palabras: "et inde tandem mediate (quasi per locum extrinsecum) concludi potest, numquam accidere illam mutationem quasi moralem sine mutatione physica" ⁶⁴.

Por todo lo expuesto se puede apreciar fácilmente lo bien definida que aparece la mente del P. Suárez respecto al acto libre de Dios, solo constituido por la esencia necesaria sin mudanza intrínseca o real. Por no encontrarse en ningún autor anterior este modo de ver con tanta claridad y precisión, no ha faltado quien atribuye a Suárez la paternidad de semejante teoría ⁶⁵.

Con no menos diafanidad, aunque en una trayectoria diferente, se producía casi simultáneamente Gabriel Vázquez el año 1597 al dar a la luz pública su comentario a la Primera Parte ⁶⁶. Interpretando a Santo Tomás en lo referente a nuestro problema, comienza por advertir que se trata de una cuestión según su criterio sumamente delicada y oscura, en la que nuestro entendimiento puede llegar a comprender qué no es el acto libre de Dios, pero no puede entender ni explicar en qué consiste positivamente: "quid non sit, certa ratione consequi valeat; tamen quid sit instar etiam rerum humanarum, plene eloqui non potest" ⁶⁷.

Al igual que para Suárez, para Vázquez lo difícil es explicar el modo cómo conviene a Dios la voluntad, con que quiso *ab aeterno* libremente la creación del Universo. De una manera, que no da lugar a dudas, rechaza en Dios la indiferencia o potencia real para

62. N. 51 p. 94.

63. N. 52 p. 948.

64. N. 58 p. 06.

65. D. ALARCÓN. *Primo pars theologiae scholasticae* (Lugduni 1633) c. 6 n. 1 p. 202: "Quartam opinionem primus, ni fallor, P. Suárez invenit".

66. G. VÁZQUEZ. *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem S. Thomae Tomus Primus*. Antverpiae 1621.

67. O. c. d. 80 c. 1 n. 1 p. 432.

los actos internos e lícitos y sólo se la atribuye en orden a la producción externa de las criaturas ⁶⁸.

Después de rebatir las diferentes sentencias, que, a su modo de ver, no explican satisfactoriamente el problema, manifiesta su propio sentir.

Primeramente establece para ello como algo cierto contra Cayetano, que no se da ninguna perfección real y libre, intrínseca a Dios ⁶⁹. Tampoco debe ponerse la libertad increada en una pura relación o *habitud* de razón a los objetos amados, ni aun en la esencia divina solamente, como creyó Suárez. En este último caso la perfección divina, con que se une libremente a los objetos, se convertiría en perfección necesaria en orden a los efectos. Como razón señala la siguiente: "forma enim quae necessario inest, necessario etiam praestat effectum" ⁷⁰.

¿En qué consiste entonces el acto libre de Dios? Además de la esencia divina a modo de acto vital, consiste en cierta *habitud* de razón hacia lo futuro, que conviene libremente a Dios, ya que lo futuro será producido con libertad absoluta. He aquí la prueba aducida por Vázquez en breves líneas en pro de su aserto y que al par indica el fundamento de la relación: "Cum enim haec relatio consurgat ex fundamentis non necessariis, nempe ex rebus ipsis et obiectis futuris, ipsa etiam habitudo libere Deo convenit non intrinsece, sed extrinseca solum denominatione, quam Deo convenire et non convenire non est absurdum; ergo cum velle liberum Dei non solam includat essentiam, sed cum tali respectu, etiamsi libera voluntas possit Deo abesse et adesse, nihil sequitur absurdi, quod divinae simplicitati et immutabilitati repugnet" ⁷¹.

Sucede en nuestro caso algo parecido a lo que sucede en la divina presciencia. Como no se daría ésta, de no darse lo futuro, sino sólo ciencia, de igual modo si no se diese lo futuro, no se daría voluntad divina libre, significada por el *respectus* contingente sino únicamente voluntad de complacencia, es decir, la misma esencia divina con su *respectus rationis* necesario hacia los seres posibles. A pesar de todo hace constar Vázquez que es inefable

68. Ib.

69. N. 2 p. 433.

70. C. 2. n. 6 p. 433.

71. P. 434.

el modo con que Dios se determina a producir un objeto con preferencia a otros muchos ⁷².

Algo así como un círculo vicioso parece surgir de la explicación de Vázquez. A la verdad, el decreto divino libre, causa el objeto futuro, es por lo mismo anterior a éste y por consiguiente a quien pregunte, por qué tendrá lugar tal o cual suceso, habrá que responder, porque Dios así lo quiso. En cambio como no puede concebirse al acto libre antes de concebir el objeto futuro, a quien pregunte, por qué Dios así lo quiso, parece obvio deberse responder, porque así ha de suceder. Vázquez reconoce que su entendimiento no alcanza la solución de esta dificultad: "Nodus hic mea quidem scientia insolubilis est, vix enim vitare possumus circulum in reddenda ratione" ⁷³.

II

Acabamos de ver a dos jesuitas de reconocido prestigio enfrentados entre sí en la manera de concebir la esencia de la libertad divina, Suárez y Vázquez. Los autores que les suceden suelen alistarse bajo una u otra bandera, y unas veces siguen fielmente y con cierto servilismo el derrotero por ellos dibujado, otras en cambio se permiten pequeñas desviaciones dentro de la trayectoria trazada por el caudillo en torno al cual se han agrupado.

Como confirmación de lo último podemos aducir a *Pedro de Fonseca*, quien en una corriente de aproximación o simpatía a Vázquez en su Tomo III a la *Metafísica* ⁷⁴, impreso el año 1604 y compuesto el 1596 ⁷⁵, asegura que el decreto libre increado a más de la esencia divina sólo incluye una extensión no necesaria del acto simplicísimo a las criaturas, en la cual se funda la relación que con ellas dice ⁷⁶. Ello sucede sin adición de perfección

72. N. 7 p. 434.

73. N. 12 p. 435.

74. P. FONSECA, *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Tomus Tertius*, Lugduni 1605.

75. Cf. L. GÓMEZ HELLIN, *Praedestinatio...* p. 49 not. 154.

76. FONSECA, o. c. lib. 7 c. 8 q. 5 s. 4 c. 76: "Dicendum igitur actus liberos divinae voluntatis, quatenus liberi sunt non includere effecta ulla, sive res externas quatenus a Deo proveniunt, ut prima opinio dicebat; neque ullam perfectionem, quae in Deo

a alguna en Dios, sino de simple modo de referencia a las criaturas⁷⁷.

A mayor abundamiento y por vía de confirmación añade Fonseca que por un mismo y simplicísimo acto la voluntad creada se termina a la esencia divina, como a su objeto primario, a los seres posibles *ex necessitate* y a algunos futuros *non ex necessitate*; en el último caso el acto resulta libre y en cuanto tal incluye esa terminación. En virtud, pues, de las varias terminaciones *virtute* distintas llegamos con nuestro entendimiento limitado a descomponer el acto único de Dios en diferentes actos libres⁷⁸. Al establecer, por tanto, Fonseca que extensión y esencia divina son los dos constitutivos de la libertad, pone entre ambos una distinción virtual.

Juan Salas se expresa de modo parecido poco tiempo después en la Prima Secundae de la *Suma*⁷⁹. Para este autor el acto libre de Dios sólo puede quedar constituido o por una extensión libre de los actos o por su efecto formal o quasi *formal* libre. La última hipótesis la rechaza como algo más oscuro y difícil, propendiendo a la teoría de Fonseca por salvar mejor la naturaleza del acto libre⁸⁰.

En el curso de sus aclaraciones no halla inconveniente en reco-

potuerit non esse, ut dicebat secunda; nec vero ullam relationem rationis, ut dici a compluribus solet; sed solam extensionem non necessariam simplicissimi illius actus ad creaturas, in qua relatio ad eas fundatur".

77. S. 5 p. 329.

78. P. 328: "Quae assertio etsi ex dictis satis probata relinquatur, maioris tamen perspicuitatis gratia confirmanda est quoad ea, quae de extensione dicimus. Cum enim supra ostensum sit actum illum unicum, et simplicissimum divinae voluntatis terminari primum ad ipsam divinam essentiam tamquam ad primarium eius obiectum; secundaria vero ratione, sed ex necessitate ad omnes creaturas in esse possibili; tertio denum loco ad quasdam earum in esse reali, sed non ex necessitate (neque enim hoc pacto potest terminari ad omnes, quia numquam omnes, etiam successive, erunt in rerum natura) constetque actum illum ex eo, quod non necessario fertur in creaturas; esse liberum, efficitur, ut quatenus liber hanc ipsam terminationem includat, et per varias huiusmodi terminationes virtute distinctas in plures actus liberos nostro intelligenti modo distinguatur".

79. I. SALAS. *In primam Secundae Divi Thomae* Tomus Primus Barcinone 1607.

80. O. c. q. 6 tract. 3 d. 1 s. 8 § 7 n. 101 p. 673: "5. concl. actus liberi in quantum liberi constituuntur per aliquam extensionem liberam ipsorum, ut dicebat Fonseca, vel per effectum formalem, vel quasi formalem liberum ipsorum, ut dicebat Suárez, cuius sententia videtur mihi paulo obscurior, et difficilior, et ideo magis propendeo *aliquantulum* in modum dicendi Fonsecae, maxime cum in eo melius salvetur, quod in Deo sint actus liberi, nam secundum substantiam Suárez divini actus, secundum totam suam entitatem, et formalitatem sunt necessario in se, et in Deo, ac proinde omnino necessarii, et solum sunt liberi in suo formali effectu, quem ex libera voluntate Dei conferre, et non conferre potuerunt".

nocer en Dios una especie de modos distintos *ut sic* de su esencia, y que pudieran no darse ni en Dios ni en los seres criados⁸¹. Semejante modo no será *aliquid*, sino *aliquaqualiter*, y por consiguiente algo increado *late loquendo de, quid*⁸². Concretando más la identidad y diferencia entre Dios y estos modos, prosigue: “et ille modus identice, et formaliter formalitate reali est Deus, non tamen formalitate rationis, et quia est liber, non includit intrinsece esse, neque necessitatem omnimodam essendi, nisi ex supositione, quod semel fuerit, et ideo potuit non esse, sed iam non potest non esse; potuitque non esse Deus, sed iam non potest non esse Deus”. Más aún, este modo es Dios “formalitate rei, et identice et infinite perfectus, et infinita perfectio, sed formaliter comparatione Dei non est perfectio, quia illum non perficit”⁸³. Aunque formalmente con formalidad de razón, ni es Dios por esencia o participación, idénticamente en cambio sí lo es por esencia Dios y la deidad misma. Y concluye: “et ideo vere, nec sunt effectus Dei, nec producti a Deo, cum non distinguantur ex natura rei ab essentia, nec a persona divina”⁸⁴.

Bien pronto Fonseca y Salas encontraron prosélitos, máxime en la Universidad de Evora, según confesión del portugués Soares⁸⁵, si bien la mayoría de los teólogos jesuítas continuaban agrupándose en torno a Suárez y Vázquez. De los seguidores de Suárez está muy puesto en razón lo que escribe D. Alarcón: “Hanc sententiam hoc tempore recentiores multi sequuntur, ad illamque eminentiam infinitam divinae libertatis, tanquam ad asylum, accurrunt in quo ab argumentorum gladiis, et ictibus se tueantur”⁸⁶. Uno de los varios partidarios del Doctor Eximio, que aduce Alarcón⁸⁷, es *Francisco Albertini*⁸⁸, natural de Catanzaro. Conforme a este teólogo, el acto libre de Dios no consiste ni en un *respectus rationis*, ni en una perfección libre sobreañadida, al estilo de Ca-

81. N. 107 p. 675a: “Nec est inconveniens aliquem modum esse in Deo, qui potuerit, ut sic non esse Deus, nec in Deo, aut rerum natura...”

82. N. 109 p. 675b-676a.

83. Ib.

84. Ib.

85. F. SUARES (Lusitanus), *Cursus philosophicus. De Anima* ed. Eborae 1703. tract. 6 d. 3 s. 1. § 4 n. 451.

86. ALARCÓN, O. C. p. 202.

87. Ib.

88. F. ALBERTINI, *Corollaria seu quaestiones theologicae, praecipue in primam, et tertiam partem sancti Thomae*, Lugduni, 1610.

yetano ⁸⁰, sino en la esencia increada, o mejor en el mismo acto con que Dios se ama a Sí ⁹⁰. A pesar de las dificultades de la sentencia de Suárez, que no se escapan a la mirada penetrante de su entendimiento, sostiene con él que el acto voluntario libre de Dios debe ponerse, o en la esencia divina significada *per modum actus eliciti*, o en el mismo acto, con que Dios se ama a Sí, con tal de que se explique bien semejante teoría ⁹¹.

Con el fin de proceder con un método más ordenado, adelanta algunas observaciones: 1) Tanto en el acto vital, como en los relativos, conviene distinguir entre la entidad y su ejercicio. Este último, a diferencia de aquélla, no solo dice referencia al sujeto, sino también al término ⁹². 2) Para que la potencia realice su acto, es preciso, entre otras cosas, que dicho acto no solo se dé en la potencia vital, sino que además proceda de un principio vital intrínseco ⁹³. 3) El ejercicio del acto no añade a su entidad nada positivo real, sino únicamente la información. Para que la voluntad realice el acto se necesita lo siguiente: "ut sit in subiecto proportionato, et praeterea supponi debet cognitio obiecti" ⁹⁴. 4) Si bien es uno sólo el acto con que Dios se ama a Sí y a las criaturas, con todo a nuestro entender debe desligarse en estos dos: uno por el que se ama a Sí, y otro por el que ama la criatura ⁹⁵.

Previas estas indicaciones, expresa así su sentencia acerca de los diferentes signos de razón, que conviene distinguir en Dios: En el primer signo, conforme a la primera observación, se da la entidad de la volición con respecto a lo criado; pero a nuestro modo de hablar no se da el ejercicio o información ⁹⁶. En el segundo signo, según las dos siguientes observaciones, el querer divino de las criaturas informa la voluntad increada, si bien no de una manera necesaria *quoad exercitium*, no porque no proceda de un principio vital, pues es la misma vida, sino por carecer de sujeto

80. O. c. Quaestio secunda theologica (in secundum Corollarium ex sexto principio Philosophico) n. 18. p. 356.

90. N. 19 p. 356.

91. P. 357.

92. N. 20 p. 357.

93. N. 21 p. 357.

94. N. 22 p. 357.

95. N. 23 p. 357.

96. N. 24 p. 357: "Dico primo ex primo notabili in 11.º signo, in quo Deus vult se insum esse entitatem volitionis circa creaturas, sed non esse exercitium, seu informationem secundum nostrum concipiendi modum".

proporcionado, a nuestro modo de entender, hasta tanto no concibamos la voluntad divina libre en ejercicio pleno de su acto ⁹⁷.

Pero ¿qué es lo que determina la libertad de Dios al ejercicio de querer los seres más bien que al de no quererlos? Según Albertini basta para esa determinación una volición virtual antecedente puesta en un signo anterior al ejercicio del acto ⁹⁸. Y alega como razón: “nam quamvis virtualiter includatur in ipso exercitio actus, non tamen includitur tamquam in aliquo priori, sed tamquam in aliquo posteriori; praecedit enim volitio virtualis ipsum exercitium in priori quodam signo” ⁹⁹.

Para resolver algunas dificultades conviene tener presente la diferencia que existe entre la voluntad creada y la increada; mientras aquella necesariamente debe influir en el acto libre, ya que éste se pone *ab extrínseco* y para que sea vital ha de proceder de un principio intrínseco, en ésta al contrario, ya que es el acto divino intrínseco y la vida misma, no hace falta ningún influjo, sino que basta la volición virtual para el ejercicio del acto volitivo ¹⁰⁰.

Explicada de este modo la sentencia de Suárez, al modo de ver de Albertini queda despejado el horizonte de toda especie de sombra ¹⁰¹. En la solución de algunas instancias se pregunta cuál es el elemento determinativo del acto divino, concebido a manera de acto primero, para que pase a ser acto segundo. Contesta que la voluntad divina se determina a sí misma, sin necesidad de nuevo influjo, como necesita la voluntad creada, y esto en virtud de la antes citada volición virtual, en cuanto que Dios quiere virtualmente que el acto se determine en su ejercicio a las criaturas. Todo ello entraña un *respectus rationis*, cuyo fundamento no está en las mismas criaturas, como enseñó Vázquez, sino en el mismo ejercicio vital, en cuanto libre, que se da en Dios, y por lo tanto el tal *respectus* antecede al efecto creado, a diferencia del *respectus* de las criaturas, que es posterior a éstas ¹⁰².

97. N. 25 p. 358.

98. N. 26 p. 358: “Respondetur, ad hoc sufficere tantum volitionem quamdam virtualemente antecedentem in quodam priori signo ipsum exercitium actus”.

99. Ib.

100. N. 27 p. 358: “Respondetur quod est dispa ratio; nam voluntas creata necessario debet influere, quia actus ille ponitur ab extrínseco; ad hoc igitur ut sit vitalis, debet esse a principio intrínseco. At in Deo cum actus sit intrínsecus, immo ipsa vita, non opus est, ut sit aliquis influxus, sed solum requiritur volitio virtualis ut exerceat actum volitionis”.

101. N. 20 p. 359.

102. N. 33 p. 359.

Para terminar constata que el problema de la libertad divina es uno de los más arduos de la teología, al que, según confesión de hombres doctísimos, en esta vida nunca llegaremos a encontrar solución satisfactoria ¹⁰³.

Martín Becano ¹⁰⁴, insigne profesor de Maguncia, sigue aún más de cerca las pisadas de Suárez, cuando por el año 1612 consideraba tres elementos e instantes lógicos en el decreto divino libre: la esencia divina a modo de acto vital, terminada necesariamente al amor de la bondad infinita, pero a nuestro entender todavía indiferente para el amor de las criaturas; la terminación de dicha esencia a los objetos por producir, sin mudanza, ni adición real alguna; y la relación de razón que de aquí resulta, la cual se funda de parte de Dios en el mismo decreto terminado ya libremente, y de parte de las criaturas en la futurición o existencia de los objetos ¹⁰⁵.

En un avance en el desarrollo de su doctrina asegura ser la esencia algo simplemente necesario, la terminación al objeto algo simplemente libre y la relación algo absolutamente libre, pero necesario *ex suppositione* ¹⁰⁶.

Asimismo advierte el abismo que media entre nuestro decreto libre y el divino; el nuestro es libre en su ser o existencia, y no en su terminación; en cambio el divino es sólo libre en su terminación y necesario en su ser. De donde el decreto divino respecto de las criaturas puede llamarse real en virtud de la esencia de Dios significada a modo de acto vital, y libre en orden a la terminación a las criaturas, que es libre ¹⁰⁷.

Lo que determina la voluntad divina a la producción, según Becano, es la misma voluntad, sin necesidad para su ejercicio de otro determinante, y esta voluntad, aunque propiamente no se determina por la ciencia, sino más bien la ciencia se determina por la voluntad, sin embargo puede en cierto modo sostenerse con el Ferrariense determinarse la voluntad por la ciencia, en cuanto que de no preceder ésta no podría aquélla en absoluto resolverse a querer y obrar ¹⁰⁸.

103. Ib.

104. M. BECANUS, *Summa Theologiae Scholasticae...* Pars Prima t. I, ed: Lugduni 1644.

105. O. c. tract. I c. 11. q. 4 p. 184s.

106. Ib.

107. Ib.

108. Ib.

Recorre en confirmación de estos y otros puntos relativos al decreto divino a la Trinidad augusta, en la que a pesar de ser la esencia divina una y simple pueden darse no obstante tres personas distintas; y como la pluralidad de personas no estorba la unidad de esencia, así tampoco la diversidad de objetos terminados por el decreto divino no impide la unicidad de tal decreto ¹⁰⁹.

No parece sino que casi siempre estamos escuchando al propio Suárez.

Más fielmente, si cabe, se hace eco y refleja la opinión del Doctor Eximio el profesor ingolstadiense *Adán Tanner*. En su Teología Escolástica ¹¹⁰ admite que el acto libre de Dios se constituye por algo adecuadamente intrínseco, necesario e indefectible en su entidad, pero contingente y defectible en su terminación ¹¹¹; y hasta opina, como Suárez, que la defectibilidad de la terminación es solamente extrínseca ¹¹².

Se puede clasificar como una variedad de la teoría suarista la manera de explicar la libertad divina y resolver sus múltiples objeciones de ciertos "recentiores... Salmanticenses", que recurren a una distinción virtual intrínseca entre la esencia divina y la extensión o terminación o *habitud* al objeto, ambos constitutivos del acto libre, parecida a la distinción que media entre la esencia y las personas divinas. Mediante esta distinción virtual la esencia o acto de la voluntad divina en razón de su infinita excelencia se llama volición libre y contingente intrínsecamente respecto de algunos objetos. Ahora que no se trata de una contingencia formal, como si en cierto modo pudiera dejar de darse en Dios el amor intrínseco, con que ama a Pedro, por ejemplo, sino de una contingencia intrínseca virtual, por la que Dios de tal manera se conduce, como si en realidad de verdad pudiera dejar de existir este su amor actual a Pedro ¹¹³.

Sabemos por Haunoldo ¹¹⁴ de esta sentencia, que si bien en

¹⁰⁹ *Ib.*

¹¹⁰ A. TANNER, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica. Tomus Primus, Ingolstadii 1626.*

¹¹¹ O. c. d. 2 q. 10 dub. 4.

¹¹² L. c. n. 14.

¹¹³ Cf. ALARCÓN, o. c. tract. 3 d. 4 c. 7 n. 1 p. 203.

¹¹⁴ Cf. HAUNOLDUS, *Theologiae Speculativae Libri IV*, (Ingolstadii 1670) lib. 1 tract. 1 c. 4 contro. 1 n. 345 p. 57: "Haec sententia, quae non multis retro annis cum formidine docebatur, nunc plane invaluit; quamvis in ea declaranda non omnino nulla sit diversitas".

los comienzos era sostenida sólo tímidamente ¹¹⁵, adquirió no obstante al tiempo que él escribía derecho de ciudadanía y tuvo muchos prosélitos. Tal vez haya de ser incluido entre los jesuitas de los primeros tiempos el famoso profesor de Salamanca *Francisco de Zúñiga*. En efecto en su tratado *de Trinitate* ¹¹⁶ admite el año 1623 tratándose de solo Dios la distinción virtual intrínseca, que define de la siguiente manera: "distinctio virtualis, quam soli tribuimus Deo, est in ordine ad diversa munia intrinseca, ac proinde sufficiens; ut ea, quae sic distinguantur, tribuant Deo denominationes ita diversas, ut quod illi intrinseca convenit ratione unius, non conveniat ratione alterius, et ideo possint de illis verificari praedicata contradictoria" ¹¹⁷.

Que Zúñiga propende a la distinción virtual en nuestro caso probablemente se desprende de que cuando habla de la prioridad *in quo* se la atribuye a Dios a modo de ejemplo en orden a varios actos libres suyos: "Illud est prius prioritate virtuali in quo, quod ita se habet in re, ac si esset tempore prius quam aliud, cum tamen neutrum unquam extiterit sine alio, quo pacto se habet amor, quo Deus dicitur hodie diligere Petrum iustum, respectu odii, quo cras eundem prosequitur peccatorem, sic enim hodie dicitur diligere Petrum, non autem odio habere sed cras habiturus, ac si actus, quo diligit hodie, esset hodiernus, et actus, quo cras prosequetur eundem, non esset hodiernus, sed crastinus, cum tamen re ipsa uterque fuerit ab aeterno, sitque modo, et semper futurus" ¹¹⁸.

El profesor de Coimbra, *Cristóbal Gil*, muerto en Salamanca el 7 de enero de 1608, habla al menos de esta teoría a manera

¹¹⁵. Prueba de la timidez y del consiguiente recelo con que esta sentencia era recibida, puede ser el testimonio de R. ARRIAGA, *Disputationes Theologicae in Primam Partem D. Thomae*, Tomus Primus (Antverpiae 1643), quien después de exponerla (d. 28 s. 4 n. 67 p. 292), advierte que no se trata de ninguna teoría nueva. "cum illa expresse sub his terminis, et cum eodem exemplo personalitatum et essentiae divinae, a multis Thomistis fuerit iam diu tradita, quos refert suppresso nomine P. Suárez..." (ib.), y concluye: "Vides ergo novitatem huius sententiae, nisi forte hi recentiores, nec Suárez viderint, nec apud alios eam legerint, de quo tamen dubito. Sed quidquid de hoc sit, scio eandem olim traditam a Petro nostro Fonseca... et a Salas..." (n. 68 p. 292).

¹¹⁶. F. DE ZÚÑIGA, *Tractatus de Trinitate, in Primam Partem S. Thomae*, Lugduni 1623.

¹¹⁷. O. c. d. 2 dub. 4 memb. 1 n. 6 p. 44.

¹¹⁸. L. c. dub. 10 n. 3 p. 68.

de información ¹¹⁹, reservándose el propio criterio para su tratado de *voluntate Dei*, inédito todavía ¹²⁰.

Para Gil el acto libre de Dios no se diferencia del necesario *ex natura rei*, ni forma composición alguna. La voluntad creada, considerada como habitualmente libre, no supone potencia activa o pasiva respecto del acto contingente, ni merece ser denominada libre porque esté en su dominio emitir o no el acto libre, sino porque se termina libremente al objeto ¹²¹. Como razón en que se funda su asepto asienta el principio "libertas divina... habet id, quod perfectionis est in libertate creata, sublata imperfectione" ¹²². Ahora bien, es una perfección de la libertad creada el no determinarse necesariamente, sino conservarse libre para elegir aquellos objetos, que no envuelven en sí bondad infinita, ni dicen a ésta relación necesaria; en cambio implica imperfección el ser libre para realizar actos vitales distintos de la libertad creada en virtud de una causalidad real. Luego la libertad de la voluntad divina no consiste en la facultad de emitir o dejar de emitir este o aquel acto, sino en el poder, conservándose el mismo acto esencial y necesario, tender libremente por él a estos o aquellos objetos. ¹²³.

Más claramente se define en pro de Vázquez, cuando una vez que ha probado cómo los actos libres de Dios inmanentes y eternos no incluyen en sí mutaciones por no sobrevenir nada diverso del móvil, afirma categóricamente que en Dios el acto libre no es un acto informativo distinto de la potencia, sino la misma entidad de la potencia más la sola terminación extrínseca a los objetos; acto vital e inmanente en su fundamento y significado principal, al igual que el necesario ¹²⁴.

Se debe pues, considerar en el acto libre estos dos aspectos, entidad real y positiva y relación de su terminación al objeto querido libremente, si se quieren resolver acertadamente las principales objeciones que surgen contra la libertad divina ¹²⁵.

119. C. GILLIUS, *Commentariorum Theologicorum de Sacra Doctrina, et Essentia atque unitate Dei*, Libri Duo, Coloniae Agrippinae 1610.

120. O. c. lib. 2 tract. 8 c. 9 n. 4 p. 913: "An verò (actuss liber) quo ad id, quo differt (a necessario), dicat aliquam rationem positivam virtute distinctam a necessario, explicabo in materia de voluntate Dei".

121. L. c. n. 2 p. 912.

122. Ib.

123. Ib.

124. N. 3^a p. 912^s.

125. N. 4 p. 912.

Termina Gil su disquisición preguntándose si se puede admitir en el entendimiento o voluntad de Dios cambio o mudanza atendida la diferencia de tiempos, a que se puede referir, y respondiendo que a lo más es admisible cierto cambio o mudanza gramatical y de parte del objeto ¹²⁶, pero no de parte del acto libre, en cuyo último caso se verificaría una mudanza real y no tan sólo aparente "adumbratilis" ¹²⁷.

Al tratar la cuestión del fundamento por el cual hay que desterrar de Dios cualquier sombra de cambio constata la diversidad de opiniones para en seguida distinguir entre lo cierto y lo controvertido tocante a este punto: "In hac re est unum certum, alterum versatur in controversia: certum est nonnullas mutationes penes actus Dei liberos, si darentur, continere imperfectionem moralem, et ideo esse ex hoc capite impossibiles, quamvis non esset physica mutatio... Versatur vero in controversia utrum quaevis nova inceptio actus liberi futuri futura esset in Deo imperfectio moralis" ¹²⁸. El se inclina más bien a no admitir esos cambios de un acto a otro en el tiempo y en virtud de algunos principios externos deduce la mutabilidad física que de ello se derivaría en Dios ¹²⁹.

Pedro de Arrúbal en su comentario póstumo a la Primera Parte ¹³⁰, al inquirir el constitutivo formal del acto divino libre en sustancia coincide con el P. Vázquez. Asegura que la voluntad libre de Dios no está en su esencia, ni en alguna perfección en sí considerada sin connotado extrínseco ¹³¹, ni incluye esencialmente relación alguna de razón, si bien nosotros *a posteriori* para explicarla o entenderla recurrimos a ella ¹³². El acto libre en Dios solo incluye intrínsecamente la perfección real de su voluntad con la connotación extrínseca a la causalidad contingente por la que Dios ha de realizar en el tiempo sus obras ¹³³.

Con las últimas frases precisa Arrúbal mejor que Vázquez los connotados de la ciencia y del acto libres de Dios; el de aquélla

126. N. 7s. p. 914s.

127. N. 10-12 p. 916s.

128. C. 10 n. 2 p. 918.

129. C. II p. 922s.

130. P. ARRUBAL, *Commentariorum ac Disputationum in primam partem D. Thomae Tomi duo*, t. I, Matriti 1619.

131. O. c. d. 54 c. 3n. 7 p. 343.

132. L. c. n. 8 p. 343s.

133. N. 9 p. 344.

consiste en la verdad del objeto contingente; el de éste en la causalidad en virtud de la que se produce el efecto deseado o término.¹³⁴ En otras palabras: la libertad increada connota esencialmente no la existencia del bien operado libremente, sino la misma operación y causalidad ordenada a la existencia de ese bien.¹³⁵ Propone a continuación como argumento principal ser el connotado de la libertad de Dios lo que más inmediatamente afecta a la determinación de la potencia. Ahora bien, más inmediatamente se refiere a tal determinación indiferente la actual causalidad, que el término procedente del agente por medio de la causalidad. Luego por fuerza hay que concluir: “*volitio libera constituenda est tamquam per connotatum essenziale per rationem illam causalitatis, quae immediatus a Deo procedit, non autem per effectum, qui est terminus illius causalitatis*”¹³⁶.

Esta prioridad de la causalidad sobre su término o efecto será real o de naturaleza cuando en los objetos la acción divina se distingue de su término *ex natura rei*; pero será prioridad solo virtual o de razón con *fundamento in re* cuando la acción no se distinga realmente.¹³⁷

Si no queremos incurrir en error conviene notar que el acto increado libre, mirado según su razón intrínseca es esencialmente anterior a la causalidad *ad extra*; pero no lo es si se le considera según su terminación al objeto amado.¹³⁸ Así cree Arrúbal que evita el círculo vicioso, que varios autores han encontrado en la opinión de Vázquez. Oigamos sus palabras: “*Iuxta hoc autem in sensu causali, res quae a Deo efficiuntur, vere, et proprie dicuntur esse futurae, quia Deus vult illas esse futuras; nam terminatio divinae voluntatis ad ipsas, non solum est prior, quam illae habeant rationem entis futuri; sed etiam ordine causalitatis antecedit etiam ex parte actionis connotatae. Contra vero, non quia res est futura, ideo ad illam terminatur divina voluntas: quia ut diximus terminatio divinae voluntatis ad res creatas, tamquam ad obiectum, prior est, quam illa habeat rationem entis futuri, quia sumitur ex causalitate tamquam ex connotato antecedenti. In ipsa autem prima Dei causalitate, antequam nihil ex Deo procedat,*

134. Ib.

135. C. 4 n. 12 p. 345.

136. Ib.

137. C. 5 n. 14 p. 345.

138. C. 6 n. 21 p. 347.

alio sensu verum est, ideo illam esse futuram, quia Deus vult illam esse futuram: primo, quidem ratione perfectionis intrinsecae Dei...; secundo autem ex parte connotati, solum in sensu causali, ut dicunt, negativo, eo modo quo voluntas dicitur velle aliquid, quia vult; non ut significemus praecedentem aliquam volitionem esse causam alterius, sed ut significemus nullam aliam esse volendi causam, quam ipsam libertatem voluntatis idoneam ad volendum vel non volendum” 139.

La sentencia de Arrúbal aun en su matiz especial dentro de la corriente de Vázquez, un año antes de su publicación fué ya conocida del profesor de Alcalá, *Fernando Quirino de Salazar* 140. A juicio de este autor, los fundamentos de la opinión de Arrúbal, aunque tienen cierto viso de firmeza, examinados con imparcialidad y serenidad de ánimo denuncian su debilidad e inconsistencia 141.

No obstante la apreciación de Salazar respecto de Arrúbal hay que incluirle entre los que propugnan la connotación extrínseca como constitutivo de la libertad increada. Así aparece en el resumen de su sentencia hecho por él mismo.

Primeramente afirma que el acto libre de Dios no es libre con libertad de efecto, sino de causa; y lo afirma con tanta certeza, que no cree pueda rechazarse sin incurrir en temeridad 142.

De esta proposición infiere que la libertad del querer libre increado no puede compararse con nuestro acto libre, que solo lo es, en cuanto proviene de una causa indiferente. Más bien ha de parangonarse con la libertad de la potencia volitiva, la cual es, libre en virtud de su indiferencia a la producción del acto 143.

Luego avanza en la exposición de su sentir y confiesa, deduciéndolo de lo antes dicho, que el querer libre de Dios solo consiste en aquel acto de su volición necesaria por el que ama los posibles, junto con la determinación libre e indiferente a producirlos o no. Alega como prueba el caso de la libertad de nuestra poten-

139. C. 5 n. 16 p. 346.

140. F. QUIRINUS DE SALAZAR, *Pro Immaculata Dei parae Virginis Conceptione Defensio* (Compluti 1618), c. 24 s. 3 n. 43 p. 164: “cuius (Arrubal) eruditissimae lucubrations typi iam cadunt”.

141. L. c. n. 40 p. 164.

142. N. 51 p. 166.

143. N. 52 p. 166.

cia necesaria en su entidad y únicamente libre en su aplicación y determinación a producir el acto ¹⁴⁴.

Seguen después a modo de corolarios tres proposiciones: 1) Hay que aceptar como ciertos estos asertos, a saber, que produce Dios libremente las criaturas, que quiere también libremente su producción al igual de nuestra voluntad. A la verdad si ésta produjera el movimiento local inmediatamente sin intervenir como medio ningún acto contingente y voluntario, se diría que el hombre en virtud de ésto se movería libremente a la vez que querría libremente ese movimiento local por más que el principio del movimiento no fuese el acto de la voluntad, sino su potencia ¹⁴⁵. 2) Es mucho más perfecta la libertad increada que la nuestra, como quiera que los resultados del acto libre humano son libre solo remota y denominativamente, mientras los anteriores enunciados lo son próxima e inmediatamente ¹⁴⁶. 3) De los dos anteriores enunciados se vale para explicar y propugnar la inmutabilidad de Dios valiéndose de la consideración de que el efecto producido por la volición necesaria no se mantiene dentro de ella, sino se expansiona al exterior y por lo mismo no es Dios el que cambia ¹⁴⁷.

No se diga que así se vuelca en la opinión de Arrübal, antes por él impugnada. En su sentencia, pues, la acción *ad extra* es posterior al acto libre; y aunque todo acto libre increado según él connota algo real, sin embargo esta connotación no entra a manera de elemento intrínseco constitutivo de la esencia del acto libre, sino sólo como connotado extrínseco independiente de su esencia y posterior a ésta. Como complemento intrínseco de dicho acto señala Salazar en Dios su determinación y aplicación a la operación, anterior a ésta, si bien la determinación no consiste en nada real y físico, que decida la facultad libre o su volición a actuarse, ni en un ente de razón, sino en una especie de *moralidad*, por la que la volición divina del estado remoto del acto pasa al próximo o a su determinación sin peligro de cambio ¹⁴⁸.

Finalmente con esa concepción del acto libre increado cree

144. N. 53 p. 166.

145. N. 55 p. 167.

146. Ib.

147. N. 57s. p. 167.

148. N. 59 p. 168.

no incurrir en el círculo vicioso de mutua causalidad y dependencia, en que a su juicio desembocó Vázquez y Arrúbal, por más que el último forcejee en vano por evitarlo. Conforme a Salazar, como entre voluntad creada y su libre acto no existe tal círculo, por semejante modo tampoco existe entre el decreto libre de Dios y su efecto. De donde se concluye que algo es futuro porque Dios decretó que existiera, determinándose libremente y aplicándose a producirlo. La otra conclusión, Dios decretó libremente que algo existiera, porque ello ha de existir, la tiene por falsa si se habla de una ilación causal *a priori*. Para él *in subiecta materia* es legítima sólo la proposición causal "Ideo Deus libere decrevit rem fore, quia voluntatem suam cum indifferentia determinavit, ut esset potius, quam non esset". La razón de la legitimidad no está en que fluya del acto en sí necesario de la volición divina alguna cualidad determinativa, cosa que reputa imposible, sino está en la libertad increada, de la que depende que aquella su volición pase a ser acto primo próximo, o se mantenga como acto primo remoto ¹⁴⁹.

Egidio de Coninck ¹⁵⁰ según algunos teólogos recurre con Salazar a esa moralidad, de que acabamos de hablar, para explicar el acto libre. No cabe lugar a duda que, hablando del sacramento de la Eucaristía, asegura que Dios a nuestro modo de concebir "virtualiter se aliter habere erga obiectum volitum quam anlea, et quasi mutatur", cuando nos imaginamos que pasa del no querer libremente un objeto a quererlo ¹⁵¹.

Casi por el mismo tiempo que Arrúbal y Salazar imprimía su comentario a la Primera Parte ¹⁵² el profesor de Salamanca *Valentín de Herice*, uno de los autores que con más detalles y amplitud presenta las diferentes teorías, aún las más recientes de aquel entonces, acerca del acto libre de Dios.

Lo más interesante a nuestro propósito es el juicio que a Herice merece el forcejeo de aquellos dos citados autores con el fin de desenredarse del círculo vicioso, en que a juicio de teólogos de fama incurrieron.

149. N. 61 p. 168.

150. AEG. DE CONINCK, *Commentariorum ac Disputationum in Universam D. Thomae de Sacramentis et Censuris Tomi Duo*, Antverpiae 1624.

151. O. c. a. I. dub. I. n. 6 p. 236s.

152. V. HERICE, *Quatuor tractatus in primam Partem S. Thomae distincti Disputationibus*, Pampilonae 1623.

La solución de Arrúbal la cree ineficaz, ya que podría aplicarse su mismo razonamiento a la acción, que propone con el fin de evitar el círculo vicioso: porque Dios quiere esa acción, por eso se dá *a parte rei*, y viceversa, Dios quiere la acción, porque se dará *a parte rei* ¹⁵³. Ni vale recurrir a la distinción entre los sentidos causal y formal, pues aún en el sentido causal parece obvio que la acción será una realidad precisamente porque Dios lo quiere ¹⁵⁴.

Igualmente inaceptable juzga Hérice el pensamiento de Salazar visto en su conjunto. Ello no es óbice para que tenga con él ciertos puntos de contacto en cuestiones secundarias. Con todo rechaza de plano, por los inconvenientes grandes que implica, el que anteriormente a una acción extrínseca cualquiera preceda a la facultad libre la determinación o aplicación al acto para el tránsito en dicha facultad de la potencia remota a la próxima: “*Quot se difficultatibus implicuit (Salazar) hoc uno asserto? in quas se coniecif tricas?*” ¹⁵⁵.

He aquí la conclusión que saca, una vez enumeradas las principales dificultades e inconvenientes: “*Abolenda ergo est haec determinatio, quia implicata difficultatibus, quia onerata gravibus incommodis in Theologia, denique quia inutilis, Cupiens vitare caribdim in circulo, incidit in mille cyllas*” ¹⁵⁶.

Entonces ¿cómo desenredarse de un tan complicado laberinto? Llevando hasta sus consecuencias la opinión de Hérice sobre el acto libre de Dios, que procura resumir previamente. La libertad increada para él consiste en el acto volitivo subsistente de Dios, no en cuanto respecta a Dios, sino en cuanto terminado a la criatura, como quiera que la esencia divina en sí simplicísima es el amor universal de todo ser criado amable y el odio de todo lo digno de ser aborrecido ¹⁵⁷. Por lo tanto debe atenderse la libertad divina y su acto bajo estos dos aspectos, *in actu primo*, y así suficiente y anterior a toda variación y producción del Universo, más aún, causa de éste e inductiva de una perfección intrínseca e infinita; *in actu secundo*, en cuanto eficaz y ya puesta en la realidad, incluyéndo como tal a más de la perfección intrín-

153. O. c. tract. 2 d. 16 c. 11 n. 85 p. 296.

154. N. 84 s. p. 296.

155. N. 91 p. 298.

156. N. 93 p. 299.

157. C. 10 n. 81 p. 294.

seca una nueva producción u orden a la existencia de la criatura, bien se trate aquí de algo positivo, bien de la negación o privación de esa criatura ¹⁵⁸. En tanto que la libertad divina en su primera modalidad preexiste a toda mutación *ad extra* y no depende en nada de ella, en su segunda acepción, al contrario, no puede existir sin algún género de variación ¹⁵⁹.

La libertad divina en su orden a los seres añade una perfección distinta, no en virtud de una razón precisiva, sino en su relación al objeto creado, al modo que nuestra facultad inmediatamente en sí misma por una parte es potencia necesaria respecto de Dios visto intuitivamente, y por otra es libre en orden a los objetos indiferentes ¹⁶⁰.

Después de estos principios ya se adivina el criterio de Herice sobre el enunciado causal, porque Dios lo quiere crea el hombre, y viceversa. Supuesta en tal enunciado causal cierta indiferencia acerca del acto interno y del efecto exterior, de ningún modo puede admitirse ningún sentido causal *in genere causae formalis* en el acto interno divino, ya que Dios carece de la libertad de ejercicio en orden a la producción del acto libre inmanente; pero sí puede admitirse *in genere causae efficientis*. Da como razón ser verdad que Dios "ideo produxissē hominem, quia vult. Etenim volitio divina, quae ut ad hominis existentiam, aut efficientiam comparatur, libera est, id est: est hominis indifferens, atque indeterminatum principium est causa, quare eius potentia applicetur ad hominem producendum; ideoque verum est dicere in omni rigore: ideo producere, quia libere vult producere saltem sufficienter antecederet ad productionem" ¹⁶¹.

La principal diferencia que establece Herice entre la libertad divina y la creada respecto del Universo, consiste en que ésta respecto de su acción es libre intrínseca e inmediatamente; y como sólo precede la potencia indiferente no puede propiamente decirse manteniéndose dentro del género de causa eficiente, porque Dios quiere la acción la produce, puesto que no precede ninguna volición por la que se ame la acción; al contrario en las producciones divinas *ad extra* como precede, no sólo la potencia de

158. D. 17 c. 1 n. 18. p. 303.

159. N. 2 p. 303.

160. D. 16 c. 10 n. 81 p. 295.

161. N. 79 p. 294.

producir, sino el acto existente, por el que se ama la producción; puede con todo derecho afirmarse, dentro del género de causa, Dios la produce porque quiere. Entre algunas semejanzas y desemejanzas, que reconoce entre la voluntad divina y la potencia creada libre merece mención la siguiente: Son semejantes, por ejemplo, en la indiferencia para la obra, cosa que supone perfección; pero son desemejantes en la potencialidad respecto del acto propio, como de su forma, cosa que implica imperfección. Por último, en Dios el producir *ad extra* se parece a la producción externa de la criatura, ya que ambos proceden inmediatamente del acto de la voluntad; pero mientras la producción creada no procede inmediatamente de un principio indiferente, sino de un principio determinado por una forma indiferente, sin determinación alguna a modo de forma, etc., etc. ¹⁶².

Concluye admitiendo como buenas y aptas algunas proposiciones, como éstas: Porque Dios quiere libremente, se da la criatura; porque predestina a Pedro, lo salva, pues anteriormente a la acción debe reconocerse una volición libre y suficiente, no eficaz, principio o causa libre de todo efecto. Sin embargo la inversa de ambas proposiciones es inaceptable. Razón: "*ex effectu comparatione causae non formatur causalis*" ¹⁶³. Y no se arguya que, como quiera que la acción no entra a formar parte del constitutivo pleno del querer eficaz divino, no sólo es verdadero que se dará la criatura porque quiere Dios eficazmente, sino también lo inverso, porque se dará la criatura, por eso quiere eficazmente. Su respuesta será: "*haec causalis datur per causam formalem, et idem importatur in una, ac in alia, solumque est diversus modus significandi in quantum idem diverso modo significatum, modo sumitur ut forma, seu causa formalis, modo ut effectus formalis, ut cum dicimus: ideo Petrus est homo, quia est animal rationale, et e converso, ideo est animal rationale, etcetera, qui modus significandi utilis est ad demonstrandum idem esse hominem et animal rationale... In hac vero mutua causali formali nullum est incommodum, quia non probatur ex ea mutua dependentia unius ab alio, sicut probaretur, si in genere causae efficientis duo inter se mutuo dependerent. Imo in mea sententia probatur idem saltem mediate a se ipso dependere, seque priorem*

162. N. 80 p. 294.

163. D. 16 c. 12 n. 101 p. 301.

et posteriorem esse, ut alibi demonstratum est. Id quod dixi in genere causae efficientis etiam in diverso genere causae verum puto; nimirum effectum alicuius causae, eiusdem causae in suo esse, causam esse non posse”¹⁶⁴.

En la disputa 17 expone Herice varios corolarios que se derivan de los principios antes enunciados.

Niega, por ejemplo, resueltamente con Vázquez, que Dios pueda sin alguna mutación *ad extra* en el hombre, o en algún otro objeto, desligar a aquél de la obligación de un voto por él aceptado¹⁶⁵. La mutación consistiría en la voluntad divina de suplir la obligación manifestada, o a la persona obligada, o a otra para que la comunique al interesado¹⁶⁶. Con el mismo Vázquez también rechaza que por medio de una sola connotación extrínseca pueda Dios perdonar el pecado¹⁶⁷.

Contra Basilio de León, que no admite en Dios actos libres ineficaces, sino sólo eficaces, reconoce aquellos actos, pero añadiendo a modo de explicación y como consecuencia de su opinión sobre el acto libre, que es imposible explicar el ejercicio de la libertad divina por un acto ineficaz solamente, sino es a la vez eficaz respecto de algún objeto¹⁶⁸.

Finalmente, atendidos aquellos principios explica a su modo el *ordo intentionis* y el *ordo executionis* en los decretos libres de Dios.

El mismo año 1623 apareció también al público el comentario¹⁶⁹ de S. Granados. Presenta este teólogo un cuadro de conjunto sobre las diferentes teorías para explicar el acto libre, no tan extenso y pormenorizado como el de Herice. Sólo queremos notar en él el juicio que le merece el pensamiento de Fonseca y Salas, para quienes la libertad divina consiste en cierta extensión no necesaria del acto divino a las criaturas. Tal concepción o viene a coincidir en todo con la de Cayetano, o difiere de ésta en cosas insignificantes: “*re vera vix aut ne vix quidem a Caietano dissentiant*”¹⁷⁰.

164. Ib.

165. D. 17 c. 1 n. 4 p. 303s.

166. N. 5s p. 304.

167. C. 2 p. 306-315.

168. C. 3 n. 58 p. 319.

169. J. GRANADOS, *Commentarii in universam primam partem D. Thomae*, t. 1, Hispali 1623.

170. O. c. tract. 3 d. 5 s. 3 n. 8 p. 23.

Señala la suma dificultad del problema de la libertad increada, no superada hasta ahora por ningún autor conocido, para concluir que más fácil que exponer una doctrina satisfactoria, le sería impugnar los sistemas todos a que los teólogos se han acogido. Esto no obstante va a presentar la interpretación que cree más acertada y que resuelve más satisfactoriamente las principales objeciones ¹⁷¹.

171. Para Granados la clave está en iluminar el concepto de acto libre de Dios recurriendo a la libertad creada. Como ésta esté indiferente para emitir uno u otro acto, si se determina, por ejemplo, al amor con preferencia al odio de algún objeto, lo hará mediante la posición de alguno de ambos actos por más que en sus manos tenga el escoger el que mejor le parezca. De modo parecido el acto necesario de Dios, con el que desea la futurición o no futurición del ser creado, al determinarse a lo primero, por ejemplo, lo hará mediante su producción, supuesta previamente su libertad para producirlo o no. Lo confirma además con el caso de la ciencia. Como el acto de esta ciencia, con el que conocía perfectamente Dios la existencia o no existencia de un objeto, pasa a ser ciencia la visión por el mero hecho de que el objeto, que la determina, haya de producirse, así también sucede con la voluntad divina, en la que el acto, con el que se imperaba la futurición o no futurición de un objeto, pasa a ser imperio de la futurición en virtud de la existencia futura de ese objeto. Tanto el acto del entendimiento, como el de la voluntad divina, permaneciendo iguales intrínsecamente, serían no obstante conocimiento o imperio de la no futurición, si de hecho el objeto nunca hubiera de tener realidad ¹⁷².

172. Sufriría con todo una grave equivocación quien intentase establecer una perfecta identidad entre ambas libertades. Una de las principales diferencias consiste en que, mientras la libertad creada se dice que formalmente ama un objeto libremente en virtud de la acción inmanente, por la que emite un acto de amor, que pudo haber no emitido, al contrario de Dios sólo se habla así en virtud del acto necesario, con el que *sub disiunctione* quiere o no quiere la existencia, pero connotando la producción del ángel, por ejemplo, la cual Dios con su acto intrínseco de tal manera

171. N. 19 p. 26.

172. N. 21 P. 26s.

ejerce, que podría no haberla ejercido. Este querer libre de Dios formalmente es el mismo acto necesario, que tiene como connotado la producción del ángel, que aunque tenga lugar en el tiempo, pudo no haberla tenido, "ita ut sine hac productione nequeat esse, aut intelligi Deus libere volens existentiam angeli" ¹⁷³. Observa Granados que la criatura es efecto del acto divino, y por lo mismo no está en él incluida, mientras que la acción transeúnte o influjo recibido en la criatura, no es efecto del acto increado, sino su "ratio efficiendi, et quasi actualitas ultima causae, et hic bene potest includi in ipsa causa efficiente, non quidem ut ratio formalis virtutis productivae, sed ut complementum, vel ex connotato" ¹⁷⁴.

Además, el querer libre de la voluntad creada sólo se denomina libre por el acto, que de hecho emite; en cambio Dios se dice que quiere algo libremente *ab aeterno*, no porque produzca *ab aeterno* el objeto, sino porque *ab aeterno* se da en Él el acto intrínseco con la tendencia a producirlo o no producirlo *sub disiunctione* ¹⁷⁵.

En tres enunciados, que vienen a continuación, resume Granados su doctrina: 1) Se da realmente en Dios el acto libre, que no es sino el mismo acto necesario teniendo real y vitalmente *sub disiunctione* a cualquier objeto; la connotación, que dice producción del objeto, no es algo ficticio, sino real y efectivo. No es por consiguiente el acto una entidad de razón o algo metafórico, que haya que buscarse fuera de Dios; solo la connotación es extrínseca sin dejar de ser una perfección intrínseca la libertad divina. 2) El acto libre no añade perfección alguna intrínseca al acto necesario, ya que es éste mismo más la extrínseca connotación, que le hace acto libre. 3) El acto necesario en sí terminado a los seres criados, aunque pudiendo no terminarse a ellos, se constituye en acto libre, ya que en orden a la producción de tal o cual objeto se comporta como nuestra voluntad en orden a tal o cual objeto ¹⁷⁶.

De aquí se deduce con facilidad cómo puede darse en Dios el acto libre ineficaz, en género de complacencia en la ciencia condicionada, la causa que mueve a Dios a predestinar. En cambio se-

173. N. 23 P. 27.

174. N. 32 p. 29.

175. N. 24 p. 27.

176. N. 25 p. 278.

ría irracional inferir de esta opinión que de potencia absoluta no puede Dios perdonar el pecado y recibir al pecador en su amistad sin la gracia o algún don intrínseco ¹⁷⁷.

El año 1625 se imprimía en Lión aquel famoso tomo primero de los Opúsculos Teológicos ¹⁷⁸ de Luis Torres, profesor de Alcalá, cuya aprobación ya había sido otorgada por el Provincial de Toledo en 10 de diciembre de 1621 ¹⁷⁹.

Sustancialmente coincide Torres con Vázquez, y a la pregunta sobre lo que determina a Dios a querer o producir una criatura más bien que otra, contesta diciendo que el acto necesario de la voluntad divina se determina por la extrínseca causalidad, de suerte que ésta proceda inmediatamente de la volición increada necesaria y en virtud del connotado se denomina volición libre. Y como en la voluntad creada cuando se pregunta porqué ella quiere con éste acto, se responde, porque quiere, de semejante modo se debe filosofar en nuestro caso. Distingue dos casos, uno cuando en la producción de un objeto, Dios quiere primeramente producir la disposición, en cuyo caso fácilmente se comprende porqué quiere una cosa antes que otra, otro cuando se trata de la volición inmediata respecto de algún efecto, y entonces, según la doctrina expuesta, Dios se determina a tal efecto en virtud de tal causalidad; causalidad que determina inmediatamente el principio de la operación, es decir, la volición intrínseca y actual de Dios ¹⁸⁰.

Conforme a esta doctrina no cree Torres imposible evitar el círculo en el conocimiento del hombre viandante. ¿Cómo evitarlo? Oigámos sus palabras: "nam si aliquis quaerat, quare res haec est futura? respondendum est iuxta doctrinam traditam, quia Deus vult, quod si ulterius interroget, quare Deus vult? respondendum est iuxta doctrinam traditam, quia habet talem causalitatem extrinsecam. Quod si adhuc inquirat: quare habet talem causalitatem extrinsecam? respondendum est, sicut si aliquis quaereret quare voluntas creata habet talem volitionem distinctam re, aut ratione a termino? respondendum enim est, quia vult; ipsa enim volitione actuali determinatur voluntas creata: aliquando vero si sermo sit de re, quae immediate producitur in ordine ad aliam fa-

177. C. 6 n. 36-47 p. 31-33.

178. L. TORRES, *Diversorum Opusculorum Theologiae Tomus Unus*, Lugduni 1621.

179. O. c. en la aprobación.

180. O. c. Opusc. 5 De voluntate Dei, dub. 4 p. 216.

cilior est responsio. Tota ergo difficultas est circa voluntatem immediate producendi aliquem effectum" ¹⁸¹.

III

Un breve recorrido por los primeros teólogos de la Compañía, alegando las más de las veces sus mismas palabras, nos ha bastado para apreciar las diversas soluciones, que aquéllos aportaron al insuperable problema de la libertad divina. Solo nos resta exponer someramente la posición del cardenal *Juan de Lugo*, según sus lecciones inéditas de *Deo Uno* ¹⁸², frente a una cuestión tan complicada de la teología.

Hay un hecho curioso, que tal vez dé interés a esta parte de nuestro trabajo. Como las lecciones del sabio jesuita, que aprovechamos, pertenecen a tres tiempos bien diferentes de su magisterio romano ¹⁸³, fácilmente se podrá apreciar si hubo algún modo de progreso o evolución en sus ideas, o si por el contrario siempre permaneció firme en su concepción del acto libre increado.

En el año 1623 a 1624 explicó por vez primera en Roma nuestro tema. Los manuscritos, que reproducen estas lecciones, después de señalar el punto crucial de la cuestión, contienen dos partes bien marcadas. La primera refleja fielmente las principales teorías del constitutivo del acto libre de Dios; la segunda define la

181. P. 216s. Además añade: "Illa propositio, Deus facit creaturas, quia vult libere, dicit intrinsecam volitionem Dei connotata causalitate extrinseca: unde volitio libera, secundum connotatum non intelligitur prior causalitate, sed termino, comparatione cuius concedi potest, integrum principium liberum esse prius" (p. 218). Y a la dificultad de algunos "causalitatis extrinsecae creatae Deus est principium quia vult: ergo volitio libera Dei non connotat causalitatem creatam", responde: "Respondetur, si particula *vult* referatur ad solam intrinsecam perfectionem Dei, veram esse illam propositionem causaliter: si vero referatur ad volitionem liberam, quantum ad connotatum, et terminationem extrinsecam distinguendum est: et quidem si particula *quia* denotet causalitatem positivam, falsa est propositio: quia inter futuram causalitatem, et terminationem liberam secundum connotatum, nullus est ordo: quia est idem causalitas extrinseca et connotatum: si vero particula *quia* sumatur negative, ut aiunt, ita ut solum denotet nullum esse aliud principium eius causalitatis nisi ipsum Deum, verissimum est, nihil tamen infert contra nostram doctrinam: et explicari potest exemplo volitionis humanae" (ib.)

182. Véanse las lecciones inéditas de *Deo Uno* del cardenal en nuestra obra *Prædestinatio...* p. 16-19.

183. Para los códigos de Lugo, que aprovechamos, y el tiempo de las lecciones, que reproducen cf. o. c. y este mismo tomo de *Archivo* p. 269s.

propia posición del cardenal y es un conato de solución a varias de las dificultades del problema ¹⁸⁴.

Al desarrollar la primera parte, con un derroche de erudición, con una fuerza de síntesis inusitada, y con un dominio despótico de los autores, aun de los más modernos y contemporáneos va proyectando rayos de luz en sus oyentes acerca de las teorías y concepciones más recientes y peregrinas y presentando con la rapidez de la película cinematográfica los puntos más oscuros y vulnerables de cada una de ellas ¹⁸⁵.

La sentencia de Cayetano le merece, como a la mayoría de los teólogos, el calificativo de reprobable. ¿Por ventura entonces no se distinguiría de Dios su acto libre, contra el sentir de S. Bernardo, del Concilio Remense etc? ¹⁸⁶.

Cuando presenta la opinión de Vázquez y de aquellos que con Arrúbal y Herice ponen el constitutivo de la libertad increada en la esencia más la denominación extrínseca derivada del objeto amado, observa Lugo los tres aspectos o capítulos de dificultades bajo los que suele ser impugnada, a saber, la inmanencia o vitalidad del acto, con el que Dios, v. gr. quiere la creación del Universo, la cual como volición de un objeto determinado debe ser algo intrínseco en Dios; el amor libre de Dios al objeto no en la eternidad, según se seguiría de esta hipótesis, sino en el tiempo en que comienza a existir dicho objeto; finalmente la carencia de variedad real intrínseca de parte del objeto, que en la doctrina de Vázquez motivase las diferentes denominaciones de Dios ¹⁸⁶. No vale responder con Arrúbal, que como la voluntad divina no se termina al objeto inmediatamente por la entidad del Universo, por ejemplo, sino por la acción creada, que lo produce, por eso aun caso de que fuese el mismo el Universo a consecuencia de un fin o de otro diferente, no sería la misma individualmente la acción causal del Universo. Con ese modo de hablar, a más de resistirnos a aceptar en cada acción con que Dios opera *ad extra* una variedad entitativa e intrínseca, según los diversos objetivos a que tendiese, resultaría también que al querer Dios no crear el mundo, o alguna otra cosa negativa, podría hacerlo movido por diferentes

184. Véase la edición del texto p. 274.

185. P. 275ss.

186. P. 276.

187. P. 277ss.

fines accidentales. Y en tal supuesto habría que rechazar por insuficiente la teoría de la denominación diferente al querer Dios por un fin no formal el Universo sin el recurso a la diversidad de acción. A la verdad, donde no se da acción, sino carencia de ella ¿sería viable por la diversidad de ésta explicar la diversidad intrínseca, que de parte del objeto mueve a afirmar que desea Dios la negación del mundo por este fin más que otro? ¹⁸⁷

La concepción del acto libre añadiendo a la esencia una relación de razón al objeto amado, la juzga Lugo de fácil refutación, y cree que o se reduce a la sentencia de Vázquez, o equivalentemente que quiera Dios libremente las cosas independientemente de nuestro entendimiento ¹⁸⁸.

Sobre la doctrina de Suárez, después de exponer los puntos sustanciales de ella, advierte ante todo cierta falta de uniformidad entre sus defensores en el modo de explicarla. Algunos, entre quienes tal vez se incluya el mismo Doctor Eximio, parecen exigir alguna variedad en el objeto que ha de connotarse para que el acto volitivo intrínseco de Dios tenga el efecto formal, que no tendría de no connotar el tal objeto. Otros se fijan más bien en la infinidad de la volición increada, indiferente por su eminencia para este o aquel efecto formal. Para Lugo el último modo de hablar resulta menos inteligible que el primero y sus autores al pretender por medio de términos distintos distinguir entre el ser y la denominación, en realidad vienen a significar la misma cosa ¹⁸⁹.

Aquellos que suscriben que la actividad de la voluntad divina no puede fallar en su ser, pero sí en el producir o no este efecto formal intrínseco, los rebate nuestro cardenal preguntándoles qué entienden por efecto formal y si acaso añade éste algo al acto necesario. En caso negativo sería inútil multiplicar los nombres; en caso afirmativo, no añadiría sino el ser mismo y por ende al dejar de darse el efecto formal, necesariamente desaparecería algo intrínseco ¹⁹⁰.

Incurren en igual defecto algunos autores contemporáneos, que o bien entienden la volición divina como libre y contingente formalmente en su denominación, aunque contingente virtual-

188. P. 284ss.

189. P. 288ss.

190. P. 290ss.

mente en su ser, o bien la conciben en su misma entidad virtualmente libre y contingente. Como confirmación presentan el ejemplo de la esencia divina y la paternidad, v. gr., que se distinguen entre sí virtualmente.¹⁹¹

Lo dicho fácilmente induce a pensar que es tarea punto menos que imposible la del constitutivo de la libertad divina. Así opinaron Suárez, Molina, Vázquez, etc., y así opina también Lugo, quien después de levantar el corazón a Dios en señal de gratitud confiesa su propia flaqueza.¹⁹²

No por esto renuncia al intento de dar con la raíz de la dificultad que envuelve en las nubes del misterio la luz esplendorosa del ser divino. Según él, sucede en este misterio algo casi idéntico a lo que sucede en la Trinidad Augusta. Como la esencia divina es sí indiferente para juntarse o en el Padre con la paternidad, o en el Hijo con la filiación, etc., así también se puede concebir la voluntad increada por sí indiferente para recibir este o aquel respectus o entensión intrínseca hacia el objeto. Más aun no se identifica con su esencia cada una de las personalidades divinas por no darse oposición de la una a las otras, y no se distinguen las personalidades entre sí realmente a causa de su mutua oposición? Luego por semejante manera el *respectus* o terminación al Universo o a su negación por no oponerse con la voluntad divina pueden identificarse con ésta; pero aquellas no pueden entre sí identificarse o darse simultáneamente en virtud de la oposición contradictoria virtual que dicen. Y a este tenor va continuando Lugo su paralelismo hasta venir a la conclusión de que la misma simplicidad divina, que obligó a la mayoría de los teólogos a interdecir la distinción *ex natura rei* entre la esencia y las personalidades, les indujo también muchas veces a descartar esa misma distinción entre la voluntad y sus extensiones intrínsecas, ya que no puede hallarse nada en Dios que no se identifique en realidad consigo.¹⁹³

Casi todos sostuvieron o al menos supusieron que la extensión libre hacia el objeto era algo intrínseco a la voluntad de Dios, aunque no distinto de ella realmente. Entre otros cita Lugo a Sto. Tomás, el Ferrariense, Gregorio de Rimini, Marsilio,

191. P. 292ss.

192. P. 298.

193. P. 299ss.

etc., etc., y cree que opinaron de igual modo quienes rechazaban, como contrario a la real inmutabilidad del Creador, que pudiese querer de nuevo algo en el tiempo. Y añade a modo de razón: "Si enim esset mera extrinseca denominatio, vel solum ens rationis, non mutaretur Deus. Dum ergo communiter concedebant fore mutandum, supponebant esse intrinsecum" ¹⁹⁴.

Juzga, pues, que de seguir las pisadas de los antiguos ha de concederse que el acto de la libertad increada o su determinación intrínseca a un determinado objeto resulta algo que le es intrínseco y libre por ser también libre e intrínseco, según la antigüedad en bloque, si exceptuamos a Auréolo, el *respectus* o terminación o extensión de la voluntad a los objetos creados. Esto no significa que todos hayan reconocido que actualmente se dé en Dios, algo de que pudo haber carecido. Mientras algunos denominan contingente esa extensión, Valencia reprueba ese modo de hablar. Ahora que, como advierte Suárez con acierto, viene a ser ésta una mera cuestión de nombre ¹⁹⁵.

Que este último modo de explicar el acto libre difiere del sentir de Cayetano, lo demuestra palmariamente, bien el no recurso a la adición real de alguna perfección, bien el no afirmarse en ella que la voluntad divina aumente en perfección intensiva o extensiva con la simple extensión a querer la criatura. Es fuerza afirmar que extensión no dice en Dios nada real distinto *ex natura rei* de su esencia, sino que es la esencia divina, que conservaría su perfección infinita aún caso de no haber querido crear nada en absoluto ¹⁹⁶.

No se ocultan a la mirada perspicaz del cardenal las múltiples dificultades, que surgen contra esta teoría de la distinción virtual intrínseca. Las va exponiendo, pues, sinceramente, yuxtaponiendo las soluciones, a su juicio, más conformes. Como clave de la solución sugiere el doble aspecto de la extensión de la voluntad divina, ya precisamente atendiendo a lo que añade a la esencia *ratione distinctum*, ya adecuadamente en toda su entidad ¹⁹⁷.

Cuando se objeta, por ejemplo, que la terminación intrínseca

194. P. 306.

195. P. 307ss.

196. P. 309.

197. P. 310.

por ser libre pudo no haberse dado en Dios y por lo tanto debe distinguirse de la esencia necesaria, no sería desacierto responder que la terminación deja de existir en Dios "secundum illud praecisissimum quod addit ratione distinctum supra essentiam Dei", pero no simplemente y entendida según toda su realidad. Y aduce la razón inmediatamente: "quia non esse simpliciter cum sit propositio negativa aequivalet universali et significat nullo modo esse hoc autem est falsum, quia cum haec habitudo complete sumpta sit realiter esse Dei, dicere quod potuit haec habitudo complete sumpta nullo modo esse, est dicere quod potuit non esse realiter seu nullum esse habere, quod falsum est, quia licet Deus nolisset creare mundum, habitudo tamen nunc ad mundum haberet aliquid esse, quod nunc habet; quia licet non haberet illud esse ratione distinctum habitudinis libere ad mundum, haberet tamen esse essentiae divinae, quod nunc etiam Deus habet. Eadem ergo entitas realiter nunc est necessaria et libera ratione tantum nostra, est libera quoad unam formalitatem, et est necessaria quoad aliam". Es algo semejante a lo que se responde en la Trinidad al objetarse con el fin de probar que hay distinción entre esencia y personalidad, que mientras la una se comunica, la otra es incomunicable ¹⁹⁸.

Vano resultaría insistir alegando que la terminación divina es simplemente libre por cuadrarle la definición "liberum simpliciter est quod potest simpliciter non esse". Ciertamente, habría que contestar poco más o menos como antes, entendiéndolo totalmente y no adecuadamente bajo un solo respecto. Como en la Trinidad se llama improducto, no lo que de ninguna manera tiene comunicado su ser, sino lo que al menos inadecuadamente no lo tiene. Se trata por consiguiente de una entidad, a la vez necesaria y libre, pero no totalmente en ninguno de ambos modos ¹⁹⁹.

Tampoco nos es dado asegurar de alguna formalidad, que tomada en su totalidad no se dé realmente o que pudiera no darse, sino que puede no darse total y adecuadamente, o que puede en cuanto distinta lógicamente no existir. Esto no induciría a la imperfección de la criatura, ya que lo propio de Dios y de todo lo divino, totalmente considerado es la necesidad del ser y no la necesidad del ser adecuadamente. La última necesidad sería imper-

198. P. 311.

199. P. 311.

fección, porque excluiría la libertad; la primera en cambio es perfección, que no excluye la libertad. Después aplica el raciocinio al tema actual para concluir de la siguiente forma: "illa ergo habitudo ad mundum, quia divina est, habet quidem, si complete sumatur, necessitatem ad essendum... quod autem prout ratione distinguitur non sit, hoc non est simpliciter non esse, sed non esse secundum quid" ²⁰⁰.

Pero el argumento Aquiles consiste, según Lugo, en que la terminación a las criaturas, en cuanto distinta virtualmente de la esencia divina, pudo en absoluto no haberse dado en Dios, y por lo tanto ha de distinguirse *ex natura rei* de la misma esencia, conforme al axioma, *la separabilidad es señal inequívoca de distinción real*. Para resolver la objeción advierte cómo ella tiene su más cabal aplicación en la teoría que enseña que el acto de la voluntad necesaria increada puede poner en Dios diversa denominación y efecto formal intrínseco ²⁰¹; luego pasa a responder directamente, dejando asentado cómo el célebre adagio antes mencionado puede de dos maneras limitarse, o admitiéndolo con Suárez sólo respecto de las criaturas, y no de Dios a causa de su simplicidad y perfección infinitas, o extendiendo también su aplicación a Dios, pero en una acepción algo más amplia. Entonces significaría que debe mediar distinción al menos modal entre los seres que de tal manera pueden separarse, que verificada ya la separación mientras el uno sigue subsistiendo, el otro adecuadamente considerado no subsista. Así tomado el adagio no tiene lugar ni en la Trinidad, ni en la libertad divina ²⁰².

Esto no es destruir el concepto de identidad real, que parece consistir, abstrayendo de Dios y sus criaturas, en que "ea sint idem realiter, quibus non quidem virtualiter, sed realiter et complete sumptis conveniunt realiter eadem praedicata: esse enim idem realiter est hoc esse realiter illud, ita ut quidquid convenit uni conveniat realiter alteri secum identificato. Sic tamen ut uterque terminus debeat accipi in singulari cum determinatione ultima proportionata prout excludit communitatem rationis vel communitatem realem". Tal género de identidad real se da entre

200. P. 313.

201. P. 314ss.

202. P. 316.

la esencia divina y la terminación libre, las cuales dicen referencia mutua parecida a la de lo común con su particular ²⁰³.

Muy largo resultaría y a la vez no tan necesario supuesta la edición del texto íntegro, que más adelante insertamos, ir exponiendo los diversos modos de urgir la dificultad y los nuevos matices de solución que aporta Lugo, con el fin de iluminar el problema, al par que completar el sistema de quienes propugnan la distinción virtual intrínseca. Siempre lógico con su advertencia preliminar, en cada caso va notando cómo el tema de la libertad divina tanto en sus dificultades, cuanto en sus soluciones se confunde con el problema de la Trinidad; y así llega a concluir: "Proposui difficultates, quae contra hunc modum explicandi fieri possunt, exposui item quo modo eandem fere instantiam habent contra misterium Trinitatis, et quo modo solutiones communes in illa materia possunt usurpari ad hunc nodum dissolvendum; quod si fieri possit, negari nequit, si coetera omnia desint, utilissimum esset saltem ex hoc capite ut ex duabus difficultatibus una fieret, quod tantum aberit quod ex hac cognatione sese invicem augeant, ut potius valde sese invicem emolirent" ²⁰⁴.

Al llegar aquí ocurre preguntarse, si es acaso ésta la opinión del cardenal. Cierto, no puede ocultarse que en varias ocasiones ha repetido ser su único intento exponer la teoría sin hacerla suya. Lo dijo terminantemente en el exordio con las palabras "Igitur ut aliquid non asseramus, sed cogitandum proponamus, ego valde suspicor difficultatem huius mysterii esse omnino germanam et similem illi, quae reperitur in profundissimo Trinitatis mysterio" ²⁰⁵. Lo repite al dar cima a la exposición de esta teoría: "Coeterum quia in re adeo difficili securius est doceri quam docere, praesertim cum tot tantique magistri difficultate oppressi suam inscitiam fateantur, fatear et ego meam, et profiteri me nihil asserere, proposuisse sufficiat" ²⁰⁶. Del mismo sentir se hace eco repetidas veces en el transcurso de la exposición. Y como si aún no bastase para aclarar su actitud respecto de esta teoría, redacta su sentir sobre ella en las tesis públicas defendidas en agosto de 1624: "Auctores, qui dicunt addere intrinsecam habi-

203. P. 317.

204. P. 330.

205. P. 299.

206. P. 332.

tudinem liberam virtualiter distinctam, non facile id persuadent; eo enim principio admissio, ostenditur facile repugnantia, cum non possit divina voluntas suspendi circa aliquod obiectum, vel incipere illud de novo velle, aut nolle” 207.

No obstante estas salvedades, Lugo deja entrever su simpatía por ese modo de concebir la libertad increada. ¿No lo significa la misma excepcional extensión con que expone la sentencia? ¿No lo atestigua la sección íntegra que dedica a resolver sus principales objeciones y la otra sección seguida a continuación que consagra a resolver, según los principios derivados de esta teoría, si Dios pudo *ab aeterno* no haber deseado la creación del Universo y modificar en el tiempo su decreto o tener en suspenso su voluntad respecto de algún objeto determinado? Y sobre todo ¿no delatan su inclinación disimulada a este punto de vista diversas frases suyas sobre el particular? Cuando, v. gr., niega que Dios pueda tener en suspenso su voluntad, aducidas las razones para la negativa de Vázquez y Suárez, añade: “Iuxta principia autem supra posita facilius redditur ratio huius repugnantiae” 208. Y al final de la sección IV cuando escribe: “Concedendum omnino videtur exercitium divinae libertatis seu determinatio intrinseca actualis ad hoc obiectum intra ipsum Deum, sive haec appelletur habitudo, sive terminatio, sive extensio divinae voluntatis ad obiectum creatum...; antiquiores Theologi excepto Aureolo omnes videntur vel supposuisse vel docuisse esse intrinsecam Deo et liberam...” 209. Más aún, una página más abajo continúa: “Utrumque autem reiciendum est et dicendum hanc extensionem et habitudinem in primis non esse aliquid realiter vel ex natura rei superadditum essentiae divinae, sed ipsamet essentia realiter loquendo, quae non ita perficitur per eiusmodi extensionem, ut non esset omnino aequae perfecta, licet no vellet ullam creaturam producere” 210.

Tal es la impresión que dejan estas frases, cosa que no se le oculta al mismo Lugo. Por eso parece como que desea rectificar y mantener su posición inicial de equilibrio al yuxtaponer a las últimas palabras estas otras: “Quodque ratione posset defendi

207. Roma, Bibl. Escrit. S. I. Ms. R. 123. B. 5. Prop. 13 p. 641.

208. P. 340.

209. P. 307.

210. P. 309.

et responderi ad argumenta contraria breviter iudicabimus ex his quae antiqui Theologi de hac re tradiderunt, *nostrum iudicium de re tota suspendentes*" 211.

Por segunda vez desarrolló Lugo en la cátedra el tema de la libertad increada durante el curso 1627-1628. Por lo que recordamos de dos códices italianos, que reproducen esas lecciones, el sabio profesor romano perseveró en la misma actitud de equilibrio con alguna tendencia a la doctrina del acto libre por medio de cierta terminación de la esencia al objeto distinta de éste virtualmente.

En nuestra creencia vienen también a confirmarnos las célebres tesis sostenidas públicamente en Roma el 1628 por el futuro cardenal Pallavicini, aquel entonces discípulo predilecto de Lugo.

Reproduzcamos, pues, las proposiciones referentes a nuestro caso 213:

"45. Actus liber Dei non consistit in respectu rationis ad volita, quia hic respectus supponit aliquod fundamentum antecedens, de quo reedit difficultas: nec in ipsa futuritione creaturarum, quia si hoc esset, decretum Dei non existeret adaequate ab aeterno, et non esset actus vitalis, et praeterea cum eadem res, imo et eadem negatio posset ordinari a Deo, ad hunc, vel illum finem, necesse est ponere aliquod aliud determinativum, praeter existentiam obiectorum.

46. Non etiam situm est hoc decretum in simplici essentia Dei, quae sit necessaria quoad entitatem, indifferens quoad denominationem: denominatio enim cum sit aliquid, debet includere aliquam entitatem: non ergo erit omnino necessaria quoad entitatem, si est indifferens quoad aliquam denominationem: in tantum enim variatur denominatio, in quantum ponitur, vel tollitur in re denominata aliquid ab illa denominatione significatum; idem dicitur de effectu formali.

47. Temerarium insuper esset statuere, per decretum liberum superaddi Deo aliquam perfectionem ex natura rei ab inso distinctam; propterea quod officeret simplicitati divinae, et daretur aliqua creatura aeterna, et intrinseca Deo; omne enim ens

211. P. 309.

212. *Fabryano*, Bibl. Comunale Ms. 3461 (20); *Ravenna*, Bibl. Comunale Ms. 235.

213. SF. PALLAVICINUS, *De Universa theologia post Theologicam Lauream publice asserta...* Libri IX (Romae 1628 prop. 45-48, p. 11).

non necessarium est creatura. Haec argumenta non adeo urgent contra illos, qui opinantur decretum liberum Dei addere supra essentiam necessariam *aliquam perfectionem realiter quidem identificatam, sed virtualiter intrinsece distinctam*; pleraque enim rationum momenta, quae contra hunc explicandi modum afferuntur, habent instantiam in mysterio Sanctissimae Trinitatis.

48. Si haec sententia, *quam tamen nos non asserimus*, vera esset, probe intelligeretur, cur Deus non posset mutare voluntatem: nam quidquid identificatur cum Deo, durat per eius durationem intrinsecam, quae est aeternitas, ac proinde est indefectibile. Inveniretur etiam, cur Deus non posset suspendere voluntatem circa ullum obiectum, etenim praeter rationes, quibus cogemus universe non posse dari puram omissionem liberam, est etiam in Deo peculiare fundamentum; quia non potest carere illa perfectione, quae in tali actu sita est, nisi ponatur perfectio aequivalens impossibilis, ut contingit in personis divinis respectu perfectionum relativarum”.

La sola lectura del párrafo anterior es suficiente para apreciar un resumen de las lecciones del 1624 con las mismas salvedades, agumentos y posición.

Llegamos con esto al 1632, último de que se conservan códices sobre el tratado *de Deo Uno*.²¹⁴ Aquí, como en cursos anteriores, presenta ante todo nuestro autor un inventario de las principales opiniones explicativas del acto libre de Dios, en el que se enriquece la galería de teólogos con otros antes no mencionados y se aportan nuevos detalles pasados desapercibidos en las lecciones primeras sin duda por estar muy recientes las obras entonces impresas²¹⁵.

Las opiniones de quienes completan el acto libre de Dios con una formalidad totalmente intrínseca y distinta de la esencia divina, no *ex natura rei*, sino *virtualiter intrinsece*, la toca ahora sólo de pasada²¹⁶, siendo así que anteriormente le dedicó mucha extensión, y concluye con el siguiente comentario: “Coeterum negari non potest, quin semper maneat satis dura illa propositio, quae in illa sententia devoranda est, scilicet aliquam formalitatem intrin-

214. Roma, Bibl. Casanatense Ms. 834.

215. P. 274.

216. P. 298.

secam esse nunc in Deo, quae tamen prout virtualiter distincta ab entitate necessaria potuerit non esse Deus" 217.

Segue o precede la enumeración y análisis de las demás sentencias con sus cómodos o inconvenientes 218, y después de ratificarse en aquel su sentir de años anteriores, que hasta ahora no se ha hallado modo de declarar y defender satisfactoriamente el problema de la libertad de Dios 219, se inclina por una de las teorías rompiendo con el equilibrio guardado en años precedentes. Procede de este modo no por juzgar esa teoría, que elige, verdadera, sino para saber a qué acogerse en las disputas y qué respuesta dar a otras cuestiones con ella relacionada 220. Y la opinión, que escoge, no es sino la de Vázquez y Arrúbal por creerla la más fácil de defender, ilustrada no obstante con algunos ejemplos y algunas ideas más originales, según el método comúnmente seguido por Lugo 221.

A la dificultad, "*volitio libera Mundi, ut talis, debet esse actus vitalis, et immanens; ergo non solum ut volitio, sed quatenus est volitio talis obiecti debet esse intrinseca Deo*", responde concediendo que en su sentencia debe ser vital e inmanente el acto libre increado, pero negando que deba serlo también la terminación al objeto. Aunque tratándose de la voluntad creada es vital e inmanente aun la misma terminación, que por lo mismo no se distingue de la tendencia intrínseca y necesaria a su ser de la terminación a un objeto determinado, que es extrínseca y libre. No hay otra razón de esta disparidad fuera de la infinita perfección y suma actualidad divina. A semejanza, pues, de la ciencia y la omnipotencia divina, la voluntad increada, en cuanto de ella depende ama el objeto amable según su propio ser, el posible como posible, el existente como existente, etc., etc. 222.

De aquí que no se dé indiferencia divina en orden a representar o no el objeto, tender o no a él, sino solo en orden a su terminación; o en otros términos, en orden a que el objeto sea en sí inteligible o amable. Para lo que de ninguna manera hay en Dios indiferencia, como contraria a su infinita actualidad es para que conozca o no, ame o no el objeto según su ser propio. Pensar así

217. P. 208.

218. P. 208ss.

219. P. 208.

220. P. 209.

221. P. 209ss.

222. P. 300.

equivale a concluir que el acto de la libertad divina no es libre formalmente en su entidad física, sino solo en su causalidad ²²³.

Hay que negar resueltamente, dice Lugo, que de completarse la volición increada libre por la producción del objeto se siga lógicamente que Dios no amaría las cosas en la eternidad, sino en el tiempo. A la verdad, decir, por ejemplo, que Dios conoce o quiere eternamente el mundo, no significa que en realidad exista eternamente *de praesenti* todo lo que formalmente entra *in recto* o *in obliquo* dentro de esa denominación. Sirva el presente caso de confirmación: El enunciado, Dios ahora precede al Anticristo que ha de venir, es verdadera por más que actualmente no se dé en la realidad todo cuanto concurre a esa denominación, como quiera que no solo está incluida la entidad necesaria de Dios, sino también la misma entidad del Anticristo sin la que no es posible hablar de verdadera anterioridad. Y concluye: “*in illa propositione, Deus nunc cognoscit Antichristum futurum, sensus est, Dei scientiam infinitam nunc existere, quae quantum est ex se, potest terminari ad omne futurum, et aliunde Antichristum esse futurum. P.^a pars existit nunc, 2.^a non existit adaequate quoad entitatem, sed solum quoad denominationem: propositio tamen integra est simpliciter et absolute vera*” ²²⁴.

Error sería inferir de lo dicho que sólo es eterno en su denominación y no en su realidad el que Dios conozca *ab aeterno* la venida del Anticristo en la sucesión de los tiempos. Esa ciencia y voluntad divinas son realmente eternas “*quoad totum rectum; quoad terminationem vero, quam includit in obliquo, esse etiam aequivalenter, seu virtualiter quoad realitatem, hoc est, in ordine ad effectum scientiae vel amoris perinde se habere, ac si terminatio illa esset iam entitative praesens*”. Lo mismo ocurre con la ciencia. ²²⁵.

Si alguno representa contra la opinión de Vázquez la imposibilidad de señalar variedad intrínseca de parte del objeto, se acogerá Lugo con Arrúbal a la variedad en la acción, con que Dios opera *ad extra*. Y si se insiste que caso de que el objeto de la voluntad divina fuese algo negativo, v. gr., no crear el mundo, y a eso se moviese por fines accidentales diversos, entonces no po-

223. P. 302.

224. P. 303.

225. P. 304.

dría explicarse la diferencia de denominación por sola la diversidad de acción, presentará Lugo primeramente la solución de Herice, según el cual como en la producción de un objeto positivo hay variedad en razón de la diferente acción, así también en la negación de un objeto hay variedad en razón de la diferente privación. Pero inmediatamente después manifiesta su preferencia por esta doble respuesta: 1) en el caso de la negación la variedad que se da de parte del objeto no es absoluta, sino condicionada; 2) cuando Dios quiere algo negativo lo hace concurriendo todos los motivos, que en El pueden influir a fin de que elija esa negación ²²⁶.

Sólo queda resolver el círculo vicioso en que tal vez incurrieron Vázquez y sus secuaces. Una vez expuestas las soluciones de Arrúbal y Herice e indicado el punto vulnerable de la teoría de Herice con las réplicas y contrarréplicas de ambos contendientes, termina por inclinarse al modo de resolver el círculo propuesto por Arrúbal. Oigamos sus palabras: "Melius igitur responderetur cum P. Arrubale illam causalem veram esse, loquendo de aliis rebus propter primam actionem; quando vero loquuntur de ipsa actione, esse veram in genere causae formalis; sicut etiam quando petitur, cur Petrus magis amet Joannem, quam Franciscum, respondere solemus, quia vult; ubi non reddimus pro ratione aliquam causam antecedentem, ut constat. Sic etiam verum est, Deum producere hanc actionem, quia vult illam producere; vult autem per suum actum intrinsecum, et per ipsam actionem, tamquam per terminationem voluntatis" ²²⁷.

En las últimas páginas de esta disputa con más brevedad y concisión que en años anteriores, siguiendo el método de Herice, aunque difiriendo a veces de su criterio, va resolviendo a modo de corolarios varios problemas secundarios relacionados con el tema de la libertad divina ²²⁸.

Bástenos estas líneas generales y este recorrido rápido sobre la opinión de Lugo, sin más pormenores, que fácilmente podrán nuestros lectores apreciar, si leen el texto original de Lugo, que editamos más adelante.

Sólo queremos acabar con esta advertencia. El célebre car-

226. P. 324ss.

227. P. 329.

228. P. 331ss.

denal de Lugo, en la cuestión de la libertad divina en medio de cierta proverbial originalidad e independencia de criterio, manifiesta alguna simpatía por la doctrina del profesor de Salamanca, Pedro de Arrúbal, como también la manifestó en la materia *de praedestinatione* y en otros problemas de la teología.

En cambio, contra su proceder ordinario de, una vez aceptada una opinión, perseverar constante en ella en años posteriores, en la cuestión de la libertad divina cambia un poco de táctica y de modo de pensar, aunque procede así más bien que por convicción, por deseo de ofrecer a sus oyentes una clave a que acogerse al dirigirse contra ellos los dardos del adversario.