FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL ORIGEN DE LA MODERNIDAD

Enrique Téllez Fabiani

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DOCTORADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

GENERACIÓN 2007

2011

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

En el transcurso del primer año de posgrado falleció mi padre. Seguramente le hubiera encantado ver la culminación de este trabajo. A este hombre, mi mayor dedicación y el mejor de mis aprecios por lo que hizo para que yo no abandonara mis estudios en una época de gran confusión familiar. Él más que nadie, sabría el significado de mi esfuerzo.

También dedico este trabajo a quien fuera mi tutor principal y quien me sugiriera el tema: al profesor Bolívar Echeverría. La insistencia de hacer algo más original, aunque desconocido para ambos, fue el punto de partida de esta tesis. Con su lamentable desaparición me empeñé más en la profundidad y compromiso sobre el tema.

A mis tutores y su invaluable apoyo, comprensión y paciencia: Carmen Rovira, Enrique Dussel, Carolina Ponce, Mario Magallón, Jorge Velázquez, Ambrosio Velasco.

A mis colegas y amigos: Roberto Breña (del Colmex), Yoldi Rodríguez (del ARSI), Diego Alonso (de la PUG), Miguel Anxo Pena (de la PUS), María Luisa Aspe (de la UIA); Ramón Kuri (de la UV).

A los innumerables compañeros que han manifestado su apoyo de alguna manera, desde la trinchera de Santa Fe.

Dominique Brun ha sido inspiración y acompañamiento: a ella con profundo respeto y gran admiración; y, desde luego, a su hijo Canek, que ha enmarcado con música la convivencia nuestra de cada día.

ÍNDICE GENERAL

Introducción, 7

CAPÍTUO 1. LA RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

1.1. Desde el testimonio hasta el Renacimiento, 17
1.2. En torno a Trento, 31
1.3. Trento y el tridentismo, 61
1.4. Las asambleas eclesiales americanas después de Trento, 69
1.5. La renovación de la escolástica como respuesta, 80

CAPÍTULO 2. EL DIÁLOGO SOBRE EL LIBRE ARBITRIO

2.1. Las controversias y los controversistas, 91
2.2. Las razones de Báñes, de Montemayor y los ecos en Lovaina, 110
2.3. La obra de Molina en general, 125
2.4. Las censuras y los intentos de difusión en América, 139
2.5. La Comisión Romana, 1598, 157
2.6. Congregaciones papales, 180
2.7. Lessius y la *gratia eficaz*, 189
2.8. Exposición teológica de la controversia, 206

CAPÍTULO 3. ALGUNOS EJES TEMÁTICOS SOBRE LA *CONCORDIA*

3.1. Antecedentes históricos, 219
3.2. La con-causalidad, 226
3.3. La voluntad, 240
3.4. El buen uso del libre albedrío, 256
3.5. La tipología de los actos y el esfuerzo humano, 281
3.6. Una nota histórico-teológica sobre la ciencia media, 286
3.7. Recepciones y lecturas desde Nueva España, 297

Conclusiones, p. 309

Referencias, p. 323.

INTRODUCCIÓN

Una introducción para este tipo de trabajo no puede ser un contexto histórico, ni un relato sinóptico del estado de la cuestión. El trabajo que ahora someto a la consideración del lector pretende situarse en el debate histórico y filosófico sobre la modernidad. La modernidad es una época de liberación al interior de una región muy particular europea, pero hacia el exterior se trata de una expansión. Es un producto europeo, ciertamente, de manera que este doble movimiento es sumamente equívoco porque las 'particularidades' de aquellos que lograron la empresa colonizadora, las convirtieron en 'universalidades' para todos quienes se encontraban a su paso. Y en la configuración de esta dialéctica perversa surge la configuración de lo que hoy llamamos, de manera fácil, rápida y no sin ambigüedades, *globalización*. Desde la perspectiva actual, podemos establecer que este gran dinamismo que experimentamos cotidianamente, viene de los hechos fundacionales que cambiaron el sentido de lo vivido hasta entonces. De encontrarse en un continuo asedio debido a los árabes y a los otros reinos que controlaban los feudos circundantes, del efecto de la expansión surgió una metrópoli diminuta con una provincia incuantificablemente enorme. Hacia el interior, la idea y el optimismo de un progreso infinito, como fundamento de la modernidad, debieron ser el centro de las reflexiones de quienes les resultaba tan invisible, como favorable, cuantificar los beneficios que vendrían con el tiempo. Hacia el exterior, el mundo se presenta como un campo de experimentos y de aventuras.

Europa no siempre tuvo la centralidad que su historia *universalizada* le ha querido conferir, no aparecen los países más significativos en el despliegue de la empresa colonizadora de la Europa occidental. Sin esta aportación fundamental, fue más fácil crear un relato que partiera de una ideología: Europa (acotada a ciertos países industriales del siglo XIX) siempre fue el centro de la historia mundial; en otras palabras, parte de la creencia de que la Europa occidental es un milagro de su inteligencia y de la providencia. Sin las aportaciones de España y Portugal, queda en la sombra una buena parte del continente americano, asiático y africano. La aportación de estos dos países es significativamente enorme; la recuperación de su mundo, de su pensamiento, es un tema de primerísima importancia, porque revela una parte ineludible del debate en torno a la modernidad. España y Portugal, por tanto, son el origen de este proceso histórico que culmina posteriormente con Descartes y Kant. Se trata de por lo menos el primer siglo de expansión por el mundo. Es una modernidad incipiente (apenas formándose), prematura (origen de un proceso de largo alcance), sin sujeto (que supone territorios des-poblados). Para entonces, aún no hay teorías que expliquen y justifiquen su sitio en el mundo; se irán construyendo en medio de las diversas controversias, dentro de las cuales se encuentra aquella sobre el apoyo de la gracia divina y el libre albedrío humano.

El origen geopolítico de la modernidad es, ciertamente, el *ego conquiro* cortesiano, como empresa político-militar; pero el origen de la conciencia filosófica del mismo es el *ego cogito* cartesiano, como empresa cultural, a partir de cual, la historia convencional funda *su* modernidad. No obstante, entre ambos acontecimientos, se sitúa un conjunto de hechos previos: se trata de una modernidad prematura; origen de toda una edad de humanidad que encubre las muchas culturas que se formaron desde el neolítico hasta la mítica fecha de 1492. De quince a veinte mil años de formaciones culturas eclipsadas por una conquista brutal; se trata del otro lado de la modernidad en la historia convencional[1]. Si el *ego conquiro* es la praxis política de la expansión europea, el *ego cogito* es su teoría en la medida en que justificó de manera no-explícita la supuesta centralidad universal que *su* historia particular le tenía reservada en el sistema-mundo; surge entonces la institucionalización de la colonialidad del poder[2] bajo criterios relativos a la racionalidad entre las culturas.

La importancia de renovar los periodos históricos[3] para contemplar en el largo plazo la historia mundial, se vuelve indispensable. No se trata de pensar la linealidad histórica medievo-renacimiento-modernidad, que indudablemente es un trazo posible, visiblemente sesgado, pero no toda la perspectiva histórica. Se trata de relativizar esa linealidad, poniendo en el centro de la discusión la importancia del continente americano. Esto cambia radicalmente el relato de la historia convencional. La *modernidad prematura* es un hecho fundante al considerar la conquista llevada a cabo por los españoles en los dos grandes imperios americanos. El cambio dramático en la vida americana de los antiguos pobladores tiene su parte refleja; esto es, el también cambio dramático de los europeos al interior de su territorio. Hay una transformación inédita en la por primera vez historia mundial; de modo que sería ingenuo descartar esta parte, o pensarla desde una sola perspectiva. El aprendizaje y asimilación de la experiencia de su expansión, fue aprovechada por otros países en un periodo de la larga duración, al menos hasta las luchas emancipadoras que los teóricos vieron como señal para anunciar la culminación de su poderío y centralidad en la historia; así se llega a una *modernidad madura*, donde el relato eurocéntrico emerge con mayor fuerza.

La modernidad prematura fue negada por el mismo relato europeo que la llamó 'leyenda negra', de acuerdo a la interpretación que se hizo de las crónicas lascasianas. Dentro de

[1] "La modernidad es un periodo, en la historia de Occidente, en el que el contacto y dominación entre culturas humanas alcanzó su pico. Por lo tanto, las reflexiones sobre las experiencias coloniales no sólo son ejercicios correctivos para entender el pasado, sino herramientas de apoyo para hablar del presente. Las perspectivas críticas sobre los valores y maneras de pensar occidentales tienen mucho que ganar del entendimiento de las situaciones coloniales: el lado más oscuro del renacimiento europeo y la modernidad occidental, quizá, pero también es el lado más brillante de un futuro utópico". Mignolo, W. [1995], p. 317.

[2] La sugerente expresión tiene como eje fundamental el de la raza a partir del que desarrolla una visión mundial distorsionada de la modernidad europea. *Vid*. Quijano, A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.) [2003], p. 201-242.

[3] Ver la arquitectónica general que configura la obra de Dussel, E. [2007], *Política de la Liberación. Historia crítica y mundial*. Tomo I, Madrid: Trotta.

ese primer siglo, se encuentra el capítulo que llamamos sin mayores reflexiones la 'polémica de auxiliis'. En estricto rigor, ésta abarca desde su convocatoria, en 1599, hasta la resolución, en 1607; pero este periodo es sólo su culminación que debió centrarse en la decisión del pontificado romano para ponerle un fin. Se trata del antecedente más inmediato de Descartes[4], pero cuenta con referencias antiquísimas. En lo inmediato, las más significativas se encuentran dentro de este mismo periodo de tiempo. El pensamiento hispano-lusitano había logrado en poco tiempo una gran influencia en los centros de estudios más importantes de la región; por lo que es bien conocida la presencia hispana en los Países Bajos, donde se encontraba Descartes; además la difusión, y su eventual lectura cartesiana, de algunas obras que sobresalieron por su lucidez conceptual como la llamada *Lógica mexicana* del novohispano Rubio[5], que es un caso paradigmático, razón suficiente para relativizar las historias convencionales. Es un siglo lleno de controversias, de relatos míticos, de distorsiones intencionales, de variaciones sobre lo mismo. Lo cierto es que la conciencia europea, por primera vez en su historia, se enfrentaba a lo absolutamente Otro, al indio americano, al que no logró incorporar del todo en su mundo.

La cuestión de la salvación en la teología es un tema político. Es un tema clave para entender la historia de la filosofía política occidental, no obstante de haber aparecido siempre como parte de la dogmática judeocristiana. De antemano establecemos la posibilidad de una lectura crítica que no niegue el *locus* desde el cual fueron escritos los textos de la época que nos concierne, y hacia quienes fueron dirigidos; además del motivo que los impulsó a hacerlo. La localización de la salvación de la que hablamos es la salvación situada en la historia: no es para vivir una vida fuera de la historia, sino adentro, en el aquí y ahora; es un momento histórico que requiere de ser transformado para negar la posible muerte en el horizonte cercano y a partir de la cual, situarse en la perspectiva adecuada para trascenderlo[6]. Una buena parte de las interpretaciones acríticas, considera que la salvación está en un más allá de la historia; esto ha provocado una tradición que se concentra en una espiritualidad de la evasión, de una distracción hacia las necesidades más apremiantes, marginando el tema de la política y la economía. Es entonces, cuando surge la urgencia de recuperar una tradición que se centre en una interpretación localizada en la historia; es un giro antropológico que debe situar al sujeto en el centro de toda la reflexión.

---

[4] Como veremos al final del capítulo 2.

[5] Nos referimos a la *Lógica mexicana*, del jesuita Antonio Rubio publicada en 1603.

[6] Dice González: "La salvación no se presenta como algún tipo de norma, regulación o disciplina promulgada universalmente para toda la humanidad, sino como un hecho histórico concreto.", *Cfr*. González, A. "Salvación/soteriología", entrada en Tamayo, J. J. [2005], p. 821-828. Por otra parte, dice Ellacuría que se nos da una sola realidad histórica donde intervienen la divinidad y la humanidad: "lo que se necesita discernir es la distinta intervención de dios y del hombre y el distinto modo de 'relación' en estas intervenciones. […] Este modo consiste en ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a *más* pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene". *Vid*. Ellacuría, I. "Historicidad de la salvación cristiana", en Ellacuría y Sobrino [1990], tomo I, p. 328.

De acuerdo a esta interpretación, el ser humano que se salva, se abre a la divinidad; de manera que una ruptura con ésta constituye el pecado: ruptura con los miembros de la comunidad a la que pertenece, rompiendo con su historia, su realidad histórica. Se trata de la acción del ser humano en la historia: es salvación en la historia que la orienta a su plenitud; a la plenitud de la única historia humana. Desde la perspectiva bíblica, la divinidad se revela en la historia, no como una prueba para una historia ultraterrena, sino como una revelación dentro del proceso salvífico de la historia. El lugar del ser humano es, por tanto, central en su actividad forjadora del mundo en que vive; porque dada su participación, como continuidad de la participación divina, habrá resultados positivos que están en términos más inclinados a la libertad de albedrío que a la de los auxilios divinos de la gracia. Este el tema de fondo en el presente texto que presentamos. En la historia se continúa la obra dada, y se lleva a cabo, operando a través de su trabajo; es decir, el trabajo humano es la mediación de la auto-creación[7]: la historia está dejada a los que viven en ella, los seres humanos; y con ella, se encuentra la responsabilidad humana[8]. Sólo por medio de trabajo el ser humano puede acceder a la plenitud de la liberación política, como continuación de una puesta en marcha de la historia. Todavía el sentido de la finalidad de los actos humanos amplía, dota de nuevos significados, a la historia; la 'espiritualidad' no elimina lo temporal, antes bien, establece el acontecimiento histórico que abre las posibilidades futuras de la liberación. En el mundo semita la causa de la responsabilidad es el libre albedrío. En este contexto, la cuestión del pecado toma un matiz distinto: no es un signo fatal de la naturaleza humana, adventicia a sus actos, como lo establecía el obispo de Hipona; sino parte de la responsabilidad humana. El pecado es antónimo de la gracia; por lo mismo gracia y albedrío no se encuentran confrontados, pudiendo ser conceptos conciliables en un tratamiento adecuado.

La polémica que desató la publicación de la *Concordia* de Molina, tanto como los textos de Baius, tiene dos rasgos fundamentales; uno, que es muy personal, es decir, era un alegato provocado entre académicos; pero el otro, es una profunda incomprensión de la raíz semita del libre albedrío, sobre todo porque la escolástica con la que se le quiere

[7] Dice Gutiérrez: "En consecuencia, cuando se afirma que el hombre se realiza prolongando la obra de la creación por medio del trabajo, estamos diciendo que se sitúa, por ese mismo hecho, en el interior de un proceso salvífico englobante. Trabajar, transformar este mundo, es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también ya salvar. De igual modo, luchar contra una situación de miseria y despojo y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento. Muy concretamente, todo esto quiere decir que construir la ciudad temporal, no es una simple etapa de 'humanización', de 'pre-evangelización', como se decía en la teología hasta hace unos años. Es situarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre y toda la historia humana. Una reflexión teórica sobre el trabajo humano y sobre la praxis social debería partir de esta afirmación fundamental." *Vid*, Gutiérrez, G. [1972], p. 203 y *ss*.

[8] El tema de la responsabilidad humana es semita, imposible de pensar para la tradición griega: "Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano moral. […] El mal y el bien será una relación intersubjetiva." *Vid*. Dussel, E. [1969], Cap. 1, sección 2, § 3 y *ss*.

evaluar, ya no es suficiente para responder a las exigencias de este y otros temas de la época. Es claramente una ruptura con la *via antica*, que ya venía de mucha antes, pero que no había tenido el apoyo desde lo más alto de las jerarquías eclesiásticas. No fue la novedad del tema, ciertamente, a pesar de las acusaciones en esa línea, sino que se tocaba una cuestión que claramente podía ser interpretada como un desplazamiento político de los grupos que dominaban la cultura de la época, basada en la rigidez del tomismo, para entonces versión oficial del pensamiento escolástico.

El punto de partida más próximo a las controversia que nos concierne, lo hallamos con el debate que inició Erasmo con su *Libero arbitrio*, y la inmediata respuesta de Lutero con su *Servo arbitrio*, alrededor del 1524. Ambos célebres ya, cuando se decidieron a tomar posiciones confrontadas, muy a pesar del amable carteo que daba para una amistad futura en la disidencia contra Roma; no obstante sus grandes diferencias. Ignacio de Loyola, entonces estudiante de la universidad de París, lee algunos textos del erudito humanista que retomarán sus seguidores después de fundar su Instituto, hacia 1540. En efecto, la Compañía de Jesús se funda al calor de las grandes polémicas contra Lutero, en el contexto de un escolasticismo que intenta superarse con la *via scoti* y frente a una Iglesia en busca de definición dogmática. La teología, por tanto, se vuelve un arma eficaz de guerra contra el hereje y por extensión, contra una larga genealogía de la disidencia. A pesar de que en América la conquista era un hecho consumado para entonces, no aparece en las discusiones en esta tríada de pensadores. Pero el tema que los obligó a tomar posición, en una mutua confrontación, el del *libre albedrío*, surge con gran fuerza en los debates académicos. Es claro el rechazo luterano contra los escolásticos; su propuesta se manifiesta en el sometimiento de lo humano a lo divino; mientras que la posición de los católicos, aún ambigua, era en contra: el albedrío era importante pero no podía desplazar a la gracia. Algo que podía ser simple detalle escolástico se convirtió en dilema político: la ruptura de la unidad de la fe católica, que había comenzado desde dentro de Europa con la escisión de la Iglesia de Oriente, siguió con el luteranismo y posteriormente se encontraba en peligro frente a las innovaciones diversas. Las posturas entonces, se radicalizaron: surge la persecución de los herejes con varias facetas: los antiguos, como la tradición pelagiana; y, los nuevos, como los protestantes y las diversas disidencias internas.

La posición de la recién fundada Compañía de Jesús, no podía definirse tan fácilmente. No podía conceder ni un ápice a los luteranos, pero tampoco compartía la postura ambigua con la que en general se trabajaba al interior de la Iglesia. Desde su fundación se adhieren a la doctrina del aquinate con sus profesores dominicos; de hecho, comienzan sus estudios en Salamanca con ellos y en sus documentos se consagran como tomistas. Pero levantaron la suspicacia de todos, debido a los privilegios que conquistaban con su habilidad financiera para construir colegios. Por ese simple hecho se hicieron de enemigos por dondequiera. Así fue como surgieron las críticas a sus textos fundamentales: los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones*, la *Ratio Studiorum*; luego, entre otros, los *Conimbricensis*. El ministerio educativo de la Compañía quizá resultó el foro de experimentación más interesante de la Europa

letrada, toda vez que recuperaron teorías, como la del probabilismo y la del copernicanismo; se adhirieron a tradiciones anteriores, como la *via moderna*; replantearon la cuestión del tiranicidio con mayor claridad teórica y compromiso práctico; inauguraron cátedras nuevas, como la de controversias y casuística; propusieron temas no resueltos y polémicos como el del libre albedrío, que posteriormente se convertirá en uno de los sellos distintivos del instituto; establecieron sistemáticamente la evangelización hacia todos los rincones del planeta, con o sin presencia hispano-lusitana[9]; y muy pronto, se hicieron de su propia posición teórica con Suárez; quien se convirtiera en una lectura fundamental para Descartes; entre muchas otras innovaciones.

Pronto llegaría el concilio de Trento (1543-1562), donde se definiría la cuestión de la salvación, en respuesta al luteranismo. Simultáneo a la asamblea, un pelagiano fue condenado dos veces desde las más altas jerarquías eclesiales: Michel Baius sería acallado en los Países Bajos con condenas severas debido a su postura, según la cual el fundamentos de los actos humanos no era la gracia divina sino la naturaleza supranatural que supone el ser humano, cuyo pelagianismo no negaba los aspectos divinos de la naturaleza humana, sino que dejaba toda la salvación a los méritos humanos.

Son varios los autores que han acertado al decir que toda crítica a la religión, o a la teología, es una crítica a la política; en otros términos: toda crítica de lo divino, de lo trascendental, de lo utópico; es una crítica de lo humano, de su realidad. El puente entre uno y otro es de difícil discernimiento, porque no siempre se trata de una simple analogía entre términos o situaciones. La secularización, que desde las revoluciones de independencia, trajo como consecuencia que los problemas teológicos resultaran secundarios en los debates filosóficos[10]. En efecto, el radical cambio de la monarquía totalizadora hacia el republicanismo, como su negación, encubrió sus propios supuestos y situó a éste como punto de cero de la crítica de aquél. Así se ha reducido el debate sobre la teología, por ejemplo, a un mero anti-clericalismo; mientras que la riqueza de los debates teológicos ha quedado desconocida, y en el mejor de los casos, interpretada parcialmente.

---

[9] Ver: Deslandres, D., "*Exemplo aeque ut verbo*: The French Jesuits' Missionary World", en O'Malley, J.; Bailey, G.; Harris, S.; Kennedy, F. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts. 1540-1773*, Toronto: UTP, p. 258-273; Didier, H., "Entre Europe et les missions lointaines, les jésuites premiers mondialisateurs", en Molinié, A., Merle, A., Guillaume-Alonso, A. (dir.) [2007], *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, París: PUPS; p. 355-368. Harris, S., "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge", en O'Malley, J.; Bailey, G.; Harris, S.; Kennedy, F. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts. 1540-1773*, Toronto: UTP, p. 212-240; y, Laplanche, F., "Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620", en Giard, L, Vaucelles, L. [1996], *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble: Jérôme Millon, p. 89-114.

[10] Dussel, E. [1978], p. 191-205.

La polémica 'de auxiliis' es más que eso: es una controversia con toda la profundidad conceptual que lleva consigo, debido a que los actores, los temas y los recursos teóricos con los que luchan son de la misma profundidad que aquellos que usamos en las controversias estrictamente científicas de la actualidad. Parte de esta 'cientificidad' se puede ver a lo largo de este trabajo, aunque no nos ocupamos demasiado resaltarlo; más bien, intentamos señalar que, al ser considerado como un tema teológico, siempre se le nombró con algún aspecto teológico, como el 'apoyo' (auxilium) de la gracia divina[11]. Es decir, desde esta perspectiva se encubre su contraparte, para nosotros más significativa, que es el libre albedrío humano. No es una disyunción: la gracia divina o albedrío humano, sino una conjunción: una y la otra; pero ¿por qué darle más importancia a la gracia desde aquel entonces hasta la actualidad? Porque, aventurando una hipótesis rápida, el gran relato del Estado liberal triunfante tiene su mística que lo resuelve todo, sin necesidad de monarquía, ni reyes, ni gracias divinas; se trata del Mercado, y la clave para entenderlo es la geopolítica que surge de la expansión europea, justo en el período que nos concierne.

La configuración de la economía de los últimos cuatro siglos se debe en gran medida a las controversias teológicas centradas en la gracia divina[12]. En efecto, la providencia, en tanto gracia, fue la respuesta a toda pregunta sobre el funcionamiento eficaz de las sociedades. En términos generales, la eficacia de un sistema político se resuelve con el hecho de poder conservar su legitimidad y el acrecentamiento de sus miembros. El proceso de secularización en los últimos dos siglos de su historia se ha visto acompañado de una continua pacificación dentro de los estados tradicionalmente más activos en lo económico fuera de su territorio continental; mientras que aquellos que no tenían la posibilidad naviera de ejercer el comercio allende sus fronteras, hasta hace relativamente poco, tuvieron batallas que condujeron a la división territorial. Aquellos que lograron su pacificación, lo lograron también porque al exterior lograron hacer la guerra continuamente. Al menos hasta la segunda guerra mundial, el Estado de bienestar[13] entró en crisis. En EUA, la configuración del bienestar se mostró con el libre Mercado desde su nacimiento, pero subrepticiamente el Estado tomó la forma más

[11] Dice Boff: "¿Por qué no llegó la teología a reflejar tales dimensiones objetivas de la gracia? Seguramente porque el lugar de la reflexión teológica, vinculada a quienes detentaban el poder social y religioso, filtraba los temas de la gracia en el sentido de los múltiples intereses de los de su clase. En el fondo –e inconscientemente- sólo se estudiaba y exponía lo que interesaba al sistema vigente y le servía de apoyo, no los problemas reales del pueblo de Dios, víctima de conflictos, preocupado por sobrevivir humanamente y luchando por dar un sentido religioso a su vida humillada. Y semejante teología, que puede aducir a su favor la tutela de la ortodoxia oficial y el aparato científico de su elaboración, es ideológicamente ingenua porque no cae en la cuenta de que refleja los intereses religiosos de la clase que representa. Muchos de sus problemas no son objetivos, o lo son sólo en el sentido de la propia clase social; más que una experiencia traducen divergencias ideológicas de escuela sin mayor repercusión en la praxis de la fe". Boff, L. [2001], p. 43.

[12] Agamben, G. [2007], *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza.

[13] El *Estado de bienestar* es una expresión emblemática de ello; en francés se dice "État providence"; es decir, el Estado providencial, en tanto provee de bienes materiales. La 'providencia' no lo olvidemos, es todo un tema teológico.

explícita del cristianismo de corte fundamentalista, que llega a su máxima expresión en los últimos años al verse en una profunda crisis financiera en la que, cada vez más, pierde legitimidad frente a sus propios ciudadanos. El destino manifiesto, basado en una especie de apoyo divino (*auxilium*), ha cumplido con creces aunque no sabemos por cuánto tiempo más debido a que su misión bélica en todo el planeta se encuentra en crisis.

De esta manera, se ha configurado también el pensamiento económico. La 'mano invisible' que Adam Smith toma como un recurso equívocamente empírico, pone en aprietos la justificación honesta del pensamiento imperante. Su réplica tendrá que pensar el tema que le subyace desde el largo periodo que nos separan aquellos debates hasta hoy en día. Veamos la cuestión por partes. En el siglo XVI surgen grandes acontecimientos que serán definitivos para la configuración del mundo. A la llegada, conquista y colonización de los europeos a tierras americanas, es quizá el acontecimiento más relevante de la historia humana debido a que abre los sistemas interregionales[14] pero simultáneamente cierra el sistema mundo. Desde ese momento, por primera vez existe la posibilidad de que los imperios tengan alcance empíricamente mundial. Los europeos con salida al mar Atlántico, supieron aprovechar las ventajas geopolíticas de la circunnavegación terrestre, innovando todo tipo de tecnologías para hacer la vida más rápida y al menor costo. Las instituciones hacia su interior, debieron de pensar esa expansión ventajosa para sí mismo[15]s; como el caso de la Universidad de Salamanca que llegó a ser una de las más importantes del continente; tomó su papel histórico muy en serio al establecer la primera cátedra donde se hablaba de la alteridad absoluta: los indios americanos, sobre los que Vitoria escribió tempranamente. Toda la empresa colonizadora se podría ver como una empresa evangelizadora; y, hasta la actualidad, no hay misión bélica que no cuente con una misión paralela de 'ayuda humanitaria', que suponga una mística de ayuda, pero que además no sea contraria a la guerra, sino que la justifique.

Después de todo lo que hemos intentado esbozar, en un decidido paso hacia la comprensión de los hechos más significativos de las controversias sobre el libre albedrío, no será difícil establecer que se trata de un solo debate, como continuum histórico que llega hasta nosotros con distintas variedades. Sin embargo, el jesuita Luis de Molina no inventó el problema pero lo potenció hasta establecerlo como ineludible, desde entonces, en el debate filosófico de occidente. Es estrictamente moderno; pertenece a la primera etapa de la modernidad prematura, porque no se ha desatado de la escolástica pero tampoco ha renovado su manera de argumentar, sus contenidos y sus presupuestos. Se trata del impulso intelectual hispano de la filosofía moderna, previa a Descartes y decididamente a favor de la responsabilidad humana. Y no es decir poco: el

[14] Dussel, E. [1998], *vid* parte histórica.

[15] Para el tema siempre pendiente de la economía y su relación con la escolástica, ver Gómez, F. [1998], especialmente el capítulo 2 que trata el problema del 'probabilismo' generado también como un debate profundo y largo.

giro copernicano halla su mejor analogía en el giro antropológico de la filosofía molinista.

En el primer capítulo esbozamos un panorama general de los debates más próximos en el tiempo y en el espacio que nutrieron la controversia en general; no obstante, hemos aventurado una mera hipótesis sobre el expansionismo europeo en tierras americanas. Se trata de pensar que las controversias teóricas generadas en el mundo europeo se trasladan a la práctica en el mundo americano. En otras palabras, no negamos la difusión que los debates teóricos que se engendraron dentro de la academia europea se difundieron en la academia mexicana y limense; pero su difusión inmediata y apresurada, fue en la práctica evangélica de los misioneros que llegaron después del acontecimiento de Trento. En contraste con la primera ola misionera de 1524, donde las órdenes agustina, dominica y franciscana, que evangelizaron sin un plan común y sistemático; los jesuitas, intentaron una evangelización más cercana a los preceptos discutidos en el tridentino. Si la conquista político-militar fue devastadora, al considerar al indio como un 'natural' nulo de razón; los religiosos se dividieron para justificar esta misma manera de pensar dominadora; o se inclinaron por la defensa de la naturaleza racional del indio, como aconteció con la tradición que inició con Montesinos. Con Las Casas llega a su culminación y con Acosta surge una reflexión distinta pero en esa misma tradición profética. En suma, creemos que el concepto de libre albedrío se convirtió en un criterio práctico para 'medir' la racionalidad del absolutamente Otro, el indio americano.

En el segundo capítulo, entramos de lleno a la controversia; pero no llegamos directamente a Luis de Molina, sino a Michel de Bays. En efecto, en el contexto tridentino Baius, como también se le conoce, asumió una condena por defender el pelagianismo en varias de sus obras. El profesor de los países bajos había sido influenciado por Driedo de la universidad de Lovaina. Se trataba de una tradición centrada en la defensa de la libertad. Un siglo atrás, los nominalistas de entonces debatieron fuertemente con los tomistas más rígidos de la academia parisina; donde fueron suspendidos hasta que se les restituyó, después de casi dos décadas. Surgió luego, el gran personaje John Mair quien difundiera la *via moderna* por toda Europa. Surge también, en Salamanca la gran figura de Vitoria, punto de partida de las grandes reflexiones desde la escolástica en relación a América. Encontraremos varias referencias tanto a Escoto, como a los personajes de Lovaina que, junto a los de España y Portugal, juegan un papel significativo en el despliegue de la controversia. La irrupción incómoda de la Compañía de Jesús, adoptó al aquinate como referencia teórica; sin embargo, el conocimiento tanto del doctor angélico, como del doctor sutil, se dejaron sentir a lo largo de los textos fundamentales tanto del instituto como el de algunos de sus miembros más importantes. El jesuita Luis de Molina es un caso por demás controvertido.

Es Molina quien enciende la polémica con la publicación de la *Concordia*, en 1588. Es muy probable que se le condenara con mayor fuerza sólo por ser jesuita; debido a que

en ese momento los dominicos, entre algunos de otras órdenes, ya tenían una profunda querella contra ellos. Ni el tema, ni la manera de abordarse eran novedosos del todo. Los antecedentes se pueden rastrear desde antaño; hacia finales del siglo XVI, son ya demasiados, en cantidad, y significativos, en profundidad, los temas controversiales que ocupan a sus mejores teóricos. La llamada 'polémica de auxiliis', vista desde su enunciación, es un tema teológico; sin embargo, el problema en el que se centra es político: es una polémica sobre el libre albedrío, sobre la manera de 'meter a la agenda política' el tema de la salvación histórica por medio de los méritos humanos relacionados al libre albedrío. La edición de su libro es un momento de las controversias, de manera que se trata de un continuo de controversias aparentemente aisladas sobre un mismo tema: el libre albedrío. Implícito se encuentra la gestación de una etapa histórica que le hemos denominado modernidad prematura; debido a que en las historias convencionales, con frecuencia se omite la referencia a su momento hispano-lusitano. Lo que hallamos en esta época no es tanto las teorías nuevas tanto como sus planteamientos; es decir, vemos un mundo cultural en plena gestación: un renacimiento, ciertamente, pero también una lado oscuro de ese mismo renacimiento que se constituye como su condición de posibilidad; una circunnavegación empírica que cierra, por primera vez, el circuito cultural del planeta entero; junto con sus reflexiones que intentan explicarse este acontecimiento fundamental.

En la tercera parte, tratamos de ofrecer un acercamiento a los ejes que pudimos obtener con mayor claridad posible en la *Concordia* de Molina. La concausalidad es la concurrencia entre dos causas, a saber la divina y la humana; que igualadas, tienen como consecuencia el acontecer histórico. Es una visión que hoy diríamos 'mecanicista', debido a la analogía con las fuerzas que provocan un movimiento; sin embargo, en el pensamiento molinista se puede vislumbrar que se coloca al ser divino en el mismo nivel de discurso que al ser humano. El punto culminante es la referencia a los futuros contingentes, relacionado a la ciencia media, donde expresa parte de su conocimiento de la expansión portuguesa por el mundo, particularmente por Japón y Brasil, lugares recurrentemente visitados por los navegantes lusitanos. La concausalidad es uno de los primeros conceptos de la obra de Molina; pero el de la ciencia media aparece sólo hasta la cuarta parte, hasta la disputa L. Ya sea como ejemplos, o como parte sustancial de su pensamiento, la referencia a los lugares remotos de los que Europa iba teniendo conocimiento, son fundamento de esa modernidad incipiente, prematura, que servirá de base a la modernidad fundada por Descartes.

CAPÍTULO 1

LA RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

1.1. Desde el testimonio de la escritura hasta el Renacimiento.

La *Gracia* y la *Justificación* son dos términos que resumen una buena parte de la dogmática cristiana. Sus conceptos han dado cabida a innumerables debates históricos. Agustín de Hipona representa un momento importante para estos debates; de tal manera que resumiremos parte de la historia de estos términos, empezando por la interpretación de la escritura hasta Agustín y posteriormente, desde Agustín hasta la época en la que se enfoca este trabajo. Previo al Nuevo Testamento, tanto la Gracia como la Justificación son términos que ya se usan en el contexto del judaísmo helenista.

La cuestión de la Gracia en la tradición hebrea.

La expresión "gracia" casi no aparece en los evangelios. Se traduce en la Biblia de los Setenta, como "eleos"; y, en el Nuevo Testamento, como "charis"; en Juan sólo aparece en la introducción[16]. Esta expresión es eminentemente paulina y describe un don recibido, a manera de salvación gratuita. En hebreo, "eleos" se traduce como "hesed" (misericordia); mientras que "charis" se traduce como "hanan" y "he". Este último término, *hed*, tiene el sentido moral de "atestiguar benevolencia", como se describe con Noé en el Génesis[17], para expresar *gracia* frente a alguien bondadoso (en este caso, el ser divino). Por su parte, *hesed*, expresa la lealtad por la que uno se compromete por otro y se relaciona con la fidelidad (emet). La Alianza (berit) se ha pactado con un ser bondadoso (hesed) y fiel (emet). Si a toda esta búsqueda semántica, añadimos el término equivalente a "celebrar, alabar" (todah), encontraremos que en el Nuevo Testamento, la *gracia* se centrará en el mesías, en el cristo.

El cristianismo heredó, en cierta manera, el judaísmo helenista cuyo mejor exponente en la antropología de la gracia, es Filón de Alejandría, que coloca en el centro de su reflexión a la *gracia* como la totalidad de la vida y de la creación; todo es *charis*, es decir, todo es "eu-carístico", como manifestación de gratitud; mientras que *acharistos* es la falta de gratitud, en tanto impío, por la no agradecer nada al divino, sino sólo a sí mismo.

[16] Jn, I, 18
[17] Gn 6, 8.

Después de los Setenta[18], la gracia cuyo contenido podría resumirse como "disposición personal", devino "estado de la humanidad", asociándole el contenido al término "justicia", como recompensa de los elegidos[19]. Al poco tiempo, se convierte en un término que significa "salvación futura". Posteriormente, en el judaísmo de la diáspora, la *charis* toma el sentido de "sabiduría creadora": el ser divino crea con sabiduría que se derrama en todas las cosas; se trata del logos creador de un principio racional y ético: la *gracia* del ser divino se identifica con la Ley (la Torah), como se lee en el libro de los Proverbios[20]. La gracia se convierte, por tanto, en un término que va adquiriendo sentidos distintos conforme avanza el tiempo y se imbrica en otras culturas. Adquiere, por ejemplo, el sentido de la "revelación divina", pero también es "misterio oculto, revelado y participado por los gentiles". La palabra latina *gratia* es la traducción del griego *charis*.

Hay varios términos que quedan imbricados desde la antigüedad junto con el de "gracia". Uno de ellos, es el de la "justicia", término político por excelencia, no obstante, el sesgo teológico que ofreceremos aquí. La fidelidad de la Alianza divina con lo humano, enmarca a la justicia como el acto de salvación divino; porque para ser fiel a sí mismo, el ser divino debe mostrarse justo con el mundo del humano; es decir: con la historia. La justicia de los humanos se identifica con la caridad que se manifiesta por la limosna; además, que tener el otro sentido de justicia distributiva o retributiva[21].

La justificación es la justicia reconocida por aquel que la puede reconocer como efecto que su acción; es el resultado de la acción divina en el humano, como consecuencia de la predicación del evangelio. Tanto la gracia como la justificación, son términos que Pablo pone al día; presenta cuatro etapas del proceso de justificación de parte del ser divino: la primera, el amor gratuito del ser divino predestina al humano y lo justifica; segundo, esto proceso se realiza gracias a la redención por medio de la cual somos justificados; tercero, el vínculo es la fe; cuarto, la gracia es la que justifica. El don de la gracia justifica tanto a los gentiles como a los judíos, todos ellos pecadores[22]. Santo Tomás y San Agustín retoman los dos modos que usa San Pablo para referirse a la gracia: indicativa e imperativamente; de este último modo, cuando la relaciona con la santificación y salvación.

Filón dice que todo es gracia, relacionando de modo directo ésta y la justicia. La dualidad gracia y justicia aparece desde muy temprano en el judaísmo helenista. Dicho "matrimonio" se expresa en varios pasajes bíblicos[23]. Por su parte, Pablo opone la salvación por la ley (Torah) a la salvación por el cristo; en otros términos, opone al ser humano frente a la ley; ya que aquello que provee al humano desde su propia

[18] *Vid*. Sesbouë, t. I, 49. La influencia de los helenos se hace evidente en la sustitución de *básar* por *sôma*; y, *néfesh* por *psyché*; *vid*. Dussel, E. [1969], p. 30.
[19] Eclo 32, 16; Sab 3, 9 y 4, 14.
[20] Pr 8, 22-31.
[21] Dt 25, 1; La cuestión económica no se limita a esto, pero lo considera.
[22] Rom 3,24.
[23] Sab 7, 26-27; Henoc 81,5; Eclo 32, 10; Prov 3, 34; Sab 6, 6

humanidad, es más que aquello que provee al humano desde la ley. Los términos *hesed*, *charis* y *Torah* son equivalentes en el Antiguo Testamento, por lo cual el judaísmo no hizo la distinción entre la justificación por la ley y la justificación por la fe; ya que la *charis* está en términos de la fe en la revelación de lo divino como acontece en la Torah. Pablo adoptaría esta concepción recordando a los héroes de la salvación, como Noé, Melquisedec, Abrahán, Isaac, Jacob, quienes habían recibidos todos la gracia divina independientemente de las obras personales[24].

En los primeros pueblos semitas no es fácil distinguir las particularidades de su cultura, sin embargo, en el pueblo de Isarel se mantiene el sentido de la unidad de la existencia humana (néfesh) en términos de la dialéctica entre la carne (básar) y el espíritu (rúaj). Hay, por tanto, una única unidad, como individualidad irreductible, un 'ser viviente' en relación a un 'principio vida', con la sangre; pero que es un 'centro de conciencia', una unidad nuclear identificada con la unidad humana. El cuerpo (sôma) griego tiene su equivalente en cadáver en hebreo (gufah); mientras que para carne (básar) es 'sárx' en griego; es decir, la 'corporalidad', que supone el dualismo en el mundo griego, no tiene el mismo sentido de la 'carnalidad' en el mundo hebreo. Cuando los focos culturales entran en contacto, los términos y sus respectivos significados van cambiando y en algunas ocasiones tergiversándose. Dice Dussel:

> Para todos ellos (se refiere a Pablo de Tarso, Juan Santiago, etc.), entonces, el hombre tiene una estructura indivisible, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En lo visible, terrestre, existe la carne (básar) y lo vital (psíquico-néfesh), el hombre primero, con su sabiduría terrestre, carnal o psíquica. Mientras que en el orden de la participación a la vida divina, existe un espíritu (pneûma), participado libremente por un Señor absolutamente trascendente que constituye al hombre carnal, psíquico, en el orden de la Alianza del Reino de Dios: el hombre espiritual, el hombre nuevo, segundo Adam, con sabiduría espiritual, con un cuerpo espiritual. La conciencia semítica ha llegado a su estado adulto y solo podrá ser superada por las reflexiones acerca de la persona, que el cristianismo posterior seguirá elaborando[25].

El humanismo semita se opone a la transmigración del alma en diversos cuerpos; a la posibilidad de un 'intelecto agente'; y, al 'género humano', en tanto género, apoyando la singularidad del sujeto que vive en comunidad. Continúa:

> Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano moral. Si todo lo real ha sido creado por Yahveh, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tiene una fuente única creada: el corazón humano –y no un dios-. Siendo operados por el hombre –el bien y el mal—o pueden ya ser 'creaturas' (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una relación intersubjetiva. El hombre

[24] Rom 4; 9, 20-22; Heb 11.
[25] Dussel, E. [1969], cap. 1, secc. 1, § 7.

> falta, comete una infidelidad contra (relación negativa) Yahveh, contra la Alianza, contra otro hombre… Pero ese 'mal' no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un 'estado' de alguien[26].

El 'corazón' como órgano es interpretado como 'estado' de conciencia, origen de la moralidad, consistente en la transgresión de una relación intersubjetiva estipulada en una ley justa. La causa del mal, por tanto, se debe a la responsabilidad humana, a la elección que el libre albedrío le confiere y a la libertad como rebelión consciente contra Yahveh. Si el riesgo de elección es infinitamente grande, ningún esfuerzo humano será suficiente; de manera que la existencia del semita no puede ser necesaria: es dramática.

> El 'corazón' hebreo *ve*, es decir, cumple una función rectora, judicativa, operante, y no meramente afectiva o tendencial. Es en el secreto de la conciencia moral ante la Ley donde se juega el drama del destino humano: conciencia, interioridad, entraña, donde nace todo el bien y todo mal[27].

El monismo hebreo es una cultura que abre la posibilidad de la libertad, contrario al mundo griego que la cierra, se niega a ello, debido a su carácter trágico, que se cierra a la mismidad; mientras que los hebreos, se abre a lo Otro, al absolutamente Otro.

En la literatura sapiencial, se encuentran otros dos aspectos de la gracia: la sabiduría es Cristo[28] y la justicia es el don de la elección divina; por otra parte, la historia manifiesta el drama entre la gracia (*charis*) y el pecado (*hamartia*). En el mundo de los israelitas, el que cumple con la Ley, recibe como recompensa la *charis*. "Perdón" y "salvación" vienen de la gracia de lo divino que se manifiesta por el don de la *Torah*, con exclusividad de lo divino a Israel. Pero para Pablo, "cristo" sustituye a la "ley"; el dilema, entonces, se dará entre la gracia de la Torah y la gracia de Cristo.

En efecto, para Pablo son otros los sinónimos: Cristo, en tanto *gracia*, es "sabiduría divina", "santificación", "justicia" y "redención"[29]. Además, hay dos grandes bloques de pasajes paulinos; en el primero[30] la gracia es un saludo unido de paz, que se encuentra al principio y al final de las cartas, a manera de bendición en las asambleas, generosidad y agradecimiento. De Pablo surgen varias expresiones que son usadas en la teología escolástica de la Edad Media como, "gracias dadas gratuitamente" (*gratiae gratis datae*), para distinguirla de la "gracia que hace justo" (*gratia gratum faciens*), o justificación que el concilio de Trento llamará "gracia santificante" (*gratia santificans*). Por otro lado, la "gracia creada" (*gratia creata*) es el don de gracia que transita desde lo divino hacia lo humano.

---

[26] Dussel, E. [1969], cap. 1, secc. 2, § 3.
[27] *ibidem*, § 5.
[28] Prov 8, 22.
[29] Rom, 8, 32.
[30] 1 y 2 Tes, 1 y 2 Cor, Gál, Flp y Rom.

La doctrina de la gracia en la tradición griega

En la iniciación pagana, la "revelación" del ser divino se manifiesta ofreciendo la salvación al ser humano. Se trata de rituales de los dioses del paganismo. Posteriormente, el cristianismo le aportó referencias a la figura histórica de Jesús. Es hasta Cirilo de Jerusalén y Juan Crisóstomo, con ayuda de la categoría de "misterio", que continúan con el mismo discurso: en el misterio, pero sólo con bautizo, el ser humano experimenta la salvación.

Hay un primer momento histórico de la gracia que se bifurca en dos: la gracia está exclusivamente en términos de lo ético, en tanto cumplimiento de la ley; y por otro lado, la espiritualización de la gracia que actúa sólo en el alma. En el mundo griego, el Cristianismo divinizó al hombre; en este sentido, la gracia es una especie de irradiación que sale del ser divino y transforma al ser humano: lo deifica.

En el momento en que se instituyó el cristianismo (alrededor de los siglos II y III) la teología se enfrentó al gnosticismo en el que se redimía al ser humano mediante el conocimiento salvífico; es decir, la gracia divina no salvaría al ser humano, pero el conocimiento sí lo haría. En este mismo sentido la teología trató de superar el pesimismo gnóstico mediante la posibilidad de potenciar al libre arbitrio mediante la gracia divina. En los siguientes siglos (hasta el s. V) surgió la mística cristiana según la cual, "Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios", hasta cierto punto, vuelve la visión deificante del humano, en la cultura griega; se la expresa como benevolencia divina que "mete" al ser humano, elevándolo e introduciéndolo, a la esfera divina; pero simultáneamente, el ser divino desciende y se encarna en los seres humanos para entrar en la esfera de lo humano. Pero este doble movimiento sucede en términos del acompañamiento divino para que el ser humano abandone su situación y entre al mundo divino para su divinización. La gracia, por tanto, es divinización que obliga al ser humano a su transformación radical para que se supere. Evidentemente, no hay referencias históricas, es decir, pareciera una experiencia centrada en el individuo sin historia, en tanto humano a-histórico que tiene como único referente la permanencia absoluta de los divino.

Esta referencia es una recursividad que establece el mundo griego para explicarse la situación del humano en el mundo: lo permanente es la divino, es el ser, es la eternidad, es el alma, es lo ideal; todos estos aspectos de las referencias para hablar del mundo griego forman las referencias culturales de la gracia, como superación de lo mundano hacia lo divino; mientras que en el devenir, los cambios, las transformaciones naturales y humanas en general, son consideradas como corruptible, caducas e inconsistentes. Si aquellas son las únicas referencias para la gracia, no es difícil inferir que la redención se logra sólo por medio de la divinización, la comunicación con lo divino y la personalización. La plenitud humana estaba en términos del abandonarse como humano para devenir divino conforme se aleja de su condición mundana, corruptible, variable.

En el mundo griego los sucesos cotidianos parecen perderse en su concreción por la falta de interés de parte del pensamiento que trata de reflexionar sobre sus propia cultura; el ser humano concreto casi desaparece dado que su proceso histórico, el drama humano, siempre contingente e incierto, pierde vigencia en la reflexión de la gracia que está sostenida en andamios más abstractos, en tanto divinos. Al pensamiento griego le interesa la esencia universal, el animal racional, centralizándose en la esfera de lo divino, de lo incorruptible; pero ciertamente, la gracia no se puede hacer presente bajo estas restricciones en los instrumentos de la cultura griega, porque resultan demasiado rígidos y cargadas hacia la omisión de lo histórico y todo lo que conlleve dicha reflexión. Sin embargo, la divinización parece más bien una inconsistencia al perder de vista las mediaciones históricas para que se cumpla la gracia. El orden religioso pierde interés al no poder registrar interacción entre lo profano y lo cotidiano porque se encuentra un vacío donde la gracia no existe; es decir, la divinización no es la culminación de un proceso histórico donde se genera el acompañamiento de lo divino en lo humano.

En Clemente de Roma, gracia y justificación están tan estrechamente vinculadas que cuando llama a la conversión, ambos términos se entrecruzan para dar cabida a la salvación. En la literatura apócrifa, la sabiduría es sustituida por la justicia, justo al revés de la literatura sapiencial. Los gnósticos, se centraron de los humanos justos porque poseen un viso de espiritualidad que, a manera de palanca arquimedeana, Jesús trataba de liberar. En los siglos II y III, se comienza a hablar de la divinización del hombre, sentido que precisaremos más adelante. Se trata de la "imagen" y semejanza" con el Verbo encarnado, que se adquiere con la virtud, de la que se habla en los primeros textos bíblicos. Para los apologistas, esta virtud sólo se alcanza mediante el bautismo y se desarrolla con la virtud y la justicia. La justicia es una nueva distinción moral como lo sugiere la ética del evangelio, de tal suerte que el concepto original de la *synergeia* platónica, en tanto afinidad humana con lo divino, se traduce como *homoiôsis*, en tanto "semejanza". Desde entonces, los cristianos se hacen justos por la fe en Cristo, como decía Justino. Para éste, la justicia se resume en el cumplimiento de dos mandamientos: el amor a la divinidad y al próximo, ya que son su fundamento; en tanto que cumplir con la justicia significa inaugurar una nueva vida moral centrada en el Cristo; de tal manera, que la justicia no es una virtud, sino una actitud global para vivir el cristianismo desde la fe. Por su parte, Ireneo dice que la justicia redime al ser humano.

Los padres después de Nicea.

En la controversia arriana según la cual se afirmaba la divinidad de Cristo, fue necesario distinguir entre la filiación de divina por naturaleza y la filiación por adopción, también llamada "filiación por gracia". También se trató de dilucidar la divinización tanto del "Espíritu Santo" como el de la "redención", ambas a través de la gracia, a lo cual se añade el sentido de la revelación divina que se ofrece gratuitamente, dada la

inconmensurabilidad de conocer lo divino. Los padres griegos también discutieron la cuestión del pecado de Adán; ya que por esta razón, el ser humano ha perdido el estatuto de ser "imagen" divina, con todos sus atributos. Pero, mediante el "Verbo encarnado", el ser humano tiene la posibilidad del conocimiento y la inmortalidad. Aún más importante, en el ambiente de la Iglesia griega, Gregorio de Nisa fue el primero en plantear la cooperación (*synergeia*) entre la gracia (*charis*), la fuerza divina y la libertad del ser humano; a lo cual, Juan Crisóstomo adicionaba el mérito como propósito de la gracia. Planteamientos éstos, muy cercanos a los que desarrollará San Agustín, posteriormente.

En otro orden de la cuestión, los monasterios habían puesto el énfasis en un ambiente de ascesis y de oración continua, pero con todo este contexto la gracia y la libertad resultaron el motivo principal para involucrarse con mayor decisión dentro de la Iglesia. Con el Pseudo-Dionisio surge la idea de "iluminación" con la que vincula al ser humano con la trascendencia hacia la divinidad; además, utiliza la expresión "sobrenatural" (*hyperphyès*) para señalar el origen divino del conocimiento (*gnosis*); término que será utilizado después por Máximo el Confesor (662), para explicitar que la gracia es la sobrenaturaleza que perfecciona a la naturaleza. Juan Damaceno ofreció mayor precisión para distinguir entre naturaleza (*physis*) y gracia (*charis*); por otro parte, entre voluntad antecedente y voluntad consiguiente.

En la teología medieval se recogen varios conceptos que serán expuestos como una unidad sistemática del pensamiento que ha partido de las enseñanzas paulinas, por ejemplo, la idea de la salvación como justificación por la gracia de Cristo mediante la fe. Sin embargo, en el mundo cristiano las reflexiones teológicas serán sobre el misterio del mesías. El distanciamiento de la Iglesia de oriente será por otros motivos.

En el mundo romano, las instituciones representan un bastión imprescindible de su cultura. Para Cipriano, destacó el valor de las instituciones al grado de expresar la salvación cristiana como categoría: en la relación Cristo-Iglesia se convirtió en el ámbito más institucional que personal. Cipriano es autor de la frase según la cual, fuera de la Iglesia no hay salvación: la que subraya la importancia del mesías como mediador para la salvación que le corresponde al ser humano en relación con el ser divino. La Iglesia se concibió, entonces como "lugar de salvación" (*salus*) y "asunto de salvación" (*utilitas salutaris*). Toda la vida de los romanos parecía estar "salvada": la Iglesia, sus dirigentes, los sacramentos, las actividades, y demás aspectos de la vida diaria. Los obispos, se convirtieron en los mediadores de la salvación, como administradores de las instituciones salvíficas. Mientras esto pasaba con las instituciones, el mesías, Cristo (en griego) se convirtió en el salvador (*sôter*) de los miembros de las comunidades cristianas. La relación explícita del "salvador" con el medio de salvación, la Iglesia, están en términos de la gracia para la consecución de la salvación.

Tertuliano pone de relieve la cuestión de la "imagen" y la "semejanza", con el "Verbo" y el "Espíritu Santo" respectivamente. Para la exposición que hace sobre el Dios bueno

y justo, Tertuliano argumenta primero sobre la libertad del humano y sus posibilidades de merecer (*meritum*) y de satisfacer (*satisfactio*), posteriormente, relaciona la gracia con la predestinación o con la bondad de divina. Para San Hilario de Poitiers, la libertad merece la ayuda de la gracia divina. En las polémicas se empieza a vislumbrar la necesidad de distinguir entre la gracia y la naturaleza. Por su parte, Ambrosio delineó con mayor precisión lo que constituirá en lo posterior la doctrina de la gracia: todo hombre nace con el pecado de Adán que lo priva de la justicia original por lo que tiene necesidad de una redención que debe recibir gratuitamente de la Iglesia, como mediadora.

La teología hasta antes de Agustín, utiliza las palabras *charis* y *gratia* como condescendencia divina con los humanos que tiene como a su mediador a Cristo en los sacramentos de la Iglesia. En San Agustín desarrolla la teoría de la gracia como la conocemos hasta el siglo XVI, donde el pecado se remueve con la gracia.

El contexto pelagiano

Agustín de Hipona es el primero en sistematizar pormenorizadamente sobre el tema de la Iglesia y sobre la gracia, que nos concierne particularmente. El obispo de Hipona relaciona la justicia con la gracia y la libertad de arbitrio en el ser humano. El debate del que hablaremos a lo largo de este trabajo, queda enmarcado en los estudios de Agustín.

En la época de Agustín, el término "pelagiano" tenía una connotación peyorativa, sobre todo porque el término "gracia" tenía el sinónimo de "corrupción", dada la diversidad de significados que recibió en relación a la justicia. Pelagio pregonaba que la justicia se podía conseguir por medio de la voluntad exclusivamente, sin necesidad de ninguna gracia, ni intervención divina, bastaba por tanto, ascetismo en las instituciones. La gracia estaba ligada a aquello que otorgaba el emperador a alguien "des-graciado", pero se le concedía arbitrariamente; relación que Agustín estudió al calor de debates. Para Pelagio el dilema era sobre la procedencia de la justicia; centrándose en la idea de "gracia-justificación" con los siguientes detalles:

a) La gracia es creación del ser humano, en cuanto está dotado de libertad de arbitrio para discernir lo bueno de lo malo. La naturaleza del ser humano es una gracia, en el sentido de haber sido dada gratuitamente.

b) La gracia es de "salvación"; dado que la revelación divina interviene en el ser divino para conocer su propia voluntad para observar sus preceptos.

c) La gracia sirve de ejemplo a manera de ayuda externa para conocer las opciones posibles de las decisiones rectas.

d) La gracia de los sacramentos libera de los pecados anteriores; para los pelagianos, es una remisión, pero para los niños pequeños es una santificación.

Pelagio pretende dar una nueva comprensión del cristianismo en base a la libertad del ser humano, inclinándose más hacia la conducta de quien lo sigue, que hacia las Escrituras, pero sin descartarlas. Desde un siglo antes, se había desatado la polémica de los "donatistas", quienes argumentaban a favor de la santidad de los que administraban los sacramentos; el punto de coincidencia con el movimiento pelagiano era el compromiso de la voluntad. Agustín chocó tanto con el final del movimiento donatista con el inicio de los pelagianos, al defender el tema del rito sacramental.

Los escritos principales de Agustín sobre la gracia.

La visión documental sobre la gracia en la obra de Agustín. En una de sus primeras obras, *Los dos libros a Simpliciano sobre las diversas cuestiones* (397), año en que comienza su pontificado, establece su manera de comprender la gracia en base a las enseñanzas de Pablo de Tarso. La gracia, dice, es necesaria para lograr la conversión y es el primer paso para tener fe en el ser divino. Más tarde, en *Sobre el espíritu y la letra* del año 412, trata la cuestión explícita de la gracia que salva; en el sentido paulino de preferir al sujeto y no a la ley, la gracia está en relación a la caridad, dando por sentado una teología de la salvación con el concepto de la gracia en centro del debate. Se opone a Pelagio al defender que la voluntad humana es ayudada por la gracia divina. **(OSA VI, 683)**. Este libro sigue muy de cerca a Pablo, de ahí el título, y reconoce que trata ya de una teología de la gracia. Lutero leerá este libro a comentar la *Carta a los Romanos*. El concilio de Trento distinguirá la doble cara de la justicia divina: como aquella con la que él es justo, y aquella que hace justos a los humanos.

En *La naturaleza y la gracia* del año 415, ya pone explícitamente el término de la "gracia" en el título, con el que sintetiza muchas expresiones que hasta el momento se utilizaban, como "la salvación de Dios", "la misericordia de Dios", "la caridad de Dios", entre otras; el título, además, intenta responder al título del libro de Pelagio, *De natura*, al añadir la palabra "gracia". Para éste, la naturaleza humana hace referencia a la creación de Adán, quien desde el origen, posee libre albedrío; como potencia (*posse*), es un don divino, una gracia; y, como actualización (*esse*) de esta posibilidad depende de la opción del ser humano. En efecto, Pelagio señala que la naturaleza humana no ha cambiado desde el pecado original de Adán, aunque fuera solo como el mal ejemplo que representaba, porque a final de cuentas la "naturaleza humana" quedaba íntegra desde entonces.

Pero si Pelagio se centraba en los dones del divino, en tanto creador; San Agustín se centraba en los dones del divino, en tanto salvador. La naturaleza es una naturaleza concreta, no la del primer humano, sino de todos los seres humanos concretos actuales;

desde donde despliega la comprensión de los conceptos de libre arbitrio, de libertad y el de la gracia divina. Sostiene, en contra de Pelagio, que el pecado sí afecta a los seres actuales por lo que es necesario la voluntad, pero sin ser suficiente para la salvación, que estaría fomentada por la gracia divina. Apoyado por San Pablo, niega que solamente con la naturaleza sea posible la justicia y precisa que la gracia no es la imposibilidad de pecar, ni la ayuda que constituye la revelación de una ley, ni el perdón de los pecados; es, en todo caso, la ayuda necesaria de no cometerlos. Con esta ayuda no niega la posibilidad de actuación del libre arbitrio, sino que lo relativiza al tratar de conciliar la gracia divina y el libre arbitrio humano; justo el tema de la *Concordia* de Molina.

En *La gracia de Cristo y el pecado original* del año 418, parece no ofrecer novedades; sin embargo, pone de relieve el binomio pecado-original (de Adán) y gracia (de Cristo); el primero comete pecado, apresando a la muerte; y, el otro salva del mismo, liberando hacia la vida. La teología entre ambas figuras se encuentra la "fe cristiana".

En *Sobre la gracia y el libre arbitrio*, del año 426, abre una serie de posibilidades inéditas de diálogo a largo plazo, a pesar de las dificultades que encontraron algunos monjes que estimaban el concepto de gracia en Agustín excesivo con respecto al libre arbitrio humano. En esta obra expresa con la mayor claridad que en el ser humano hay necesidad tanto de gracia divina como de manifestar el libre arbitrio de su voluntad; no pretende, por tanto, hablar únicamente de una de las partes, sino de las dos; porque son equivalentes la gracia divina y el libre arbitrio humano, a manera de complementos para la historia. Además, contra Pelagio de nuevo, argumenta que la gracia no es la ley ni la naturaleza; divide la gracia en dos conceptos para discernirla: "gracia operante" y "gracia cooperante". La primera expresa la manera independiente de las decisiones humanas en que el ser divino dispone sobre la voluntad humana; mientras que la segunda expresa la intervención, el "concurso divino", para perfeccionar las obras humanas. Esta obra fue casi desconocida en su tiempo; había sido leída por los monjes de Adrumeto a propósito de una carta escrita por Agustín y enviada al sacerdote romano Sixto en el año 419. Para evitar que siguieran propagando las confusiones al respecto del concepto de la gracia que había establecido, escribió otra obra que terminó opacando a ésta y que llevó por título *Sobre la corrección y la gracia* al año siguiente, en la que trataba de responder a los mismos monjes. Se trata de una síntesis de la relación entre la gracia divina y el libre arbitrio; es decir, la cooperación de la gracia divina con el libre arbitrio, que puede quedar establecida en los siguientes puntos.

a) El hombre desarrolla y alcanza las posibilidades de su libertad por medio de la gracia, dándole primacía a la intervención divina pero sin anular la libertad de arbitrio humano. No es la adquisición de la gracia por medio de su libertad; sino al revés: la gracia tiene la primacía sobre la voluntad humana.

b) Hay un orden en la creación divina: primero, se muestra el valor de su libre arbitrio y después, el beneficio de su gracia y el rigor de la justicia.

c) La cuestión del pecado aparece de nuevo como tema central. Adán hereda a los otros seres humanos posteriores, condiciones diferentes a las nuestras: primero, podía no morir; segundo, no conocía la lucha de la carne con el espíritu; y, finalmente, podía no pecar.

d) De nuevo, Adán perdió la condición primitiva al pecar con el libre albedrío; por lo que nadie nace en la condición original.

e) Toda liberación de esta herencia, es liberación debido a la gracia del mediador, el mesías. Al vincular, entonces, la liberación de la libertad humana, señala una distinción entre la gracia recibida por Adán y aquella del mediador; la primera, trata de aquella que posibilita el perseverar; y, la otra, es aquella de la perseverancia misma.

El tratado que ahora comentamos era muy utilizado por Jansenio, que ocupará como su propia doctrina. De ahí que haya sostenido un debate sobre las nuevas distinciones conceptuales, como la "gracia suficiente" y la "gracia eficaz". El antes y el después de la gracia, se había convertido en una discusión de la naturaleza interna de la gracia, ya en toda la Edad Media. Sin embargo, Jansenio se preguntará por la virtud humana que merece una gracia o la otra, porque se llega a una paradoja muy rápidamente: resulta que la "gracia suficiente" ya no es tal concretamente, no es del todo suficiente para obrar moralmente bien; por otro lado, la "gracia eficaz" parecía no dejar mucho campo de acción al libre arbitrio. Agustín quería explicitar la co-operación de la gracia divina en la historia humana; una cooperación que no compite sino que ayuda a la libertad. Sin embargo, Lutero, Calvino y Jansenio, desde el siglo XV que tomó importancia esta obra, se lanzaron a criticarla porque concibieron la gracia como "irresistible" respecto a la voluntad humana. Molina también verá las incongruencias de estas interpretaciones y dará su respuesta en la *Concordia*.

En *Sobre la predestinación de los santos – Sobre el don de la perseverancia* del año 428, trata de dar respuesta a los monjes de Provenza sobre la divinidad que concede la gracia, aquel que interviene en el ser humano. Esta obra pone el debate a otro nivel de discusión; a saber, la universalidad en la que se ofrece la salvación mediante la gracia. Pero la gracia depende de la voluntad, como advertían los monjes a quienes escribía esta obra. La gracia, responde Agustín, es para los predestinados, aunque ésta sea efecto de la gracia; idea no siempre compartida por las lecturas porque se suponía que el ser divino reparte la gracia en quien quiere. Sin embargo, la respuesta del Africano siempre es la misma: la voluntad humana va prevenida por la gracia divina, porque por sí sola, la voluntad no puede comenzar ni acabar ninguna obra buena; por lo tanto, el gracia la que hace diferentes los actos moralmente buenos y malos. Luego, precisa el sentido de la predestinación: el ser divino sabía desde siempre lo que acontecería, por tanto, la predestinación es el pre-conocimiento divino y la disposición de la humanidad para salvarse.

La perseverancia es, para Agustín, la obtención de la vida eterna más allá del tiempo histórico, aunque en algunos pasajes no excluye el término en este tiempo de la historia humana, lo que nos interesa particularmente porque se trataría de la salvación como la entendieron los jesuitas como Molina y Suárez: salvación en la historia; es decir, la política, como proyecto de sociedad. La "gracia de la predestinación" es la gracia como perseverancia final, en comunión con la cooperación divina. Agustín concluye que el cristiano debe llevar una vida llena de trabajo, de oración, entre otras virtudes, para merecer la gracia divina.

Los ejes principales de la doctrina agustiniana de la gracia

Los términos "justicia" y "justificación" se imbrican al grado de parecer uno mismo; aún más: el término "gracia" a veces también se confunde en el pensamiento agustiniano, razón por la cual, daremos una breve exposición de los ejes fundamentales para comprender la obra del obispo de Hipona.

La gracia es una relación. Debemos entender que una relación no sólo es una especie de camina que conduce de un punto a otro, a manera de puente; esta visión sería demasiado pasiva si se trata de seres vivos. Una perspectiva más viva de esta relación, es la búsqueda de una persona hacia otra: es alguien que se ofrece a sí mismo para el otro. Es una doble relación: es el ser divino con el ser humano; pero también, es el ser humano con el mesías, con Cristo. Ahora, su aspecto relacional es la gracia.

La relación de la gracia con el libre arbitrio y la libertad. Agustín distingue "libre arbitrio" y "libertad". El primero es la facultad natural de elegir y que se sitúa en el nivel de la voluntad humana. La libertad, en cambio, es amor al bien; es un estado de la voluntad orientada hacia el bien máximo que representa lo divino. Pero sólo existe en la gracia, en tanto el ser divino tiene la primacía de la gracia sobre la voluntad y libertad humanas. Puede conservar el libre arbitrio pero pierde la libertad, si actúa orientado hacia otra dirección; no lo pierde aún en el estado de esclavitud (negación de la libertad), porque tendrá capacidad de elegir mínimamente en la esfera de lo espiritual. El libre arbitrio es mediación a la libertad, porque sólo a través de múltiples opciones del libre albedrío, la libertad se orienta a favor o en contra de la gracia divina, permitiendo apropiársela, interiorizarla. El libre arbitrio es menos contingente si se afirma la libertad. La gracia le otorga al libre arbitrio la posibilidad de hacerse libertad.

En el 'estado de naturaleza', Adán actuaba en la gracia en el estado de inocencia, con posibilidad efectiva de poner opciones de libertad; después del pecado original cayó bajo el dominio de la concupiscencia; permaneciendo su libre arbitrio pero quedando esclavizado sin posibilidad de escoger el bien. Agustín afirma que Adán perdió la libertad; pero la gracia no sustituye al libre arbitrio, pero vuelve a posibilitarlo a ser capaz de nuevo. La gracia es para actuar libremente, porque no es para obligarnos, mediante el libre arbitrio. La gracia no determina ni al libre arbitrio ni a la libertad;

antes bien, se adapta a una cierta gradualidad dejando a la madurez como la liberación continua del ser humano.

La relación de la gracia con la naturaleza.

Pelagio afirmaba que la gracia podía ser considera en la creación misma del libre arbitrio en cuanto naturaleza, como condición concreta. Pero Agustín afirma que el problema no era esta gracia (la *physis* de los griegos) sino la gracia que restaura la salvación humana; es decir, aquella que transforma al ser humano en la historia. La confusión no es para menos; para entonces, distintas tradiciones ya se habían imbricado en el cristianismo de San Agustín. Corregía que la cuestión era no saber quién es el creador de la gracia; sino a quiénes es necesario la salvación.

El comienzo de la fe y la perseverancia final.

La relación entre la gracia y la libertad marca el comienzo de la fe o de la primera conversión, se desarrolla y se encuentra en la perseverancia final. Si la fe es un don, el ser humano tiene que prepararse para estar dispuesto: el humano comienza y el divino acaba. Pero Agustín cambia su postura: el ser divino comienza como también lo establecieron los concilios de Orange y de Trento. Los monjes de Adrumeto y Provenza, proponen: si el divino da la gracia, al humano le corresponde mantenerse en ella mediante sus obras; lo cual vuelve la salvación en el compendio de una vida meritoria. La relación inicial se mantiene, según Agustín este es el gran don (*magnum donum*): la divinidad acaba lo que ha comenzado.

Gracia y predestinación.

La predestinación es el acto por el cual la divinidad decide la salvación de los que se salvarán: están pre-destinados. Agustín parece excluir a algunos por el hecho de que la gracia divina no sería gracia si se destinara a todos: es una verdadera decisión y acción divina sin ninguna injusticia, porque el ser humano no debe pedir cuentas al ser divino; sin embargo, no hay predestinación al mal, porque éste procede del libre arbitrio humano. Hay un cierto pesimismo sobre las mayorías predestinadas que se perderán en el fin de los tiempos. Suponemos un exceso de conceptos confusos como eternidad y causalidad divinas. Veremos en su momento que la eternidad no es el tiempo. La pre-destinación no es cronológica, no debe ponerse en un "antes" en el tiempo. A su vez, parece por momentos que la libertad queda sometida a la gracia, cuando no es así, aunque sea unidireccional: la libertad no es causa de la gracia, pero la gracia divina sí es causa del libre arbitrio humano.

La teología escolástica de la gracia

Desde sus últimas obras, Agustín fue objeto de acusaciones muy parecidas a las que vemos con respecto a Molina. Se le acusó de inclinarse demasiado al predestinacionismo, a manera de nueva herejía, al grado que aparecieron libelos en su contra. El ser humano había quedado debilitado por la predestinación divina, comparándosele con un enfermo, como lo afirmaban los "teólogos de las Galias" (Juan Casiano, Juliano Pomerio, Valeriano de Cimiez, etc). El predestinacionismo querría hacer referencia al destino de las personas por medio de la decisión divina previa, inclusive a los actos humanos. Semejante principio, daría como resultado que el ser divino fuera el responsable de los actos morales buenos o malos. Sin embargo, se condenó el predestinacionismo justificándose a Agustín de sus textos a favor de esta tendencia.

La teología escolástica se dividió en dos grandes orientaciones sobre la gracia: la primera, fue la platónica-agustiniana, cultivada por la escuela de los Victorinos; la segunda, fue la aristotélico-tomista. El más significativo representante de los Victorinos fue Hugo de San Víctor (c.1096-1141) quien recibió el apodo del "segundo Agustín". La tradición agustiniana prosiguió en la escuela franciscana de san Buenaventura, junto con la llamada *devotio moderna*, que estrechó la teología académica y con las obras de fe. La teología franciscana, representada por Alejandro de Hales, Buenaventura, Duns Escoto, entre otros, ligada a Casiano y Crisóstomo, metió un tema novedoso en los debates: el mérito *de congruo*, hacía referencia de la virtud también practicable por los no bautizados. Alejandro de Hales identifica la "gracia previniente" con la "asistencia general" divina.

Santo Tomás de Aquino.

La segunda gran orientación trata de la cuestión de la gracia aceptando que el fin último del ser humano es la bienaventuranza divina, pero al quedar imposibilitado dado el pecado original, necesita de la gracia divina. Para sistematizar de manera adecuada la cuestión de la gracia, Tomás de Aquino hace una serie de distinciones con adjetivos de la gracia y forma pares de conceptos: la "gracia sanante" y "gracia elevante"; "gracia habitual" y "gracia actual"; gracia increada" y "gracia creada". Ahora bien, necesita la gracia, pero tiene necesidad de una "gracia sanante" que cure su naturaleza herida por el pecado; pero también necesita de otra gracia, la "gracia elevante", que lo eleve para hacer la comunión con el ser divino, que es su fin. La "gracia sanante" es equivalente a la gracia de la justificación del humano pecador, es decir, la *gratia justificationes*, gracia que lo hace agradable al ser divino, *gratia gratum faciens*, o gracia santificante; sin la cual, el humano no puede llevar una vida plenamente moral. Cabría la posibilidad, contraria a Agustín, de que el ser humano puede recuperarse mediante sus actividades cotidianas, pero no tendría las fuerzas suficientes para recuperarse del todo; de ahí la necesidad de la gracia divina. Pero no se puede quedar en ese estado, porque a final de

cuentas, para alcanzar la "vida eterna" necesita obras meritorias que sobrepasen la vida "natural"; es decir, necesita rebasar este estado para trasladarse a la vida "sobrenatural".

Por otra parte, la "gracia actual" es aquella que pone en movimiento al humano, en tanto es una ayuda de carácter temporal en una situación muy concreta, como el movimiento interior que inspira la realización de una obra moralmente buena. La "gracia habitual" es otro nombre para la santificante y significa la situación estable del humano justificado que vive en comunión con el ser divino.

Por último, la distinción entre la "gracia creada" y la "gracia increada". La primera trata de ser una recapitulación donde se recrean todos los privilegios divinos que transforman al ser humano para posibilitarle la comunión con el divino; mientras que la "gracia increada" sería la presencia misma del ser divino favorable en tanto se mantiene comunicado con sus creaturas. En términos de la filosofía griega, santo Tomás hace coincidir el efecto deseado con la causa formal; es decir, vuelve la idea de "imagen" y "semejanza" entre lo divino y lo humano. Se trata de recuperar la idea de relación y comunicación entre la esfera de lo divino y lo humano. La diversificación de las "gracias", no sólo puede dar cabida a una interpretación que las "cosifique"; más bien, Tomás trata de señalar los distintos aspectos que se manifiestan en esta relación entre lo divino y lo humano. Para Tomás de Aquino, la justificación la deja en términos de la consecución de la justicia por parte del impío, pero no niega la libertad de arbitrio humana alcanzar sus metas.

1.2. En torno a Trento

Las asambleas eclesiales

Un concilio es una asamblea de obispos o de todas aquellas personas jurídicamente aptas que dictan resoluciones, sobre asuntos relacionados a la fe y a la disciplina eclesiástica. Se trata de la reunión presidida por el papa que incluye cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos, abad primado, abades generales de las congregaciones monásticas, superiores generales de las órdenes exentas, los abades y prelados con jurisdicción territorial propia. No excluye delegaciones pero el voto no es a nombre de ésta, sino de la persona singular. Los concilios son diferentes a las "conferencias episcopales" porque éstas no gozan de poder legislativo; no obligan a los participantes. Por otra parte, en los "sínodos diocesanos" sólo el obispo es legislador. Hay varios tipos de concilios: el provincial, donde los obispos de una misma provincia eclesiástica se reúnen con el obispo metropolitano; el plenario, donde se reúnen varias provincias eclesiásticas presididas de un delegado pontificio; sin embargo, el ecuménico tiene problemas de definición.

En efecto, la historia demuestra que hacia el siglo IV, las reuniones de obispos (sínodos episcopales) eran una institución bien establecida, si bien no se puede generalizar la amplitud de sus consensos. La ecumene (οικουμενε) es la comunidad cristiana del mundo grecolatino, que era predominante en la época de Constantino el grande. Quizá la primera vez que el cristianismo disfrutó de tolerancia fue cuando Constantino lo convirtió en religión del Estado debido a su predominancia cultural. Surge entonces la posibilidad de reunir a las culturas del mundo grecolatino. La reunión resultó una necesidad desde tiempos anteriores y después de varios intentos, el cristianismo pasó de ser una práctica evangélica perseguida a ser interés de Estado en tanto pudo conservar la unidad y el orden en la Iglesia. Hacia el año 314, Constantino convocó un sínodo de 33 obispos para plantearse la cuestión del bautismo de los herejes[31] y de la fecha de pascua, producto de una asamblea anterior en África[32]. El siguiente concilio, también de Estado, se llevó a cabo un decenio después, en Nicea. Estas dos características de los concilios, tener un vínculo muy estrecho con el Estado y la forma de su consenso, en tanto gozan de la "suprema autoridad sobre la Iglesia universal", no fueron siempre así en los concilios que se autodefinieron como tal[33]; sin embargo, el concilio de Nicea partió de una primera posibilidad de reunión para definirse como una necesidad de conciliación entre los temas de más difícil discernimiento. El concilio de Constantinopla en el año 318 preparado sólo para la parte oriental del Imperio resultó ecuménico por el interés general de sus discusiones religiosas.

Por otra parte, se fueron desarrollando los sínodos patriarcales en Alejandría, Antioquia y Constantinopla, los provinciales y los concilios plenarios de obispos africanos en Cartago. Dice Jedin[34]: "No exageramos al decir que en estos sínodos palpitaba la vida de la Iglesia antigua; los concilios ecuménicos eran la clave de todo el edificio sinodal."

Las asambleas eclesiales contra Pelagio

El período de tiempo se basa en los sínodos siguientes: el de Cartago del 411, en el de Dióspolis del 415 y el concilio de Cartago del 418. En ellos se fijó la posición de la Iglesia con respecto a Pelagio. En el primero, la Iglesia arremete contra algunos pelagianos que hablan en contra de los sacramentos y a la impecabilidad del ser humano; ambas cuestiones fueron rechazadas formalmente. El segundo, fue convocado por un libelo antipelagiano, donde se le pide dar respuesta de sus tesis, a la luz del debate explícito entre Agustín y él. Tal parecía que la gracia depende de la voluntad humana exclusivamente, de tal forma que el responsable del pecado no es el humano, sino el ser divino; además, la necesidad de las "gracias" anularía el libre arbitrio. Estas cuestiones se repiten en el concilio de Cartago en el 418, que abre un capítulo nuevo en

[31] Se refiere a los novacianos (Kátharos), los caídos (lapsos), paulistas, pertenecientes al clero anterior, irreprochables, irreprensibles; *cfr*. Denziger [1963], p. 24-25, cánones 55-57.
[32] Se trata del concilio de Cartago que, en el año 256, reunió a 87 obispos africanos.
[33] Por ejemplo el concilio de Sárdica (343), el de Seleucia (359) y el de Rímini (360).
[34] Jedin, H. [1963], p. 14.

la historia de la gracia, quizá por esta razón Molina lo tomó como una referencia continua en toda su *Concordia*. En esta asamblea, se precisa el sentido de la gracia por la cual el ser humano es justificado.

> Quienquiera que dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir por la gracia lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, como si, aun sin dársenos la gracia, pudiéramos, no ciertamente con facilidad, pero pudiéramos al menos cumplir los divinos mandamientos, sea anatema[35].

El sentido que se la había dado es sumamente restringido, porque la gracia no se reduce al perdón de los pecados pasados, ni a una revelación que manda para que otros obedezcan, ni una ayuda para cumplir con mayor facilidad las leyes. El hecho de que la gracia sea necesaria es porque sí es un apoyo (*adjutorium*) para negar el mal en las obras; pero es una ayuda como amor al cumplimiento del bien conocido y que se inserta en la voluntad para seguir los preceptos divinos. Se desecha, por tanto, toda pretensión de "impecabilidad". Desde entonces, se interioriza la idea según la cual, sin gracia no habrá libertad; su necesidad está en términos justamente de esta necesidad también de la libertad.

El segundo concilio de Orange, del año 529, es casi una revisión de lo expresado en el concilio de Cartago del año 481; sin embargo, todo el concilio centró su atención en el tema de la "gracia preveniente":

> Para eliminar toda ambigüedad nos pide que confirmemos con la autoridad de la sede Apostólica vuestra confesión, por lo que al contrario vosotros definís que la recta fe en Cristo y el comienzo de toda buena voluntad, conforme a la verdad católica, es inspirado en el alma de cada uno por la gracia de Dios previniente […] la misericordia divina nos previene para que perseveremos en la fe […][36].

La "gracia preveniente" es la que se encuentra después del pecado original y antes de la justificación; es decir, la que se encuentra antes de cualquier esfuerzo humano. Bajo esta perspectiva, el comienzo de la fe procedente totalmente del ser divino. La gracia, por tanto, conserva la primacía sobre el libre arbitrio[37] y se halla en todos los procesos de la vida humana, antes y después de cualquier acto pecaminoso. Para entonces, había una fuerte tendencia a la "predestinación" como categoría fundamental, pero los documentos de esta asamblea la rechazan formalmente[38]: "Que algunos empero, hayan sido predestinados por el poder divino para el mal, no solo no creemos, sino que si hubiere quienes tamaño mal se atrevan a creer, con toda detestación pronunciamos anatema contra ellos".

---

[35] Denzinger [1963], Canon 5, [105], p. 41.
[36] Denzinger [1963], [200b], p. 75.
[37] Denzinger [1963], Canon 3, [176], p.70.
[38] Denzinger [1963], Canon 2, [200], p. 74-75.

La prioridad de la gracia, no niega en lo más mínimo la cooperación del libre arbitrio humano; aunque en algunos de estos puntos, el obispo de Hipona no es muy claro como vimos. Hacia el siglo IX, volvió el tema de la predestinación y al poco tiempo se convocó a los concilios de Maguncia, en 848, y de Quiersy, en 853; de ésta se derivó después el concilio de Valence, en 855, por la suspicacia del que propuso el anterior. En todos ellos continuó el agustinianismo.

También surgen nuevos tipos de concilio; en los dominios germánicos los reyes tratan de influir decisivamente sobre las iglesias nacionales. Se llamaron sínodos generales sólo por subrayar la mayor amplitud de la provincia eclesiástica; es decir, pretendían abarcar a toda la nación, combinándose a menudo con disposiciones legales que dictaban los reyes. En asambleas generales políticas y religiosas, se mezclaban los intereses particulares de obispos con cuestiones eclesiásticas. En la alta edad media también se combinaban con los sínodos episcopales, salvo en Inglaterra donde permanecieron claramente separados. A partir de la reforma gregoriana, los papas trataron de ser más determinantes en los concilios para lograr la libertad de la Iglesia, ya que el poder secular se había hecho de un lugar muy significativo dentro de los concilios nacionales, sobre todo en los visigóticos, francos y alemanes.

Los concilios papales generales de la edad media fueron considerados "ecuménicos", en virtud del esfuerzo de León IX y los sínodos romanos de cuaresma de sus sucesores. Aún más visible, la preponderancia del papado surge en el siglo XIII, momento en que se celebran concilios nacionales bajo la presidencia de legados pontificios[39]. Sin embargo, desaparece con el surgimiento de los estados-nacionales de occidentales y el debilitamiento del papado con el gran cisma. Un siglo después, tratando de no ser etiquetados como "nacionales", los concilios buscan cierta autonomía del papado, tratando de frenar el cisma[40]. Es entonces cuando surge la "teoría conciliar" en la que se intenta dar la supremacía al concilio sobre el papado. Un siglo después, dada la importancia para la vida de la Iglesia, los papas centran su atención en los concilios en general y en particular en los nacionales, en términos de la resolución de problemas cada vez más graves; de ahí que procuren el carácter de "ecuménico": frente a la diversidad de los nacionalismos, la universalidad de sus planteamientos. Desde la frustración del concilio nacional de Spira en el año 1254 hasta la asamblea del clero en Poissy en 1561, el papado toma en serio un posible concilio ecuménico que trate las cuestiones más serias de la Iglesia. Con la reforma tridentina se renuevan los concilios provinciales, ya en desuso para ese entonces. Para Jedin, los concilios ecuménicos no tratan de agrupar la mayor diversidad de obispos, ni provincias eclesiásticas. Dice:

[39] Se trata de Concilio de Gran, Hungría, en 1256; concilio de París, Francia en 1263; concilio de Wurzburgo, Alemania, en 1287.
[40] Concilios nacionales de París en 1395, 1398 y 1406.

> […] significa tan solo que una parte considerable de la totalidad del episcopado estaba presente en tales concilios y que sus decisiones fueron aceptadas por la Iglesia Universal o que fueron, en otras palabras, refrendadas por el papa.[41]

Se define entonces, por la deliberación y legislación del papa sobre asuntos generales de la Iglesia. Bien visto, es la arena del debate siempre necesario para la gran cantidad y diversidad de opiniones que concentraba para entonces, al catolicismo en Europa. Una vez ocupados los territorios americanos, los miembros de la Iglesia creen, junto con situaciones del todo novedosas que tendrán que ser debatidas a fondo.

Lutero y el luteranismo

Hacia 1507, Lutero fue ordenado sacerdote, después del incidente personal que lo llevaría a tomar esta decisión. Se doctoró en 1512, momento en que también toma la cátedra de escritura sacra; meses después inició el curso de Salmos que dictó durante dos años. Estos hechos muestran de manera muy resumida lo que quizá sea lo más determinante en la vida de Lutero: la lectura crítica de los textos antiguos. Para el fin de sus cursos, hacia 1516, ya tenía listo el texto con el que comenzaría la lucha teológica: *Commetarius in Epistolam ad Romanos*; una especie de manifiesto teológico donde anuncia su nuevo credo teológico.

No sería sorpresivo que al siguiente año, tomara posición encontrada con la predicación de las indulgencias, para recolectar fondos económicos y construir la nueva Basílica de San Pedro en Roma. Fue entonces cuando clavó las *95 tesis* en la puerta de la iglesia de Wittenberg, ciudad en cuya universidad dictaba cursos. Los reclamos no se hicieron esperar y el papa envió al cardenal Gaetano para resolver el caso, pero la misión falló. A partir de entonces, se radicaliza su posición. Polemiza, escribe, debate, como en la disputa de Heidelberg en abril de 1518. Dos años después, da un giro decisivo a su doctrina de la justificación y define con claridad que su esfuerzo está enfocado en contra de Roma. Es el momento de una segunda etapa en la que escribe tres célebres opúsculos, textos en lengua alemana y, por tanto, los hace accesible a un público más amplio. Con ello en mente, presenta de una manera eficaz y rápida la esencia de su pensamiento que desarrolla de manera clara y definitiva. En un primer texto, *A la nobleza cristiana*, critica la seguridad que le confieren los muros de Roma al orbe cristiano, la sumisión del poder secular al poder eclesiástico; además del monopolio de la interpretación de las escrituras y el derecho a convocar concilios ecuménicos. En una segunda obra, *La libertad cristina*, muestra una interpretación de la justificación que no depende, según su texto, de la observancia de ninguna ley. En el tercer texto, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, desarrolla las principales consecuencias de su concepto de justificación: no hay razón para que la Iglesia sea mediadora entre el ser divino y el ser humano, en términos de la salvación. Toda la estructura burocrática de la

[41] Jedin, H. [1963], *Op. Cit*. p. 16.

Iglesia pierde sentido; mientras que sólo dos sacramentos, de los siete, vale la pena conservar: el bautizo y la cena. Con esto dejaba claro los términos en que se llevaría a cabo la batalla próxima que se libraría entre los dos antagonistas que se iban definiendo al calor de los debates teológicos: el luteranismo y el catolicismo.

En 1520, Roma da a conocer la bula *Exurge Domine* (del 15 de junio de 1520) donde se condenan, como herejía, las tesis de Lutero; no obstante, responde quemando el *Corpus juris canonici*, en la plaza de su ciudad, junto con el texto papal. Al año siguiente continúa la dieta de Worms, donde la ruptura se vuelve definitiva. Erasmo se vuelve su adversario teológico y escribe en 1524, *De libero arbitrio*, que fuera replicado inmediatamente por Lutero, en 1525, con el texto *De servo arbitrio*, donde expresa la visión pesimista del hombre según la cual, sus fuerzas naturales no lo dejan obrar más que el mal; es decir, el pecado ha destruido la posibilidad de hacer el bien. Esta visión será duramente criticada al ser profundamente pesimista y de alguna manera, determinista para la libertad humana. Tema éste que está ligado a las disquisiciones a lo largo de nuestro trabajo. Después de la dieta de Augusta en 1530, donde se aprueba una especie de nuevo evangelio, la *Confessio fidei augustana*, Lutero volvió a sus cátedras sobre escrituras; hacia 1543, traduce la biblia al alemán. En 1537, responde con 23 artículos, a la convocatoria del concilio ecuménico por parte de Paolo III, en lugar de asistir. Muere en 1546.

Sola Scriptura e sola fides

Hay dos grandes ejes a lo largo de los cuales el discurso luterano se mueve con certeza: las escrituras y la fe. La única fuente y autoridad es la *Escritura* y el único órgano para conocer la verdad revelada es la fe. De esta manera la Biblia se transforma en la única fuente donde abreva el teólogo, de tal manera que todo el clero y cualquier intento por explicar la revelación sale sobrando, debida a su confusión e incertidumbre. Además, la *ratio* se transforma en el único órgano mediante el cual opera la fe. La escritura es, por tanto, la única palabra que se debe respetar; los Padres, los Concilios y el Magisterio pierden sentido en el mundo luterano. La autoridad humana, sobre todo aquella de los filósofos, permanece excluida de toda autoridad, al grado de manifestar que se puede ser filósofo sin conocer a Aristóteles. La *Escritura* es la única autoridad porque, su labor se concentra en la exégesis bíblica, porque es su mejor medio de convencer y persuadir, evita al papa y al magisterio; y, la atención se concentra sobre el mesías como mediador. Pero si los filósofos no tienen la autoridad que busca Lutero, el lingüista se pelea con todos:

> No obstante, por vosotros y por los nuestros, os voy a aclarar el motivo de haber empleado la palabra ‘sola’, a pesar de que en el cap. tercero de Romanos no aparezca ‘sola’ sino ‘solum’ o ‘tantum’ (solamente). En mi traducción me he esforzado por ofrecer un alemán limpio y claro. […] Esto sea dicho por lo que se refiere al arte de traducir y a las lenguas. Pero no me he atenido únicamente a las

> exigencias del idioma cuando he traducido el *allein* (sólo) en Rom 3, sino que me han esforzado a hacerlo el pensamiento y el contexto paulino. Se ventila en el pasaje el aspecto fundamental de la doctrina cristiana, es decir, que somos justificados por la fe en Cristo y no por obra alguna de la ley; con tanta claridad excluye cualquier obra que llega a decir incluso que ninguna obra de la ley […] puede ayudar a la justificación. […]. Al excluir con tanta lucidez cualquier categoría de obras, hay que pensar forzosamente que es sólo la fe la que justifica; y el que quiera referirse con claridad y a secas a esta exclusión de las obras tendrá que decir que solamente la fe –y no las obras- es la que justifica. Es una conclusión obligada por la realidad misma y por la lingüística[42].

La justificación es el medio a través del cual logra concebir una nueva relación entre el ser humano y el ser divino. Es entonces, cuando plantea los dos polos extremos de su pensamiento: por un lado, la potencia misericordiosa del ser divino en términos de la fe; mientras que, por otro lado, se manifiesta la miseria humana y todos los intentos arrogantes para hacer asequible la experiencia de la salvación. En ese sentido, la *sola fides*, se convierte en un principio de la teología luterana.

La razón humana se convierte en el blanco último de ataque luterano, toda vez que tiene la conciencia de que ésta no puede competir con la fe; porque, según Lutero, tanto su procedimiento, la lógica, como su producto, la metafísica, son devastadores para la fe. Su propuesta es cercana al dilema entre la filosofía y la biblia; en el sentido de que ambas no sólo las plantea como incompatibles, sino como adversas. La filosofía es una seducción que se arroga la tarea de acceder a la revelación mediante la razón: niega la fe mientras que la racionalidad natural humana se dice autónoma y autosuficiente. La teología que cruza la razón, no puede ser válida debido a que lo marginal se vuelve esencial en ella; de manera que la auténtica teología es aquella que es guiada por la fe; en otras palabras, ocupándose de la esencia de las cosas, se hace sensible a las creaturas. La importancia de excluir a la *ratio* y poner en el centro a la *sola fides* se explica en parte porque Lutero,

a) tiene formación occamista, la cual se basa en distinguir contundentemente entre el creer y el saber; entre la fe y la razón;

b) parte del convencimiento profundo de que la razón está totalmente anulada cuando se trata de la salvación.

c) plantea que si la razón no se pronuncia por las cosas futuras, entonces la teología debe asumir ese compromiso mediante la escatología;

d) contrasta la *theologia crucis* frente a la *theologia gloriae*, que pretende todo conocimiento mediante la racionalidad extrema; es decir, todo conocimiento debe proceder del mediador crucificado: el mesías.

[42] *Cfr*. del texto: "Misiva sobre el arte de traducir", en Lutero, M. [2001]; p. 310-314.

Finalmente, la centralidad de la *theologia crucis* es mayor que cualquier influencia, que cualquier postura intelectual, porque justamente Lutero se sitúa fuera de este enfoque. Ya sea la postura de la teología escolástica que bien se centra en el conocimiento, o bien, en el amor, divino; Lutero se aproxima más a la escuela franciscana cuyo principal eje de acción es el amor al ser divino. Pero además, se centra, no en el nosotros, sino en el yo: se trata del momento decisivo de la fe, en tanto el yo se deja arrebatar por la pasión y dramatismo de la crucifixión; pero es negativo: quien no se rechace a sí mismo será rechazado por el ser divino. Reconocerse como pecador, es el primer paso a la fe y confesarse significa morir; mientras que creer es andar hacia la muerte. Nada de esto puede ser obra de la razón ya que lo encuentra absurdo e inútil, sino de la *sola fides* que se abandona a ser discípulo predilecto de su maestro.

La doctrina de la justificación en el comentario a las Cartas de los Romanos

El nuevo modo de hacer la teología se centra exclusivamente en la escritura y la fe; el eje principal es la justificación, cuyos primeros escritos son los comentarios a las cartas de los romanos (1515-1516) y a las Galateas (1519). Se trata de una lectura que tiene relación con sus cursos del bienio 1515-1516. Se compone de dos partes; la primera, es la *Glossa*, constituida de una lectura continua y directa del texto bíblico; la segunda, las *Scholia*, son las exposiciones, pretendidamente más claras, de un verso con dificultad particular. El *scholion* es el equivalente a la *questio* de los escolásticos. Para Lutero este texto contiene la clave interpretativa y de comprensión de la Escritura. La clave está en las líneas del primer capítulo que hablan de la justicia. Por mucho tiempo, Lutero había interpretado la justicia como justicia retributiva de carácter aristotélico; según la cual, la virtud consiste en dar a cada quien lo que se merece. En cambio, si el ser humano es bueno en estado natural, la justicia divina no puede ser otra que punitiva; es decir, quedaba en términos de la punición de los pecadores. Sin embargo, a Lutero no le parecía una interpretación del todo válida porque no significa redistribución según el mérito humano. La justicia, por tanto, es más un don de la misericordia divina que una virtud adquirida. El jesuita Nadal había reaccionado en este punto en particular, argumentando que para los luteranos la justificación es sólo imputada, no intrínseca[43]. Los jesuitas habían aportado mucho tiempo en la lectura de las Sagradas Escrituras, toda vez que era la puerta de acceso a las lecturas luteranas, además de ser piedra angular de los estudios en los colegios jesuitas. Salmerón y Nadal había estado en Trento, así que su lectura era decididamente tridentina; desafortunadamente no se conserva la mayoría de las lecturas que hicieron en la academia; hay un comentario de Salmerón, escrito entre 1575 y 1580 en la que ofrece su visión de la justificación; por las fechas, considérese que es previo a la publicación de la *Concordia* de Molina; es decir, son parte de la tradición jesuita:

[43] O'Malley [1993], p. 281-282.

> Aún si las 'lecturas sagradas' fueron conocidas y practicadas antes de que los jesuitas las adoptaran, se les dio un nuevo sesgo y difusión a través de las inmensas energías y tiempos que le dedicaron. Constituyeron una parte esencial de la autodefinición de la pastoral jesuita[44].

La justicia que viene de los actos humanos no tiene relación con el ser divino; en todo caso, es política de corte aristotélico. Lutero estará en contra de ella, porque considera la justicia divina en términos de lo exterior al ser humano: *justitia Dei extranea*, para contraponerla a la *justitia propia*. Se trata de una justicia que se encuentra en nosotros proviene del mediador: el mesías. Casi todo de ella, es extraña al nosotros humano: su origen, su naturaleza y su modo de estar presente.

Desde el descubrimiento de que la 'justicia' significa 'justificación'; y que ésta tiene como fundamento la infinita bondad divina, Lutero se da cuenta de que ningún esfuerzo humano es relevante para ser justificado. Dice:

> Mientras tanto, y en aquel mismo año, volví a exponer el Salterio para interpretarlo de nuevo, con la confianza de conocerlo mejor después de haber manejado en mis cursos las cartas de Pablo a los Romanos, a los Gálatas y la carta a los Hebreos. Me sentí acuciado por un deseo extraño de conocer a Pablo en la carta a los romanos […]. Odiaba la expresión 'justicia divina', que siempre había aceptado, siguiendo el uso y costumbre de todos los doctores, en un sentido filosófico de la llamada justicia formal y activa, en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos. […] Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe […]. Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se me habían franqueado las compuertas del paraíso. La Escritura entera se me apareció con cara nueva[45].

Está tan convencido de esta perspectiva que pronto verá en sus 95 tesis de 1517, una postura aún más radical: el ser divino es el único autor de la justificación. Nuestra relación es totalmente pasiva con respecto a ella. El justo no fundamenta su existencia religioso con sus actos, sino con fe. Hay cuatro ejes que cruzan la concepción de la justificación según Lutero.

La primera es que, según la Escritura el ser humano no puede adquirir por sí mismo la justicia; ésta no es una cualidad que se adquiera por sus obras justas o buenas; de hecho, no tendrían ninguna relación. Dice:

---

[44] O'Malley [1993], p. 110.

[45] Un año antes de su muerte, el prólogo a su obra completa la han preparado sus amigos; es una persona más moderada después de haber vivido como un entusiasta polemista y al fin y al cabo como un verdadero un teólogo de ruptura. *Cfr*. en el texto "Prólogo a la edición de sus Obras completas en latín"; Lutero, M. [2001]; p. 370-371.

> Bien claro se ve por lo dicho cómo el cristiano está libre de todo, está sobre todas las cosas; por lo mismo no tiene precisión de recurrir al concurso de ninguna buena obra para su justificación y salvación: la fe se lo otorga todo sobreabundantemente. Si fuese tan necio como para pensar que puede conseguir la santidad, la libertad y la salvación por una buena obra, perdería la fe y todo lo demás; le pasaría exactamente igual que al perro que llevaba una tajada de carne en las fauces: quiso atrapar la carne que se reflejaba en el agua y se quedó son la carne y sin su reflejo[46].

Segundo, el ser humano es justo mientras sea considerado como tal por el ser divino; se trata de una mirada claramente teocéntrica, desde la cual, como presupuesto, el ser divino le atribuye al ser humano la justicia; es decir es una justicia adquirida, no generada por el humano mismo. Dice[47]: "Estas obras buenas, sin embargo, no deben realizarse con la idea de que gracias a ellas se a justificar el hombre ante Dios; tal creencia no puede compadecerse con la fe, lo único que es y que debe ser justo a los ojos de Dios […]."

Tercero, esto implica un nuevo modo de entender la justicia divina: no es 'justicia punitiva', sino 'justicia misericordiosa'; pero es aquello que el ser divino opera sobre el ser humano de manera determinista porque éste es, irremediablemente, injusto, impío, pecador. Dice[48]: "Lo que enseño […] es que los hombres depositen su confianza, no es oraciones ni en méritos ni en obras propias sino sólo en Jesucristo, porque no nos salvaremos por correr sino por la misericordia de Dios".

Cuarto, la única manera de que el ser humano obtenga esta justicia es mediante la fe que presta a la palabra divina. Dice:

> Lo primero de todo es la palabra; la sigue la fe, y a la fe la caridad. […]. El hombre es incapaz de conectar con Dios y de actuar si no es por la única vía de la fe, Lo que equivale a decir que no es el hombre por más obras que haga, sino Dios, por su promesa, el autor de la salvación, de manera que todo depende de su palabra poderosa, todo es dirigido y conservado por ella. Por ella nos engendró para que fuésemos como la primicia de sus creaturas[49].

El comentario sobre la carta de los Galateas

El tema en esta obra es de nuevo la justificación, pero con mayores precisiones y extensiones; además, aparecen decisiones más puntuales: se levanta contra los 'justificadores', es decir, contra aquellos que ven en las obras buenas un medio para

[46] *Cfr*. el texto: "La libertad del cristiano", Lutero, M. [2001]; p. 163.
[47] *ibidem*; p. 164 y *ss*.
[48] *Cfr*. la carta de Lutero a Staupitz, su editor, en marzo de 1518; en Lutero, M. [2001]; p. 376.
[49] *Cfr*. el texto: "La cautividad babilónica de la iglesia", en Lutero, M. [2001]; p. 100.

alcanzar la justificación divina. En la segunda parte, contrapone el concepto cristiano y aristotélico de la justicia; el primero está en términos de la liberación del pecado, mientras que el segundo lo está en términos de la perfectibilidad humana. La justicia desde la fe, y no desde la ley, encuentra a su expositor más lúcido en Agustín, no a sus maestros más próximos en el tiempo, como Ockham y Biel. Particularmente, la crítica de la ley que hace Pablo de Tarso le llama la atención porque el respeto a la ley no produce la salvación; es la fe lo que la posibilita.

En el *Comentario a los Romanos*, ya expresa que el fundamento de la salvación no es la gracia, sino justificación del pecador. En el *Comentario a los Galateas*, expresa que el nuevo dilema es 'ley o evangelio'; en la medida en que el evangelio libera al pecador de la ley; haciendo inútiles todas las obras conforme a las leyes. Para Lutero, la gracia no es un don que cambia el estatuto existencial del ser humano, sino la justicia misma que deja intacta la condición humana aunque siempre quede como pecador.

La antropología teológica

El cambio que necesita una nueva concepción del mundo atraviesa un cambio también en el lenguaje y sus contenidos. La antropología teológica de Lutero desplaza conceptos como, materia y forma, sustancia y accidente, alma y cuerpo, etc.; para desplazarlos por, carne y espíritu, libertad y pasión, concupiscencia y desesperación, etc. Ya no es una perspectiva de la filosofía clásica, sino la adopción exclusiva de la relación entre el ser humano y el divino; pero se da en términos muy polarizados: desde la perspectiva humana, se muestra la desesperación, la miseria, el pecado, la desesperación. etc.; desde la perspectiva divina muestra la compasión, la misericordia que justifica al pecador, etc.

El pecado original

En la antropología teológica de Lutero, tanto la justificación como el pecado original, juegan un papel central en su discurso, porque ambos conceptos son condiciones constitutivas de la humanidad y se libera mediante el proceso de justificación. Al surgir de la lectura agustiniana de catolicismo, da por supuesto que el pecado que se lleva ya desde la misma concepción, es uno y sólo uno, en singular: el 'pecado original', 'pecado radical', el 'mal radical'. El sentido de las distintas nominaciones es que, en tanto causa, los actos posteriores seguramente serán determinados por ésta, de tal manera que no importan los actos humanos, éstos serán necesariamente malos. Para la doctrina católica, el pecado original anula todos los dones supernaturales, particularmente, el don de la gracia santificante, pero no es causa de la corrupción total de la naturaleza humana ni la hace totalmente impotente en orden al bien; mientras que para Lutero, la naturaleza humana está totalmente corrupta y deviene, después del pecado, incapaz de hacer el bien en cualquiera de sus posibles formas.

Se trata de la 'concupiscencia radical', que es 'inextirpable', y que da una orientación egocéntrica a todas nuestras acciones. Lutero dice que es imposible liberarse de la concupiscencia. Por tanto, la fatalidad del pecado está presupuesta desde la imposibilidad de extirparle, porque no es algo adventicio al humano, tampoco una cualidad atribuida posterior a la constitución humana, que pudiera ser removida o sustituida. No se refiere a la concupiscencia como placer sexual, ni como una revelación de los sentidos, ni de sus facultades, como memoria, intelecto o voluntad; se trata de la incredulidad misma, en tanto relación del ser del humano a sí mismo, su egocentrismo. Es decir, es ese proceso mediante el cual el ser humano trata de apropiarse de la totalidad, para servirse de todo lo que pueda abarcar, teniéndose como punto de partida y de llegada.

El arbitrio esclavo

La libertad humana se encuentra totalmente cancelada, toda vez que está relacionada con el pecado[50]. Muy probablemente, este es uno de los capítulos más curiosos de esta historia[51]. Erasmo tuvo una polémica con Lutero, de la que primeramente era partidario; pero después, al darse cuenta del sentido profundamente antihumanista del agustino decidió combatirlo.

> Por eso escogió como punto de ataque el dogma de la libertad o del libre albedrío, atacado por Lutero ya en 1518, y con mayor radicalismo, igual al de Wiclif, en 1520. Erasmo escogió además este punto porque ahí podía combatir con armas de la Sagrada Escritura, sin apelar a razonamientos metafísicos ni a sutilezas escolásticas, y mereció que Lutero le alabase por el acierto de atacar un punto vital (*iugulum petisti*). Denominó a su librito *Diatribe*, no en el sentido moderno de invectiva, sino en su significación griega de conferencia o disputa, en latín collatio. El tono general de la obra es perfectamente sereno y discursivo, exento de mordacidad y de sátira[52].

En este contexto aparece el *De libero arbitrio* (1524) de Erasmo. Para este autor, el libre albedrío se define como aquel poder, en tanto capacidad de la voluntad humana, a través de la cual, el ser humano puede ponerse en contacto con aquello que conduce a la salvación eterna o con lo que puede escapar. Si el pecado es parte sustancial del ser humano, advierte Erasmo, también el arbitrio, según las mismas Escrituras de las que emana el pesimismo luterano.

---

[50] En el V concilio de Letrán (1512-1517) se encuentra una parte que se intitula "Errores de Martín Lutero" [741]-[781], que es una lista de 40 puntos de rechazo a las teorías luteranas; por ejemplo la que habla sobre el libre albedrío: "El libre albedrío después del pecado es cosa de mero nombre; y mientras hace lo que está de su parte, peca mortalmente"; *cfr*. Denzinger [1963], [36], p. 222.

[51] Para un excelente contexto histórico sobre la difusión de la obra de Erasmo, ver el clásico estudio de Bataillon [1966], cap.III, parágrafo V.

[52] García Villoslada [1973], p. 188.

> Definido el libre albedrío como la facultad que tiene el hombre de aplicarse a lo que le conduce a la salvación o a lo contrario, le problema se circunscribe en estos términos: ¿Puede el hombre aceptar o rechazar libremente la gracia que Dios le ofrece para su salvación? Lutero afirma que no; Erasmo, que sí. El humanista sostiene que la gracia es necesaria para toda obra buena; mas la gracia, ayudando al libre albedrío, no la suprime. Expone la opinión de Pelagio, que Erasmo no puede aceptar, porque concede al libre albedrío más de los justo, y la contraria de San Agustín, que le parece también excesiva, porque va más allá de San Pablo. Tampoco la de Escoto le satisface del todo, porque otorga al hombre demasiado. […] Lo que Erasmo intenta salvar en este escrito es la responsabilidad del hombre, la noción de mérito y de demérito. Para él no hay ética ni moralidad humana si no hay libertad para elegir el bien y rechazar el mal. Es el hombre quien, por voluntad de Dios, tiene que decidir libremente de su propio destino[53].

De manera que, Erasmo critica duramente a los que opinan que los actos humanos son determinados exclusivamente por la gracia divina, dejando anulada la posibilidad de que el libre albedrío actúe por sí mismo. Critica aún más a los que piensan que el bien y el mal sólo vienen necesariamente del ser divino que actúa a través de nosotros.

El reformador responde con prontitud y claridad teórica en su *De servo arbitrio*. De hecho, Lutero empieza a agradecerle a Erasmo su crítica al respecto de los temas comunes. De entrada, su respuesta es por el lado fuerte del reformador: la Escritura no es ambigua, ni oscura: es clara pero es necesario saberla leer. Después, yendo al núcleo de la polémica su respuesta es negativa frente al arbitrio libre del ser humano que proclama su adversario; de ahí que sea un arbitrio esclavo, pero no significa que no tenga una voluntad tal que si el ser humano quiere algo, lo quiere en efecto, pero no libremente[54]. La voluntad humana no desea forzadamente, pero no es libre en el sentido amplio del término. Lutero dice[55] "no hay libertad para el bien; el decir que con la ayuda de la gracia se puede tender hacia él no es más que salir por la tangente y responder muy escolásticamente a lo que no se pregunta". Antes de la gracia, desea el mal; con la gracia quiere el bien. Pero no tiene nunca el poder de escoger y sola no puedo modificar su manera de actuar; la voluntad siempre está sujeta a una necesidad (determinada) que no depende de ella.

Justo después de negar el arbitrio humano y su libertad, Lutero coloca la raíz del actuar humano fuera de sí mismo: en el ser divino cuando hace el bien; pero en su contrario cuando hace el mal. Dice:

> Sucede lo mismo que con el hombre: muerto, sólo tiene un poder subjetivo para la vida, pero mientras vive goza de un poder activo en relación con la muerte. Ahora

[53] *ibidem*, p. 190-191.
[54] Wolfe, Ch. y Stroun, F. "L'évolution du statut de la conaissance dans le traité du serf-arbitre de Luther", *Archives de Philosophie*, 2003/2, Tome 66, p. 279-302.
[55] *Cfr*. punto número 38 del texto: "Contra los 32 artículos de los teologastros", en Lutero, M. [2001]; p. 361.

> bien, el libre albedrío está muerto, como se significa en los muertos resucitados por el Señor y lo dicen los santos doctores. Por otra parte, san Agustín demuestra esta proposición en diversos pasajes contra los pelagianos[56].

Es en esta condición en la cual se encuentran todos los seres humanos después del pecado original. El ser humano puede actuar, como lo de hecho lo hace, pero sólo bajo la omnipotencia divina hace lo que sea necesario e infalible. Su obra se centra en el obispo de Hipona quien había tenido una áspera disputa con Pelagio. El africano había hecho una distinción fundamental entre el libre arbitrio, como capacidad de escoger, y la libertad, como escoger el bien. Lo que se pierde con el pecado original no es el libre arbitrio, sino la libertad, porque aquel es constitutivo del ser humano; el libre arbitrio es necesario para discernir el bien del mal. Lutero lo había negado por dos razones; para ser consistente con su *sola fides*; y, para lidiar contra el humanismo contemporáneo que había teorizado optimistamente con una libertad humana independiente del ser divino.

La doble predestinación

Sin duda, la predestinación es uno de los temas centrales de la teología; desde ella, se lanza otro de los temas fundamentales que aparece en casi todas las teologías, a saber: el de los futuros contingentes. La cuestión se plantea relativamente fácil de la siguiente manera: por un parte, la predestinación se refiere sólo a los buenos y es aquella parte de la providencia relativa a aquellos que son llamados a ordenarse para la salvación divina; por otro lado, la condenación de los réprobos no procede de la predestinación, sino de la reprobación. La doctrina católica indica, en este primer punto, que lo bueno está dado por el ser divino; mientras que lo malo, está dado por la incapacidad del ser humano, pero de ninguna manera se está predestinado a ello. Lutero, por su parte, se centra en la fe sin obras (*fide sine operibus*) y la negación del libre arbitrio; de ambas conclusiones parciales, la consecuencia necesaria es que la predestinación es obra divina; pero además, la divinidad escoge a algunos y a otros los excluye. Se trata, por tanto, de una doble predestinación (*praesdestinatio gemina*).

Es sólo hasta el encuentro con Erasmo que elabora la doctrina de la predestinación; en una réplica a este intelectual, aludiendo a que la predestinación presente está en términos de los méritos en esta vida, Lutero menciona que el ser divino salva o condena independientemente de los méritos humanos. Desde la eternidad, el ser divino decide todo lo necesario para los actos de la voluntad; es regla y medida de todo cuanto acaece en el mundo. La negación del libre arbitrio humano implica centrar todo sobre la voluntad divina; pero con ello, Lutero vuelve más oscuro el misterio dela predestinación[57]. Erasmo no dejó de advertir que con esta perspectiva, condenaba a casi

[56] *Cfr.* punto 14 de "Controversia de Heidelberg", en Lutero, M. [2001]; p. 80.

[57] Si esa era su parte débil, entre muchas otras a nivel teórico, los novohispanos aprovecharon para atacar frontalmente. Los dominicos Bartolomé Ledesma, Pedro de Pravia y Diego Valadés; y, los jesuitas Pedro

cualquier ser humano, aún aquel que tuviera méritos suficientes para ser salvado, para liberarse del pecado desde la perspectiva de un ser divino justo.

Para Calvino, antes de recibir el don de la fe, el ser humano se encuentra en la *massa damnatorum* y bajo el peso del pecado original se encuentra frente al ser divino juzgado y condenado. El pecado original, al ser constitutivo del humano, corrompe la totalidad del ser humano al grado de producir necesariamente también pecados, 'obras de la carne'; de modo que no se puede esperar algo bueno de él hasta que se restablezca la amistad con el ser divino; por ello, éste le envía al redentor de tal suerte que sólo la creencia en él puede haber una liberación efectiva; es decir, solo la fe justifica, sin mérito alguno y con el solo acto de adherirse a él para asegurar una nueva relación entre la divinidad y el ser humano, en tanto creyente y aún esta condición no le quita el pecado. La justicia para Calvino no es un hecho extrínseco, como para Lutero, porque el proceso de justificación conlleva una cierta santificación del alma; es decir, todo el proceso es inherente al creyente. La salvación, por tanto, tiene como única causa la misericordia divina; pero también, de la misma voluntad soberana del ser divino depende la condenación.

Al igual que Lutero, Calvino sostiene la doble predestinación. En ese sentido, la posible condena queda en manos de la voluntad divina y niega cualquier intento de que el ser humano se libere con el apoyo de sus propios méritos y actos buenos; para Calvino, a pesar de este determinismo, aún la condena sería justa para alguien que obra con actos moralmente buenos. Surge entonces, el puritanismo más rígido, toda vez que la única opción es tratar de ser condenado, cuya única posibilidad es el cumplimiento de obras buenas pero con un criterio cuestionable: en la comunidad calvinista no se permiten ni pecadores, ni libre-pensadores, solo miembros dedicados al estudio, al trabajo, al comercio, a la escrupulosa observancia de las leyes civiles y morales[58].

La reforma de la teología

La formación intelectual de Lutero está marcada más por la parte agustiniana del catolicismo; más orientada por la *via moderna* según el nominalista de Ockam. En el

---

de Ortigosa, Diego Santiesteban y Juan de Ledesma, no fueron los únicos pero su ministerio les dio herramientos para hacer una crítica que calaría fuerte en la sociedad novohispana; *Vid*, Mayer, A. [2008], p. 53-97.

[58] Todo parte del ethos de cada uno de los adversarios que se van definiendo al calor de las batallas ideológicas de la Reforma; el laxismo de los jesuitas debió de irritar a aquellos que buscaban una única ley para ser ordenada; si todos pueden seguir su libre albedrío, la laxitud se instaura, lo que provoca un problema para los calvinistas que sólo obedecen una ley. Sobre el iusnaturalismo de los antagonistas, *vid* p. 39-40. Además, concluye: "El tipo ideal del republicanismo calvinista nos puede ayudar a descubrir los defectos de este iusnaturalismo material que el jesuita Suárez ofrece en su versión más depurada. La Reforma recrimina al catolicismo por forjar una noción pelagiana de la libertad moral: ni sabe apreciar la diferencia entre la doctrina de la libertad cristiana y la del servo arbitrio, ni distingue entre los conceptos de legalidad y moralidad, ni entre la Iglesia visible y la invisible, ni, en suma, entre el derecho y la moral, pues hace necesario lo que en realidad, la legislación humana, resulta contingente." *Vid*, Rivera [1999], p. 159.

centro de su pensamiento se encuentra el voluntarismo de la teología que está relacionado con el arbitrio de la potencia absoluta del ser divino. De ahí su aversión a Aristóteles y al aquinate y todo aquello que promulgaron. Sin embargo, llega un momento en que rompe con su propia tradición; en realidad, rompe con las dos vías, la *devotio moderna* y la *via moderna*, para enfocarse en el retorno a los orígenes, con la *Sola Scriptura*. Rompiendo con esa modernidad, hace la modernidad; contribuye con un aspecto significativo de la modernidad de que hablamos aquí. Si el pensamiento filosófico de la Europa occidental había culminado con estas dos vías; Lutero, alimentándose de ellas, las había abandonado para proponer todavía algo más, que no estaba entre las dos propuestas anteriores; que es totalmente otra y que ahora conocemos bajo el nombre de *Reforma*. La transformación que propone es eminentemente teológica; y, como en toda teología, hay dos vertientes básicas: la arquitectónica que se encarga del contenido y la hermenéutica que se encarga de la forma. Lutero parte de la primera y se desplaza a la segunda con la 'experiencia de la Torre' en 1513 según la cual, Lutero descubrió que la justificación no es debida al ser humano sino que es exclusivamente gracia divina; de tal manera que sólo el ser divino hace justo al pecador mediante el sacrificio de un mediador, de un enviado: el cristo. Los sacramentos en general no cuentan porque la salvación sólo depende del ser divino; así, Lutero había encontrado el principio arquitectónico de su teología. Hasta 1518, aplica su principio hermenéutico en la disputa de Heidelberg con la 'teología de la cruz' que intenta ser una nueva manera de hacer teología en la que el ser humano, en su intento por conocer al ser divino, permanece en su humildad, su debilidad.

La ruptura de la fe católica

Lutero clava sus 95 tesis en la puerta de la Iglesia de Wittenberg en 1517, justo el mismo año en que se terminaba el V concilio de Letrán. Cuatro años después, en la dieta de Worms, la gente clama por un concilio nuevo. Al tener noticia de la bula *Exsurge Domine*, que lo conminaba a la excomunión, Lutero había apelado al papa para una posible reforma de los concilios, en tanto podían equivocarse en sus dictados, como el proferido en referencia al concilio de Constanza el que calificó de injusto sobre el caso de Leipzig sobre Juan Hus[59]; pero sus apelaciones habían sido rechazadas por Martín V, reiteradas con una cláusula de invalidez por Pío II, Sixto IV y Julio II. Ya para entonces, la única norma de la Iglesia debía ser la Sagrada Escritura; en base a ello, podía pensar una reforma de los concilios de profundidad tal, que tuviera utilidad secular. En el mismo año que aparece la bula, también sale al público su libro "A la nobleza cristiana de la nación alemana"; cuyo destinatario eran los príncipes y las corporaciones seculares a quienes invitaba a emprender la reforma de la Iglesia, por medio de un concilio. La larga inmoralidad de la que se hablado mucho pasaba a segundo plano, toda vez que la distinción que hacía Lutero estaba en términos de la falsificación del verdadero Evangelio, interpretación llevada a cabo por el papado y sus herramientas teóricas como

[59] En la sesión XV del 6 de julio de 1415; *cfr*. [627]-[656], Denzinger [1963], p. 140 y *ss*.

la escolástica aristotélica. Se trataba de reformar sobre una nueva interpretación del evangelio para recuperar la "forma genuina" de la Iglesia. La tradición de la teoría conciliar no distinguía aún si valía más la condenación del papado o del concilio. Sin embargo, la cautela de los papas hizo esperar el concilio casi medio siglo después del interrogatorio que se le hiciera a Lutero. Y no sólo eso: a nivel político se debatían por la hegemonía los Habsburgos y Francia.

El rechazo a una condenación papal, como partidario de Lutero, era determinante; sin embargo, amplios sectores, entre los que se encontraban lo mismo católicos como luteranos, de la población reclamaban la aceptación de un concilio general para juzgar si las doctrinas eran verdaderas o no, idea que se difundió en la dieta de Nurenberg. Se trataba de un "concilio general, libre, cristiano en tierra alemana". Había exigencias encubiertas que causaban incomodidad en Roma; porque se reclamaba un concilio general "libre", en tanto autónomo del papa; "cristiano", en tanto la participación de seglares, no sólo obispos y clérigos; "cristianamente", en el sentido de que el procedimiento esté apegado sólo a las sagradas escrituras; y, finalmente, "en tierra alemana", porque el conflicto había surgido ahí; era la misma razón por la que los concilios de los primeros siglos habían sido en Oriente. El carácter de ecumenicidad parece haberse pedido en una región geográfica muy localizada; sin embargo, resultó una idea revolucionaria, en el sentido de tratar una condena significativa dentro del catolicismo.

En la época de Clemente VII (1523-1534), había una aversión explícita hacia los concilios; probablemente su origen le frenaba a inclinarse por los concilios. No hubo problema con la prohibición por parte del emperador, del concilio nacional alemán que se había convocado para Spira, en la segunda dieta de Nurenberg para 1524. El emperador Carlos, en 1530, logró el consentimiento del papa Clemente para convocar a un concilio, ya que la lo había condicionado a la resolución de los protestantes cuyo acuerdo no se logró. Clemente VII había consultado a Francisco I de Francia pero se dio cuenta que un concilio que arreglara el problema del cisma, le daría más poder a su adversario Carlos de Alemania. Pero tampoco fue fácil lograr la incondicionalidad del papa; a tal grado, que sólo hasta 1536, con Paulo III (1534-1549), segundo de la familia Médicis, por fin dio consentimiento a la convocatoria del concilio para el 2 de junio. Dice García-Villoslada:

> En 1534 sube a la cátedra de San Pedro la distinguida figura de Alejandro Farnese (Paulo III). Dotado de brillante cultura humanística, este discípulo de Pomponio Leto ha experimentado en sí mismo el cambiar de los tiempos, el paso del Renacimiento a una nueva época de mayor gravedad, y está dispuesto a emprender la reforma eclesiástica, empezando por sí mismo. El viejo humanista le escribe el 23 de enero de 1536 felicitándole, augurándole un glorioso pontificado y ofreciéndose a trabajar por la paz de la Iglesia, que es lo que él más anhela. Y el papa del Concilio de Trento no sólo anima al afamado sabio, "quem tot ingenii et doctrinae laudibus Deus ornavit", a colaborar en la gran tarea de la restauración católica y en la preparación del ansiado concilio, sino que le concede pingües

> beneficios, le invita a venir a Roma y piensa en coronar aquella cabeza, encanecida en el estudio, con el rojo capelo de los cardenales. Y cuando el anciano y enfermo escritor, amante de su soledad al pie de los Alpes y presintiendo ya la muerte, renuncia a los honores que en Roma le brindan el papa y sus doctos e influyentes amigos, Paulo III se rodea de los personajes eclesiásticos que por literatos y piadosos y reformadores compartían el ideal erasmiano[60].

Para el papa, había dos puntos importantes en su programa de gobierno: el concilio y la reforma eclesiástica. Por un lado las contingencias y por otro, las restricciones, hicieron de la decisión papal, una figura que en la historia aparece como el primer papa de la reforma católica.

El estallido de la guerra entre Carlos V y Francisco I invalidó la primera convocatoria del concilio en un pequeño feudo del imperio, Mantua, el 23 de mayo de 1537. Pero las condiciones del Duque de Mantua, eran excesivas y el papa decidió cambiar la sede a Vicenza para el 8 de octubre. Desde un año atrás, había nombrado una comisión constituida por nueve prelados quienes hicieron una propuesta de limpieza burocrática y de toda la vida eclesial. Entre cambios y rechazos, la fecha de inauguración quedó el 21 de mayo de 1539. Las restricciones del concilio definieron el rumbo de los acontecimientos: se habían nombrado tres delegados pontificios y se fueron pocos los invitados, al grado de que la liga Esmalcanda rechazó la invitación; por su parte, el rey Enrique VIII temía que se formara una frente de oposición a sus políticas de separación de la Iglesia Romana.

Paulo III había intentado llegar a un acuerdo mediante un coloquio religioso, bajo los consejos de los erasmistas que ocupaban cargos importantes dentro de la Santa Sede. A pesar del cardenal Contarini, en calidad de enviado especial, que tenía como misión la resolución del problema con los luteranos por medio de una unión, no se llegó a ningún acuerdo debido a la idea de Iglesia que tenían. La clave estaba en la doctrina de la transubstanciación eucarística[61] rechazada por los luteranos. Pero si esto era rechazo, todo lo demás sería imposible de conciliar, aún el problema de la justificación podía plantearse como una posible solución teórica en un futuro. Contarini intentó todo lo que estuvo de su parte en Ratisbona como enviado del papa; aunque no dio los frutos esperados.

Ante los fracasos de la unión en Ratisbona, Paulo III volvió a hacerse cargo del proyecto del concilio. Los criterios para escoger Trento eran muchos: la mayoría eran italianos, había condiciones materiales para albergar a los obispos, pertenecía al Imperio y existía un acuerdo concertado en Spira, llevado a cabo por el nuncio Morone. Justo dos semanas después de la segunda convocatoria al concilio, mediante la bula del 22 de mayo de 1542, Francisco I declaró la guerra al emperador. Mientras la guerra se

[60] García-Villoslada, R. [1965], p. 308-309.
[61] Definida por el cuarto concilio de Letrán (XII ecuménico), en 1215. *Cfr*. Denzinger [1963], [428]-[430], p. 153-154.

intensificaba, el concilio tuvo que esperar de nuevo debido a la falta de obispos que no pudieron llegar. El tratado de paz de Crépy, en septiembre de 1544, dejó tensiones entre el papa y el emperador; sin embargo, lograron ponerse de acuerdo en lo que respecta a los protestantes: se trataba de destruir la milicia de Esmalcanda y se vio la posibilidad de incluirlos para la "restauración de la fe".

El concilio por fin se inició en diciembre de 1545, mismo al que los protestantes decidieron no participar, lo que provocó la guerra hacia julio de 1546. Los 31 obispos estuvieron dirigidos por tres legados pontificios: el cardenal del Monte, Cervini y Pole. Para García-Villoslada Morone, Cervini y Seripando son eslabones de la época tridentina; todos ellos, admiradores de Erasmo. Además:

> Fue Ranke quien, estudiando este movimiento reformatorio italiano, lo comparó desacertadamente con el Lutero en Alemania. Verdad es que algunos de ellos, como Contarini, Pole, Flaminio, Morone, se preocupan hondamente por el problema vivo de la justificación por la fe; desconfían de sus obras buenas, pues las hallan siempre deficientes y manchadas de imperfecciones; les repugna hablar de méritos propios, no confiando en la infinita misericordia del que murió por todos en la cruz; leen con íntima consolación el sospechoso librito Del beneficio de Cristo, sin advertir el veneno mortífero que, a decir de Catarino, se esconde en aquella copa "di parole melate e inzuccherate", y se relacionan amigablemente, mientras no hay motivo de sospecha, con ciertos "espirituales" que saldrán del círculo valdesiano de Nápoles para apostatar de la fe católica. Pero esa espiritualidad algún tanto ambigua, aunque profunda y viva, la compartían poco antes de Trento varones fidelísimos a la Iglesia romana, y de ningún modo pueden tacharse de herejes, por más que en la formulación de sus ideas careciesen a veces de la debida exactitud[62].

Al inicio del siguiente año se plantearon los dos asuntos cruciales del evento: la cuestión del dogma católico y la reforma de la Iglesia. Hacia la primavera, en la cuarta sesión, declararon un principio que sería el hilo conductor de todo el concilio, a saber, debía aceptarse la tradición apostólica de la misma manera que la Sagrada Escritura, para cuyo fin, se había aceptado la versión latina de la "Vulgata" de San Jerónimo, sin excluir el estudio de los idiomas originales en los que estaba escrita.

Además, el concilio se distancia de los otros en cuestiones de forma: el derecho al voto sólo era ejercido por los obispos, los generales de órdenes religiosas y representantes de las congregaciones monásticas; sólo a título personal, sin ser representación de naciones. Se rompió con el formato de los concilios anteriores de Constanza y Basilea, según los cuales, se preceden los decretos de la fórmula ritual, en virtud de la representación de la Iglesia mediante el concilio. Las negociaciones procedían en tres etapas; la primera, las "congregaciones de teólogos" asesoraban a los prelados con

[62] García-Villoslada, R. [1965], p. 306.

derecho a voto. Los teólogos no tenían cargo episcopal. Segundo, la "congregación general" de todos los que tenían derecho a voto, con reuniones más informales fuera del concilio, pero que desembocaban dentro del mismo, originándose acaloradas discusiones sobre las cuestiones dogmáticas o de reforma. Tercero, las "delegaciones" para la formulación de decretos, en el que actuó como secretario del concilio Massarelli, redactando la mayoría de las solicitudes de protocolos, además de siete diarios. Los legados se encargaban de poner la orden del día, aunque cualquier miembro podía proponer ponencias. Francisco de Toledo, como enviado del emperador, propuso que las sesiones sobre la cuestión dogmática fuera continua.

En junio de 1546, ya estaba aprobado el decreto sobre el pecado original, contra los pelagianos, pero también contra los luteranos, cuya tesis decía que el pecado original permanece aún después del bautismo. Otro decreto daba derechos a los obispos sobre los predicadores y sobre las órdenes exentas de ser vigilados. Sin embargo, el artículo principal, el de la justificación, se vio amenazado debido a las primeras operaciones de la guerra de Esmalcanda. Trento quedó pendido de un hilo, aunque la asistencia se mantuvo bajo la vigilancia del emperador.

La justificación y el concepto sacramental

El emperador delegaba los asuntos de la posible transferencia de lugar en el cardenal Cervini, hombre de confianza del papa. Sin embargo, lograron por medios militares pacificar la zona, reanudándose hasta septiembre el tema de la justificación. Ya en Ratisbona se habían debatido temas como el grado de certeza de la gracia o de la salvación y el problema de la doble justificación. Hasta el 7 de enero de 1547, el decreto, redactado por Cervini y Seripando, obtuvo la aprobación casi unánime del concilio. La doctrina católica de la justificación se expuso en 16 capítulos doctrinales y 33 cánones. Dice Jedin:

> Los puntos decisivos eran: 1) la cooperación de la voluntad humana con la gracia divina que penetra todo el proceso de la justificación, con lo cual resulta posible el mérito por parte del hombre; 2) la santificación interior del hombre (en oposición con la pura justicia putativa) por medio de la gracia santificante. Con razón se ha dicho que la ruptura de la unidad de la fe se hubiera podido evitar o que por lo menos, hubiera tomado otro sesgo, si este decreto de la justificación hubiera emanado ya del quinto concilio de Letrán[63].

Tal parece que el debate de la justificación contrastó con el de reforma, que se dividió entre los hispanos y los italianos, donde la cuestión de la "residencia" era un problema. Desde el inicio del concilio los españoles habían solicitado un debate sobre la obligación de residencia, aunque ya se habían presentado así mismo sus impedimentos; es decir, sobre todos los obstáculos del clero para ejercer la actividades episcopales. Las

[63] Jedin, H. [1963], *Op. Cit.*; p. 119.

ausencias fueron penalizadas, pero no se resolvió el problema. En referencia a este problema, otro decreto fue aprobado; se trataba de la prohibición de acumular obispados en una sola persona y que, en principio, era el origen del problema de la obligación de residencia pero por lo menos con este decreto se sentaban las bases para poner orden jurídico. En la misma sesión, se aprobó la doctrina de los sacramentos según los cuales, éstos confieren la gracia en la ejecución del rito, no sólo en la fe y la promesa. Para entonces, ya estaban presentes en el concilio 64 obispos y 7 superiores de órdenes[64].

El traslado a Bolonia se debió a una infección de fácil transmisión, que estaba circulando en los soldados repatriados de Alemania. Era la sesión octava del 11 de marzo de 1547. Pero el emperador tenía muy clara la supremacía de la guerra sobre el concilio, porque de ello dependía su sobrevivencia. De manera paulatina, las tropas iban retirándose de las batallas, hasta que algunas ciudades se fueron rindiendo. En abril de 1547, el concilio se celebraba en la iglesia gótica de San Petronio de Bolonia, con sólo 36 obispos y no se publicaron decretos. Pero la minoría que se incrementaba de españoles y que se había quedado, reclamaba el regreso a Trento. Hasta 1548, hubo discusiones sobre la pertinencia de regresar a Trento. El emperador se vio obligado a poner una solución media: hacía concesiones como el cáliz de los legos y el matrimonio de los sacerdotes, pero no tenía autorización eclesiástica, ni elementos suficientes para cumplir con el acuerdo. Los protestantes habían prometido enviar representantes al concilio, pero sólo ambiguamente. La cuestión se prolongó hasta 1550, año en que Julio III (1550-1554) logró el traslado a Trento pero con el fracaso de que se resolviera la crisis de la fe.

El primero de mayo de 1551, se inauguró la sesión duodécima del concilio de Trento, presidido por el cardenal legado Crescenzio, junto con conocedores de rango episcopal, Pighino y Lippomani. Los representantes del episcopado alemán, de Maguncia y Tréveris, llegaron hasta septiembre y posteriormente diez más. No había franceses. El rey Enrique II no reconoció el concilio. Los temas tratados fueron los de la eucaristía, la penitencia que fueron llevados fluidamente; sin embargo, los más difíciles sobre la Reforma, en esta sesión sobre las "encomiendas clausúrales", no se resolvieron. Aún más difícil, cuando algunos delegados de los protestantes no concedieron cuestiones de principios. El concilio se quedó con las manos atadas frente a las negativas de los protestantes, incluso al grado de caer en el propio descrédito. Los temas fueron: la absolución de los obispos de su juramento de fidelidad al papa, la sumisión del papa al concilio como se había establecido antes, y la revisión sobre los decretos de fe. El concilio se suspendió en abril de 1552, tras los enfrentamientos militares de los germanos, en los que se habían concentrado debido a que fue allí, en Alemania, sonde se dio la ruptura de la fe. Los dos grandes temas del concilio, las doctrinas controvertidas y la reforma eclesiástica, se quedaron a medias. Esperaría cuatro años, en que Francia tomara la iniciativa para reanudar el concilio.

[64] Originalmente Ignacio de Loyola comisionó a Salmerón y Laínez para actuar en Trento en el primer periodo, de 1545-a 1547; después se incorporó Jay. Para el tercer periodo, hacia 1562, regresaron los dos primeros. *Vid*. O'Malley [1993], p. 321 y *ss*.

El Papa y el emperador habían trazado el concilio de Trento como estrategia para restablecer la Iglesia, sin embargo, se había subestimado la obra de Calvino, que había sido muy difundida en Francia, bastión del catolicismo. La bula de convocatoria del concilio se expidió en noviembre de 1560, aún con la duda de si el concilio debía continuar como hasta entonces o debía cambiar radicalmente sus temas y formas.

Desde la sesión inaugural, en enero, se dieron cuenta que sería necesario reubicar el concilio por los 113 mitrados, cantidad nunca vista en una reunión de este tipo. Se intentó centrase en la cuestión de la residencia obligatoria de los obispos, pero les valió casi dos meses de estancamiento. Sólo hasta junio se pudieron superar las diferencias y avanzaron hacia otros temas. Un año después, en noviembre de 1563, se tocó un tema que causaba mucha tensión: la primacía entre la potestad episcopal y la potestad papal. El polémico Carlos de Guisa sugirió que el emperador Fernando I interviniera en las decisiones; sin embargo, la presencia de Roma era notoria mediante sus legados y su aparente compra de votos. La sustitución de Gonzaga y Seripando, por Morone y Navagero, imprimió aires nuevos de conciliación. En resumen, mediante estrategias políticas muy bien armadas, se creó un seminario diocesano que respondía a la teología del momento, además de haberse destrabado las pugnas propias del disenso añejo.

Quizá la verdadera "reforma tridentina" se dio hasta mediados del último año. En julio de 1563, Morone[65] redactó una reforma que trataba de compilar las inquietudes expresadas por los obispos de varias regiones, que fue aprobada en las sesiones 24 y 25, después de revisiones exhaustivas. En sus 42 artículos, trataba del nombramiento y deberes de cardenales y obispos, la organización de sínodos y concilios, visitas obispales, reforma de cabildos, provisión y predicación de parroquias, entre otras cosas. Las órdenes se restringían a algunas normas generales de admisión, noviciado, clausura, etc. En cuanto a los debates dogmáticos, se establecieron normas sobre el matrimonio, las indulgencias, culto de los santos, entre otras.

A principios de diciembre se dio por sentada la clausura del concilio debido a un probable desenlace fatal del papa; sólo hasta enero del siguiente año, confirmó los decretos elevándolos al status de ley. Dice Jedin:

> El concilio de Trento había sido la respuesta por parte del supremo magisterio eclesiástico a la reforma protestante y la realización posible, ya que no perfecta, del deseo hacía tanto tiempo sentido de renovación interior de la Iglesia. Dio claras normas a la teología y a la predicación, pronunció definiciones doctrinales, pero sin dividir lo que no se había dividido de por sí. Contrapuso a la Reforma protestante la Reforma católica, pero sin resucitar sencillamente la edad media, sino modernizando la legislación y la cura de almas. No fue ya Trento una asamblea de

[65] Morone fue acusado de herejía por un jesuita y gracias a otro de la misma orden, salió sin problemas posteriormente; luego de la prisión inmediatamente se incorporó al Concilio, *Vid*. O'Malley [1993], p. 316.

> la cristiandad indivisa en la fe, como el cuarto concilio de Letrán o por lo menos como el concilio de Constanza, ni se vio como aquellos envuelto en el esplendor de un papa-rey y de un emperador; fue sencillamente un acto, con apariencias modestas, pero precisamente por eso de más duradera eficacia, de examen de conciencia y de propia renovación[66].

Los papas Pío IV y Pío V, institucionalizaron varias maneras de organizar reuniones para interpretar e informar de manera adecuada decretos que debían conocerse en el mundo católico; además, de la publicación de catecismos, breviarios y misales. Todavía en el siglo XVI, Sixto V y Clemente VIII publicaron la versión corregida de la *Vulgata*. Lo único que quedó pendiente en este concilio, la doctrina relativa a la Iglesia, se resolvió tres siglos después en el concilio vaticano.

La 6ª sesión del concilio de Trento sobre la justificación

En la elaboración del decreto "de justificatione" y después del decreto sobre el pecado original, los padres de Trento elaboraron un decreto que habla sobre la justificación[67]. La discusión duró siete meses, concluyendo con su aprobación el 13 de enero de 1547. Fue uno de los mayores problemas con los que se enfrentaron dada la magnitud del asunto para entonces, después de una larga historia de conceptos, y para lo que estaba provocando dentro de la misma Iglesia católica. No había manera de continuar una tradición sobre el tema, dado que era la primera vez que se trataba la justificación en un concilio, así que se aventuraron a promulgar 33 cánones, se redactó un texto de la doctrina dividida en 16 capítulos. Geronimo Seripando, superior general de los agustinos, contribuyó en esta elaboración, toda vez que San Agustín estaba en el centro de la discusión, a pesar de que no todo se aprobó, dada la presencia de los protestantes, que eran el enemigo común.

La doctrina de la justificación está contenida en un conjunto de enseñanzas cristianas que tratan de la relación moral del ser humano con el ser divino. El núcleo central de los elementos de la enseñanza, son aproximada y resumidamente los siguientes.

a) El ser humano, en tanto creatura racional y libre, tiene como fin último a la divinidad. El logro de este fin último sería en virtud del buen uso que hizo de la libertad y por su comportamiento fiel al fin último divino.

b) El ser divino tiene la capacidad de dotar al ser humano de fines que vayan más allá de los que su naturaleza (física) le permite, en términos de la divinidad misma que es su fin último.

[66] Jedin, H. [1963], p. 134.
[67] Denzinger [1963], p. 222 y *ss*.

c) El ser divino le confiere i) de principios sobrenaturales, en tanto están "sobre" la naturaleza física; ii) de gracia santificante, en tanto el humano queda acorde a su fin último divino; y, iii) de las virtudes y dones, en tanto le confieren fortaleza a su debilidad, para compensar los defectos inevitables[68].

d) El pecado original despoja a la naturaleza humana de los dones, los pone en desorden respecto al fin último divino; la imposibilita de recuperarse.

e) El ser divino repara la caída del ser humano mediante la redención del Cristo.

f) Mediante el Cristo restituye los dones de la gracia que le reintegran al orden sobrenatural y le habilitan para conseguir su fin último.

g) Pero no le son devueltos los demás dones permanentes de integridad e incorruptibilidad, de tal manera que queda la naturaleza (física) humana dejada a sus inclinaciones.

h) La justificación consiste en la aplicación de los beneficios de la redención del Cristo para cada humano en particular. La justificación consiste en el tránsito del estado del pecado al estado de gracia; es decir: es la recta ordenación al fin último divino.

i) Todo pecado desordena al ser humano de su fin último; de tal suerte que el orden vigente sólo mediante el Cristo es posible el sacramento de bautismo y el sacramento de la penitencia.

j) El pecado original no quitó el libre arbitrio, así que conforme a su naturaleza racional, el humano adulto puede cooperar, disponiéndose y preparándose, con sus actos libre para recibir la cooperación mutua de la gracia conferida por el ser divino.

k) Recibida la gracia santificante, el ser humano está en estado de poder cumplir la ley divina.

Los adultos se tienen que preparar para la justificación. El documento de Trento dice:

> El principio de la justificación es la gracia previniente, es decir, la vocación con que son llamados, sin tener mérito alguno de su parte, de modo que los que por los pecados estaban apartados de Dios se dispongan, por medio de su gracia excitante y adyuvante, a convertirse a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia. Así toca Dios el corazón del hombre por la iluminación e inspiración, no sea algo inerte, ya que puede también rechazarla, no

[68] Por ejemplo, el don de integridad o inmunidad de la concupiscencia: compensa el dominio limitado de lo espiritual sobre la inferior y sensitiva. La justicia original son constitutivos de los dones interiores.

> con todo sin la gracia pueda moverse a la justicia ante Dios por su propia voluntad[69].

Dalmau concluye en este punto que, "Se define, por tanto, la necesaria disposición del hombre con la acción libre de conversión a la justicia; pero en ella tiene la iniciativa de la gracia y vocación gratuita de Dios, a la que libremente asiste, la recibe y con ella coopera".[70]

El concilio de Trento relacionó la fe con los sacramentos, contrario a los reformadores que la relacionaban con la experiencia religiosa. A pesar del impulso de Seripando, al redactar un libro a manera de doctrina, el texto final quedó con el toque de agustinianismo que deseaba. Había dos cuestiones que quedaban sueltas: la primera, es si la justicia es imputada o inherente a los seres humanos; por otra parte, es si el creyente debe estar seguro de su estado de gracia, en calidad de "agraciado" por la gracia divina, cuestión que había sido planteada desde la escolástica tardía y que Agustín planteaba en la *Ciudad de Dios*, argumentando que nadie sabe si está dominado por el amor divino o el amor propio; elemento clave para entender la cultura: la oración se definía para apoyar la esperanza en la misericordia divina, o para tener confianza en los méritos propios (seguramente esto definiría la división tan tajante entre la América hispano-católica que "reza para pedir" y la anglo-protestante que "reza para trabajar"). Sin embargo, el esfuerzo humano es recompensado por la gracia divina a través de los sacramentos al sostener la imperfección humana. Pero parece que es más la misericordia divina que la dignidad humana aquello que es reconocido en la justificación. Esta posición no fue aceptada por los padres del concilio; prevaleció, entonces, el esquema de la "única justicia", según la cual, el don de la justicia de Cristo y la rectitud de las obras humanas junto con la gracia son una única realidad.

Análisis doctrinal del documento

El decreto está constituido a partir de tres estados de la justificación del pecador. El primero, trata de la primera justificación (capítulos 1 al 9); el segundo, sobre el hombre justificado (capítulos 10 al 13); el tercero, sobre la recuperación de la justificación (capítulos 14 al 16).

El primer término del decreto es el aspecto objetivo y global de la salvación (capítulos 1 y 2); mientras que el segundo, es el aspecto subjetivo y personal (desde el capítulo 3). El concilio transita de la categoría de "redención" a la "justificación". Tanto para judíos como para paganos, la salvación no se limita a la liberación del pecado, sino que se amplía al don positivo de la "cualidad de hijos adoptivos"; pero no se omite la relación amistosa con ellos. Al decreto le subyace algún tipo de "gracia" de carácter divino, aunque no lo expresa abiertamente.

[69] *Cfr*. Dalmau en AAVV [1945], p. 195.
[70] *ibidem*, p. 197-198.

La presuposición en la economía de la salvación.

El presupuesto es la humanidad pecadora: Primero, todos los seres humanos están incapacitados de liberarse de la esclavitud del pecado. Se trata de la prevaricación inicial que afecta a todos los seres independientemente de su situación histórica respecto a la economía de la salvación: ni los paganos, que intentan apoyarse en la "fuerza de la naturaleza", ni los judíos que siguen la ley mosaica. Segundo: simultáneamente los seres humanos conservan la capacidad de ser liberados, porque el libre albedrío no está anulado (*minime extinctum*) [concilio de Orange y Arles], sino "atenuado en sus fuerzas e inclinado" (*attenuatum et inclinatum*). El ser humano permanece como tal; y mantiene si facultad de elegir, su libre arbitrio que lo determina; no obstante de conservar un estado de servidumbre con respecto a su creador. El ejercicio de su albedrío no es suficiente para liberarlo de su pecado, pero la persistencia, como cooperación, podría posibilitar su salvación a través de la gracia divina. En el decreto de la sexta sesión se incorpora lo que se omitió en la quinta sesión que habla del pecado. El decreto, eminentemente paulino, responde así a dos antagonistas: a la doctrina de Pelagio y a los humanistas, dentro de los que se incluye a Lutero.

Capítulo 2. La economía y el misterio de la venida de Cristo.
El segundo presupuesto es que la salvación divina es posible sólo a través de la gratuidad divina. El cumplimiento de las promesas históricas que la divinidad le ha hecho a Abraham, además de los anuncios proféticos, es que la benevolencia divina declaró y prometió el envío de su Hijo, el mesías, el Cristo.

Capítulo 3. Los que son justificados por Cristo.
El aspecto subjetivo de la justificación se centra en el anuncio de ésta a los seres humanos. Se hacen tres afirmaciones:
Primera. El Cristo murió por todos.
Segunda. La salvación debe ser alcanzada por la totalidad de los seres humanos, pero se le debe comunicar previamente en términos de su consentimiento. Es necesaria la participación humana, pero con la prioridad divina en su recepción.
Tercera. La justificación es una transferencia, a manera de herencia o de solidaridad.

Capítulo 4. Justificación del pecador. Su modo de realizarse en Estado de Gracia.
Primera. La justificación es una trasposición análoga entre la "herencia de Adán" y la "herencia de Cristo", que confiere la adopción final.
Segunda. La culminación exige el bautismo, o el deseo de recibirlo; cumpliendo con éste la dimensión eclesial, comunitaria y sacramental de la justificación.
El bautismo sólo es válido si antes fue promulgado el evangelio en el tiempo de la Iglesia; es decir, prescinde de los judíos y paganos por estar fuera en el tiempo y en el espacio de la aparición de Cristo.

La primera justificación: su preparación en los adultos.

La redacción del decreto continúa: los padres del concilio se centran en el ser humano, particularmente en las consecuencias existenciales de la justificación. La gracia divina está dispuesta a cooperar pero exige ahora la cooperación humana; motivo éste de todo el decreto. Los capítulos 5 y 6 tratan de la preparación humana para la justificación.

Capítulo 5. Necesidad para los adultos de una preparación para la justificación. Su origen.
Había dos preocupaciones que configuraron la redacción de este capítulo: la primera, excluir al semipelagianismo, para evitar el cuestionamiento sobre la prioridad de la iniciativa divina en la justificación. La segunda, frente a la pasividad humana de los protestantes, se debía afirmar la cooperación humana activa y libre. Se dividió la opinión al interior de la asamblea; por un lado, los agustinianos argumentaban que el libre arbitrio se comportaba pasivamente en la justificación, hecho que levantó suspicacias. Por otro lado, los escotistas argumentaban a favor de tomar en cuenta los méritos humanos. A pesar de esta tensión el concilio trató de llegar a acuerdos que asintieran las partes.

La primera afirmación: La "gracia previniente" es una gracia que llama y ayuda; es el principio de la justificación de los adultos y se ofrece sin mérito alguno. Es una prioridad absoluta que actúa como fundamento primero y actual de los momentos sucesivos de la justificación; en el concilio de Orange se le llamó el "comienzo de la fe" (*initium fidei*). El decreto declara este principio como suyo.

La segunda afirmación: Si la gracia tiene la iniciativa, sólo basta la cooperación de la libertad humana, por lo que no podría permanecer pasivo porque tiene frente a sí la aceptación o el rechazo. Aún para optar por éste, es necesario aquel, en la medida que necesita la libertad para rechazar.

Capítulo 6. Modo de preparación.
El decreto delinea una serie de preceptos para preparar el proceso de disposición del adulto. La descripción se basa en el temor de esperanza y el conocimiento de afecto final, que surge de la exposición de la penitencia en Tomás de Aquino. El proceso, trazado en términos de los actos de fe y esperanza, está enmarcado en la gracia previniente. Primero, la buena nueva evangélica es el acto de fe; después, el temor; luego la esperanza. Todo ello engranado de tal manera que se desee el bautismo, lo que se espera en el instante de la justificación.

La segunda justificación: su definición y sus causas.

El *devenir* cede al *momento* de la justificación: es el acto en que el pecador se convierte en un "amigo" del ser divino. Ahora el decreto se vuelve a centrar en el ser divino.
Capítulo 7: La justificación del impío y sus causas.

Desde la perspectiva de los efectos negativos, la justificación es el perdón de los pecados; mientras que desde los efectos positivos, la justificación es la santificación y la renovación del ser humano interior por la recepción de la gracia, que es voluntaria, lo mismo que los dones recibidos. Pero, para la tradición católica, son efectos simultáneos: el que no sea imputable un pecado es simultáneamente la posibilidad de santificación del ser humano.

El decreto trata de poner de relieve todos los aspectos para explicitar que el ser divino es el autor de la justificación; para lograrlo, el concilio propone "ontologizar" la justificación en términos de la realización histórica, de la explicación de la causa meritoria e instrumental a las obras de Cristo y los sacramentos de la fe, como el bautismo. La causa material sería el ser humano, que no se menciona, porque se da prioridad "ontológica" a la justificación. El texto menciona las causas de la justificación: la "final", referida a la gloria divina y de Cristo; la "eficiente", referida sólo al ser divino; la "meritoria", referida sólo a Cristo; la "instrumental", referida al sacramento del bautismo; y, la "formal", referida a la justicia divina.

La primera es la "causa final" porque es la que tiene prioridad antes y después de la justificación; además la asociación entre lo divino y lo humano, si bien simultáneo, supone que son constitutivamente la misma finalidad. En realidad, el Cristo se encuentra entre lo divino y lo humano. La cuestión de la "causa formal" es central en el texto; nos merece una consideración de carácter metafísico. Toda causa actúa según su propia forma y es percibida mediante su efecto, desde el que se puede advertir su causa. En el concilio se pone mucho cuidado en dar el sentido adecuado a las frases; es decir, la justicia divina es la esencia de la justificación; debido a que coopera tanto hasta que su acto de justicia se llegue a identificar con nuestro propio acto de justicia. La justicia es divina pero está en nosotros de alguna manera particular; al grado de la diversificación desmedida.

Para evitar las ambigüedades debemos seguir a Agustín, porque una justicia es la hace justo al ser divino; y, otra, es la que nos hace justos a los seres humanos. Es una distinción metodológica, porque en realidad no hay dos, sino una sola justicia divina. La distinción radica en el Cristo que se encuentra entre lo divino y lo humano. La razón es muy sencilla: la fe sin obras es una fe ociosa, ciega, muerta. La justificación es el momento de identidad de lo divino y lo humano; es el momento en que la fe se hace viva. La preparación para la justificación era ya un efecto de la gracia, pero ésta permanecía exterior al pecador en el proceso de conversión; después de la justificación, la trilogía, fe esperanza y caridad, completan el proceso en el que completan, llenando,

al justificado mediante una comunicación íntima con la mediación que es representada por el mesías. La justificación tendría que manifestarse en el ser humano como obras de caridad y de obediencia a los mandamientos. El ser divino pone la iniciativa de la justificación, pero en términos de las obras humanas que la culminan. Para Dalmau, el capítulo 7 define la justificación y determina las causas. En efecto, la justificación no solo consiste en la remisión de los pecados, también en:

> santificación y renovación del hombre interior por la voluntaria recepción de la gracia y los dones, con lo que el hombre se hace justo, y de enemigo amigo, para ser heredero conforme a la esperanza de la vida eterna. Causas de la justificación son: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso que gratuitamente nos lava y santifica con el sello y la unción del prometido espíritu santo, que es arras de nuestra herencia; meritoria, su queridísimo Hijo nuestro Señor Jesucristo, quien siendo nosotros enemigos, por el extremado amor con que nos amó, nos mereció la gracia de la justificación y satisfizo por nosotros a Dios Padre con su santísima pasión en el madero de la Cruz; la instrumental, el sacramento del Bautismo, sacramento de la fe, sin la cual nadie jamás ha logrado la justificación. Por fin la única causa formal de la justificación es la justicia de Dios, no aquella por la que Él es justo, sino aquella por la que nos hace justos; es decir, con la que agraciados nos renovamos en el espíritu de nuestra mente, y no sólo somos reputados y llamados justos, mas lo somos en verdad, recibiendo en nosotros cada uno su justicia, según la medida que el Espíritu Santo divide a cada uno según le place, y según la disposición y cooperación propia[71].

Capítulo 8. Cómo aprender que el pecador es justificado por la fe y gratuitamente.

En el concilio la cuestión de la fe es central para el debate sobre lo debía ser la doctrina cristiana; se retoma a Pablo de Tarso según el cual, el ser humano es justificado por la fe, entendiendo por ello que la fe es el comienzo de su salvación, pero también su fundamento en la permanencia. No se trata de una virtud aislada y sin ninguna referencia a la realidad social; se trata de un "acto de fe" según la cual se traduce en obras constitutivas de esa misma fe. La fe no es una obra posterior a la justificación, sino un don divino a través el cual el ser humano se salva. Pero frente a estas afirmaciones, el concilio tiene que establecer parámetros más certeros, porque tiene dos binomios: el primero, el de fe-caridad; y, el segundo, el de fe-obras. Este segundo es aceptado en términos paulinos y aún por los protestantes; mientras que el primero había seguido la tradición católica, pero había que distinguir entre la fe, como inicio de la justificación y como justificación realizada en la caridad. Es importante esta terminología en la medida que la Reforma se basó en la temática de los *Romanos*.

[71] *ibídem*, p. 198-199.

Capítulo 9. Contra la vana confianza de los herejes.
No cabe duda que esta capítulo es uno de los más polémicos en la medida que se mete de lleno a las debates con los luteranos. Si la justificación es un hecho subjetivo, cualquiera podría decir que está justificado, cayendo en un relativismo extremo, profundamente individualista, que parece no tener criterios para dar por hecho la justificación misma. Con el fin de evitar este subjetivismo extremo, los teólogos del concilio hacen una primera afirmación que trata sobre la incertidumbre de la fe, porque nadie podría estar plenamente cierto de que está justificado. Pero, a su vez, nadie podría afirmar que su propia certeza subjetiva sea necesaria para la justificación. La certeza en todo caso, debe estar en términos de una vivencia humilde y con esperanza. El luteranismo se centra en la subjetividad de la fe, que viene posiblemente de un antagonismo que le permitió criticar a la Iglesia Católica. Esto supondría también una minimización de los sacramentos y una separación cada vez más tajante entre el creyente y la Iglesia en su totalidad.

La vida del hombre justificado.

Capítulo 10. El incremento de la gracia recibida.
La articulación que se genera entre el ser divino y el ser humano, cambian de manera sustantiva cada uno desde su perspectiva. Desde el divino, hay un incremento; desde el humano, la exigencia de un progreso. El concilio escribe una sola cita bíblica que parece señalando este punto como central, "Ven como por la obras alcanza el hombre la salvación y no sólo por la fe". Las obras no son previas, ni apoyan a la justificación; sino que una vez justificada la vida de alguien, las obras contribuyen con la gracia al progreso de una justicia que las exige y que también las hace posibles. El don de la justicia debe disponer la cooperación en el justificado y permitir un proceso en la salvación. El don de la justificación "crece" en la medida en que las obras humanas también se incrementan, porque la justificación coexiste con toda la vida del justificado.

Capítulo 11. La observancia de los mandamientos. Su necesidad y su posibilidad.
Este capítulo se centra en tres afirmaciones: la primera, trata la posibilidad de seguir los mandamientos. Es el tema de posibilidad no del todo desarrollo, ni explícito, en las ciencias sociales y humanidades. Esto nos recuerda que Kant advertía hacer solo lo posible, porque lo imposible no puede ser bueno. De manera análoga, Agustín menciona que el ser divino dispone para invitar al ser humano a hacer obras posibles. La observancia de los mandamientos es posible sin omitir la posibilidad de cometer actos pecaminosos. El segundo, señala que si sólo la fe es el único criterio para sentirse justificado, no se siguen las exigencias de la Iglesia. El tercero, señala como error que en toda obra buena el justo peca al menos venialmente.

Capítulo 12 y 13. Predestinación y el don de la perseverancia.
No hay certeza subjetiva sobre estos dos puntos. Si todos los seres humanos son capaces de pecar, a pesar de encontrarse en el estado de justificación, no habría posibilidad de

declararse "elegido"; toda vez que ese asunto le concierne al ser divino. Nadie, por tanto, tendría la certeza absoluta de ser "elegido" con la seguridad de la perseverancia final. Se dice, que la actitud auténtica del cristiano debe ser la que afirme la esperanza, guarde los mandamientos con humildad.

La recuperación de la justificación.

Capítulo 14. Los que han caído y su recuperación.
Una persona puede perder la justificación si peca, pero puede recuperarse. Ya no habrá un segundo bautismo, pero si de una segunda penitencia, incluida en el proceso de sacramento.

Capítulo 15. Todo pecado mortal hace perder la gracia, pero la fe.
Este capítulo trata de plantearse la misma cuestión que el capítulo 7, pero ahora es necesario pensar que la fe no se pierde, aún si no hay obras que la rustiquen. Es decir, si alguien está "muerto" en la justicia y la gracia, puede seguir teniendo fe. La visión contraria es la de Lutero porque en ésta es inseparable la fe de la caridad.

Capítulo 16. El fruto de la justificación: el mérito de las buenas obras. Su naturaleza.
El mérito es la presencia divina en aquello realizado por los humanos. Es, por tanto, el fruto normal de una actividad emprendida por la gracia. Hay mérito porque lo divino está en lo humano. El mérito sería un aspecto histórico de la presencia del divino. El término "recompensa" y "mérito" no se contraponen como en el caso luterano. El concilio aclara que el esfuerzo de los justos merece la "vida eterna". La justicia realizada por los creyentes es divina, en tanto contenida en las actividades de éstos, pero también es humana, en tanto la lleva a su realización. El mérito humano está en términos de los dones divinos.

Con esto se concluye el decreto de la justificación en el concilio de Trento. Se trata de un consenso alcanzado al calor de los debates teológicos que vienen desde el siglo XVI.

1.3. Trento y el tridentismo

La culminación

El concilio de Trento marca una culminación de los debates teológicos frente a la gran escisión luterana y la expansión conquistadora de la Europa Occidental. Si la cristiandad había pedido a gritos un concilio, Trento debía estabilizar las tensiones que se habían generado dentro y fuera de la Iglesia; sin embargo, al alcanzar esta definición, también quedaba rota la Iglesia: la disidencia era irreconciliable, los luteranos serían los herejes

por definición. En 1553, Seripando escribió su tratado *Sobre la libertad cristiana*, como respuesta *postmortem* a Lutero; no obstante de mantenerse entre éste y Agustín. Lo importante es que dejó abierta la posibilidad de un género literario que tendría mucho eco para la Iglesia Católica. La configuración de las obras teológicas cambiaría radicalmente para convertirse en armas de la fe. Tal fue el caso de la polémica *De Auxiliis*, donde Molina está en el centro del debate. Pero también Bayo intentaría otra interpretación de San Agustín y por su parte, el movimiento espiritual de Port Royal llevaría al *Augustinus* de Jansenio a la culminación de la teología controversista.

La teología en la Reforma

El cambio de época al que aludimos, hace referencia a los teólogos académicos, más que a los personajes de más alto nivel eclesiástico y político. Es un descentramiento de los cambios que se vienen dando en la cultura europea. La teología tuvo que afrontar a su manera, los grandes cambios en todos los aspectos de la vida cotidiana.

Con Lutero se cierra el dominio absoluto de la Iglesia Católica y se abre la posibilidad de cambios innovadores en todos los órdenes de la vida cotidiana del europeo occidental. La innovación teológica que supone el intento de estabilizar la fe y la razón se convierte rápidamente en la transformación de la Iglesia.

Baste mencionar que la Iglesia se encontraba dentro de una red bastante compleja de eventos de los que dependía su existencia: la Reforma, el Concilio de Trento, la guerra de religiones, la amenaza de los turcos y el desarrollo de la acción misionera en América. El inicio fue la publicación de las 95 tesis de Lutero; el fin es cuando se firma la paz de Westfalia, que termina con la guerra de los treinta años y abre paso a la secularización del mundo de la vida.

La Reforma sólo es consecuencia del desgaste del orden medieval que tuvo la necesidad de innovar; el humanismo formó la unidad política, espiritual y religiosa de la *respublica christiana*, pero construir sobre ella una estructura antropológica sólida que consolidara el orden cotidiano fue imposible. La Reforma estaba advertida desde el cisma de Occidente. Los argumentos habían sido debatidos en los concilios de Basilea, Costanza y Florencia. Las capitulaciones pontificias tuvieron como centro del debate las reformas necesarias para sobre vivir. Aunque el concilio Lateranense V (1512-1517) se ocupó de la Reforma, no pudo resolver la gravedad del asunto. Al interior se dieron movimientos de renovación de las órdenes franciscana y agustina; y la creación de la Compañía de Jesús. Los privilegios de la Iglesia eran costosos e inútiles, mientras que el bajo clero vivían con el mínimo para llevar a cabo sus labores además de reclamar mayores privilegios y libertades. La *respublica christiana* se basaba ideológicamente en la autoridad de Aristóteles en la filosofía, en la de los doctores de la Iglesia (Agustín, Tomás, Escoto, Occam) en teología, en la de Tolomeo en astronomía, y en la del papa y

el emperador en lo político. La autoridad tradicional no bastaba para crear un nuevo orden espiritual y civil.

Uno de los mayores puntos de encuentro entre los historiadores es el carácter nacionalista de la reforma alemana de la Iglesia. En efecto, los principios del pueblo vieron en Lutero a un excelente portavoz de las reivindicaciones de la Iglesia con el Imperio. Por demás documentada, la corrupción y monopolio del clero, centralización de toda actividad cotidiana; eran éstas razones para pensar en cambiar la ilegitimidad.

La ilegitimidad de la Iglesia había alcanzado su mayor desarrollo en la corrupción, el monopolio y la centralización del clero católico; se volvió insostenible que un grupo de religiosos pudieran controlar toda actividad de la vida cotidiana de los miembros que componen una nación. Lutero se convirtió el portavoz del movimiento revolucionario en el ámbito teológico primero y, después, de la Reforma. Hubo dos circunstancias que permitieron el triunfo de las razones que los impulsaron: el sistema de obligaciones y privilegios y el encuentro político entre los alemanes y el imperio.

A mediados del siglo XV, las extorsiones eran imposibles de contener. Bajo el pretexto de indulgencias, tasas, impuestos, contribuciones, casos reservados, y frente a los privilegios de toda la jerarquía eclesial contrastaban de una manera ominosa. Dice Aldama:

> Las innovaciones de Lutero no fueron ataques aislados contra el dogma católico. Fueron más bien una completa revolución de la Soteriología, centro y médula de la revelación cristiana. Por ello precisamente las definiciones conciliares de Trento habían de ser por fuerza una renovación de la Teología. No era sólo el problema de la justificación el que quedaba puesto en nueva luz. Era la gracia santificante y eran las virtudes, la fe, sobre todo; eran el mérito y las fuerzas y debilidades de la naturaleza caída; eran el pecado original y la concupiscencia; era la noción exacta del sacramento y su causalidad estricta; eran la transustanciación y el carácter judicial y el sacramento de la penitencia; eran el temor y el amor, la atrición y la contrición; eran el sacrificio de la Cruz y el sacrificio del Altar; eran las indulgencias y el purgatorio, y la Tradición y la Escritura.[72]

Por otra parte, ya en siglo XVI el aporte decisivo fue el mensaje dirigido a la "nobleza cristiana de la nación alemana", cuyos representantes vieron con buenos ojos a la cabeza del movimiento que representaba Lutero. Hacia 1521, el Papa Alejandro declara que había estallado la revuelta; de tal suerte que cuando Carlos V condena la herejía de Lutero, lo político y lo teológico quedan unidos en una convivencia de difícil discernimiento.

Los escritos que Lutero clava en la puerta de Wittenberg en 1517 marcan el inicio de toda una época que podemos verle fin hasta 1648, año en que firma la paz de Westfalia.

[72] Aldama, "La teología post-Tridentina", en AAVV [1945], p. 226.

Bien visto se trata también del nacimiento de la secularización; ya que se propone la separación de los bienes temporales de la Iglesia y que pronto se convertiría en una cuestión más bien cultural. Si bien se puede llamar el fin del humanismo en este primer suceso que además marca el inicio de la Reforma, también es porque la teología ya no puede dar respuesta a las inquietudes y justificaciones que se plantea desde tiempos muy anteriores a las revueltas luteranas; surge entonces una teología más confesional que especulativa y más polémica que sistemática. Dice Mondin:

> Con Lutero todo el mundo teológico cambia de aspecto. Ahora la teología deviene un campo de batalla y los escritos de los teólogos son armas apreciadas y decisivas para la victoria de la propia Iglesia. […] Así la teología ya no era un profundizar serena y pacíficamente sobre la verdad revelada en todo su vastísimo horizonte, sino un argumentar polémico a aquellos puntos sobre los que nació la escisión de la Iglesia evangélica y de la Iglesia católica[73].

Parece una vuelta hacia los primeros tiempos de la Iglesia en los que tenía que lidiar con los hebreos y paganos y tomaba a las Santas Escrituras como fuente primaria y exclusiva para defenderse de sus adversarios. Lo que había cambiado es que ahora tenía a los propios cristianos como adversarios. Se trataba de probar la equivocación de los otros y la verdad de los propios.

Trento, como acontecimiento

Se puede hablar del hecho eclesial que representa el concilio tridentino, como una reunión que solo compete a sus miembros; sin embargo, las consecuencias que dejó, quizá sin proponérselo, es más importante y está relacionado con varios factores en la cultura europea de su momento. Una cosa en el 'concilio de Trento' y otra, el 'tridentinismo', si cabe la expresión; el concilio es un acontecimiento de la Iglesia, pero el tridentinismo es un acontecimiento teológico, pero que no se limita a ello: es cultural. Dice Vilanova:

> La euforia teológica de los primeros maestros de Salamanca tiende a eclipsarse ante la obra de Bellarmino, intento controversístico de presentar formas acabadas de presentar una eclesiología no explicitada por Trento. Se va imponiendo una concepción defensiva de la doctrina a causa de una presión social que favoreció un juridicismo que fue creciendo hasta el control absoluto por la Inquisición. […]; incluso en el terreno político no faltan gestos muy expresivos: la deposición de Isabel de Inglaterra por el Papa (1570), la condena de Sixto V de la teoría del 'poder indirecto', elaborada por Bellarmino, por ser demasiado limitada, el entredicho contra Venecia, lanzado por Paulo V (1606)[74].

[73] Mondin, B., [1996], p. 136.
[74] Vilanova [1989], p. 562.

El acontecimiento quedó marcado profundamente por su interpretación variada pero también antagónica, como las versiones de Serpi y Pallavicino. Su contexto lo vuelve muy rico, en el sentido de haberse desenvuelto dentro de la polémica del protestantismo, las guerras dentro del catolicismo, la expansión geográfica; particularmente este último hecho, descuidado por el tridentino cuando es contemporáneo de las guerras de conquista y colonización de América. Vilanova dice que el tridentino se distingue justo por esta insensibilidad. No cabe duda, por otra parte, que fue un acontecimiento tomista, aunque tuviera presencia el agustinismo, el nominalismo, el escotismo, el humanismo; y junto con ello, los españoles de la Escuela de Salamanca llevaron la batuta a pesar de la presencia italiana. Las escuelas pusieron a sus mejores académicos: los dominicos con Cano Soto, Catarino, Carranza, los agustinos con Seripando, los jesuitas con Salmerón, Laínez, Canisio. El objeto de estudio se dividía en cuatro: Escritura y Tradición, pecado original, justificación y eucaristía. En todos estos temas, la actitud emergente no era para afirmar la fe católica sino para condenar con anatemas al protestantismo; de tal manera, que hay una muy clara jerarquía de enunciados para expresar lo que era condenable, o lo que se debía seguir.

El tridentismo es más una respuesta del magisterio contra el luteranismo que una afirmación desde dentro del catolicismo: es una respuesta que habla en términos de su propia verdad contra el 'error luterano'. Su esfuerzo va encaminado a señalar los errores en la enseñanza de los reformadores y descuidó las cuestiones que se planteaban las distintas perspectivas y versiones dentro del catolicismo; de manera que sus cánones son la columna vertebral del concilio. Se trataba de acabar con la incertidumbre doctrinal para que los pregoneros de la fe católica romana tuvieran las mejores herramientas contra lo que se desviaban hacia el luteranismo. En el concilio se invitó a los reformadores pero ni llegaron, ni los católicos se abrieron a nuevas reformas externas. Si un primer límite había sido esta especie de frontera que supusieron dentro del catolicismo, otro no menos importante fue, suponer que no debía pasar de ser un concilio 'mediterráneo', en el sentido de que quizá no se dieron cuenta que era imposible regresar al orbe medieval, dadas los nexos ya sólidamente establecidos entre Europa y otros continentes. En otras palabras, no estuvieron a la altura de las circunstancias, porque era su oportunidad de ampliar los horizontes hasta los confines de la conciencia europea. Había claramente una obsesión responder a la reforma luterana, hecho con el que se descuidó todos los demás temas advertidos quizá desde el cisma entre occidente y oriente. Vilanova da una clave:

> Hubo de ser el posconcilio el que se abriera a la misma problemática eclesiológica que los padres no habían afrontado. Y es que radicalmente la cuestión planteada por Lutero era una problemática religiosa personal: una angustia religiosa que, sólo en un segundo tiempo, iría acompañada de críticas a la Iglesia. Esta observación es indispensable para comprender el significado del concilio de Trento[75].

[75] *ibidem*, p. 580.

Es posconcilio es parte de aquella distinción entre el acontecimiento 'Trento' y el 'tridentismo': su recepción se limitó a la rigidez de sus normas, no a la apertura de la tradición. Desde entonces, se asumieron varias posiciones morales y el laxismo y la casuística surgieron con mayor fuerza. Los jesuitas nacieron al calor de los seminarios que venían a homogenizar las enseñanzas del concilio, y se concebían como bastiones del catolicismo más rígido pero, en el caso jesuita, relativizado por la casuística.

Para crear un medio efectivo contra la Reforma, en 1552 Ignacio de Loyola encomendó al padre Jayo que reuniese un grupo de jóvenes católicos alemanes para formar un seminario llamado Colegio Germánico[76]. Se hallaba vinculado académicamente al Colegio Romano; y no fue sino hasta 1563, que el Concilio de Trento ordenó que cada diócesis debía contar con un seminario para contrarrestar al protestantismo. El Germánico, fundado por el mismo Ignacio con apoyo del cardenal Morone, tuvo gran influencia hasta el siglo XVII, en las guerras de religión. Pero no fue el único; iniciaría toda una expansión de colegios de este mismo tipo por parte de la Compañía. La llamada "misión de Inglaterra" la establecieron los padres Persons y Campion alrededor de 1579, perseguidos y ejecutados por ser considerados rebeldes políticos, junto con muchos otros que comenzaron a proliferar por el norte de Europa. La *Pax Hispanica*, si bien resultó favorable a España, no florecieron los Colegios del Exilio Católico, como se había planeado en la estrategia de la monarquía, llegando en los casos más extremos a la conspiración contra el parlamento inglés. Lo que empezó en la clandestinidad devino hostil; pero a pesar de ello, Inglaterra se consideró como territorio de misión consolidándose con la llegada de un vicario apostólico, Richard Smith, hacia 1623.

Se trataba de contar con una sola formación espiritual e intelectual. Pero la exigencia de los nuevos tiempos era mayor que sólo instituir seminarios con estas características, debían advertir que se debía profundizar en un diálogo más comprometido y menos provinciano, para la mayoría de las órdenes que seguían atadas al medievo. No era el caso de los jesuitas que justo habían roto el cerco del clero para abrirse camino hacia el mundo.

La cuestión de la predicación tiene un sentido muy amplio en teología; de hecho, la teología es la parte reflexiva de la predicación, porque no se trata sólo de estudiar la Palabra revelada sino de orientarla en términos de la comprensión. El decreto promulgado en Trento respecto a la predicación solo recordaba a los obispos y párrocos la obligación personal de predicar y ya con el sesgo contrarreformista. Pero aquí mismo encontró su aspecto más negativo porque dejó de ser el impulso evangelizador que tenía antes para convertirse en la denuncia de los errores y herejías. Hacia el siglo XVII la oratoria, como medio de predicación, se había convertido en más forma que contenido, en el sentido de haberse vaciado de las enseñanzas mínimas para convertirse en una

[76] En realidad, en sus primeros momentos funcionó como residencia estudiantil, iniciando con 24 alumnos que tomaban clase en el Colegio Romano; *Vid*. O'Malley [1993], p. 234.

oratoria muy elaborada hasta el límite de suscitar el fervor momentáneo. A pesar de ello, se le debe a Trento que haya instituido el sermón como parte de la pastoral.

El sermón es un discurso que en el plano oral es eminentemente efímero, pero en el plano escrito, adquiere una trascendencia condenada a la perdurabilidad. Por otro lado, está destinado a sacralizar los tiempos de la Iglesia, lo mismo en un acontecimiento del clero, que como arma religiosa contra los reformadores. Pero dado su contexto en la época que nos ocupa, existía como medio para emanciparse desde dentro de la Iglesia, afuera de ella con los luteranos; pero también en tiempo de expansión mundial de la Europa que debía nombrar el mundo para hacerse de él: es el ministerio de la palabra. El sermón supone al predicador con cualidades propias que debe reunir, si bien próximas a la teatralidad, lejana en sus límites. El Concilio de Trento señalaba que los obispos tenían la obligación de predicar en determinados días en su iglesia, además tendría bajo su cuidado a un sacerdote diocesano para la misma tarea. De ahí la importancia de los seminarios cuyo contenido educativo se fue gestando lentamente hasta el impulso decidido de los jesuitas. El privilegio lo tenían los seminarios regulares, pero Trento recomendó también los seculares, posiblemente porque era una buena fuente de ingresos; sin embargo, los jesuitas evitaron verlo como avaricia, quitando los lugares donde los feligreses depositaban diezmos y limosnas. Además, implementaron un programa bien estructurado donde debía de cuidar desde la apariencia física hasta el don de la palabra, presentándola como una imagen ideal, a manera de articulación de lo que se dice y se hace; de ahí la importancia de tener una vida de conversión ejemplar, como en el caso de Francisco de Borja. La preparación para el sermón incluía su desarrollo, contenidos, contextos, estructura. Si el fin del sermón era la disuasión, para lograrlo se formó una especie de "preceptiva de la predicación" que buscaba encontrar un modo ideal dentro de los jesuitas, que debía incluir, doctrina, erudición, agudeza, ingenio y estilo propio. Aunque fue cuestionado este modo ideal, las opiniones mostraban ciertas cosas en común como la disuasión con métodos sencillos en el medio rural, y más elaborados en medios más académicos. Tal parece que la búsqueda del modo ideal, llevó a un sector de los jesuitas a la "barroquización" del sermón con fines pedagógicos a tal grado que fue duramente criticado. El barroco permitió tanto la invención, como salida al rígido marco retórico de los clásicos, como el exceso, en tanto elemento de activismo en el público pasivo. Los predicadores jesuitas estaban en todos los eventos religiosos, pero también comerciales y sociales; algunos llegaron a emplearse entre mercaderes de indias.

En cuanto a la confesión, Trento dio cuenta que era absolutamente indispensable contar con Catecismos, para clarificar los conceptos contrarreformistas. Se realizó una división de tareas donde participaban de varios lugares de Europa y se trataba de que cada destinatario contara con uno adecuado al perfil del párroco. La gran tarea no se terminó al final del concilio sino hasta tres años después, en 1566, cuando Pío V promulgó el *Catecismo romano* y desplazó a la *Doctrina Cristiana* que se había usada para lo mismo; pero los nuevos documentos estaban muy mejorados en sus temas y formas, además de haber sido redactados en lenguas nacionales. Pero no fue un monopolio:

Bellarmino publicó la *Doctrina cristiana breve* en 1597 y al año siguiente, la *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* con un formato novedoso para la época, misma que alcanzó 351 ediciones y 58 traducciones a lenguas y dialectos hablados tanto en Europa como en América.

Es ampliamente conocida la centralidad que la Iglesia Católica ofrece a la confesión de pecados; podríamos decir que es una práctica propia de ella, sin comparación entre el cristianismo. El elemento fundamental del proceso de confesionalización es el sacramento de la penitencia. Después de cometido el pecado, mediante el arrepentimiento, la penitencia busca la recuperación de la gracia divina. Era un triángulo de perdón: confesor, penitente y confesionario. De la confesión frente a la comunidad, se empezó a reorganizar hacia un diálogo entre confesor, que tenía toda la autoridad, y penitente. Esta relación desigual se hizo más compleja cuando se implementaron los manuales escritos en lengua romance, llamados confesionarios. El sacerdote se instruía para administrar la absolución y el penitente se formaba para recibir adecuadamente el perdón. Antes de Trento no había una práctica habitual de confesiones; una vez que se puso en marcha regularmente la confesión, los erasmistas y los reformadores criticaron duramente los defectos que aparecían del aprendizaje común. La confesión resultó un arma contrarreformista sustituyendo a la Inquisición por el ámbito de lo íntimo, aunque sobrevalorando el papel del confesor, en tanto agente de consolación de las ideas morales. La nueva espiritualidad después de Trento se ganó a partir del entrenamiento cada vez más sofisticado para otorgar los beneficios de las devociones. Todo este proceso de relaciones encontró la posibilidad de abusos de parte de los confesores por lo que se tuvo que prevenir con una serie de preceptos que se formularon en la marcha. Los jesuitas vieron en la confesión una oportunidad para hacer prioritario el ministerio, en tanto incluyera la conversión tan deseada en el contexto de la Reforma, recibiendo de Roma un lugar importante en la Penitenciaría Apostólica.

La esfera de lo íntimo siempre ha sido una cuestión muy delicada; en el contexto de la confesión de pecados, el jesuita podía acompañar la vida espiritual de un cristiano de dos maneras diferentes: con el sacramento convencional, y con la "dirección espiritual" que se trataba de dar un proceso más prolongado, practicado fuera del confesionario con una tendencia muy fuerte de la confesión a la consejería de los asuntos más divergentes. Los extremos de los pecados debían tratarse con privilegios y exenciones de acuerdo más a la persona que a sus pecados. Si bien la preparación de un confesor era rigurosa no estaba exenta de errores, que habían sido expuestos por los reformistas, y para los cuales había un manual, el *Directorium* de Juan de Polanco, que en 1554 la Compañía puso en circulación para llenar todos huecos posibles; además, el confesor debía de llenar un perfil adecuado al trabajo que se le encomendaba, porque no esperaba que resolviese los casos sencillos, sino los más complicados. En otras palabras, se requería de grandes moralistas que tuvieran una formación sólida en casos de conciencia, como la que esperaban en las Casas Profesas institucionalizadas en 1566 para tal efecto. Nadal esperaba del confesor la tríada de roles: padre-juez-médico, para la amabilidad, la exigencia y la sanación. No cabe duda que era un trabajo que requería de paciencia y

sabiduría amplias para lograr su cometido. Su eficacia los hizo acreedores a la fama que aprovechaban a través de todos los medios propagandísticos a su alcance que, a su vez, redituaba en un nutrido público que podría ser benefactor o miembros del mismo instituto.

Ignacio de Loyola puso en práctica la "confesión general" que era el elemento de conversión más profundo en la confesión habitual, porque se trataba de una revisión constante de vida, en continuo discernimiento entre el bien y el mal, no por una cuestión exclusivamente moral, sino eminentemente epistemológica: era una revisión para conocerse mejor y tomar la mejor decisión entre las múltiples opciones, como estaba establecido en los Ejercicios Espirituales, que incluían, además, un examen particular de conciencia. En este contexto surgió otro problema: la absolución fácil y rápida. Entre más fácil la absolución, más fácil el pecado. Idea que estableció todo un debate teológico desde el siglo XVI, y para lo cual los personajes confrontados utilizaron sus mejores armas intelectuales, como lo vemos con el caso de Molina que nos ocupa.

La controversia entre la atrición y contrición fue una de estas cuestiones donde intervinieron grandes teólogos como Francisco Suárez. Gabriel Vázquez aseguraba que la gracia que recibía el pecador en el sacramento era el tránsito de la atrición a la contrición; es decir: del dolor imperfecto al perfecto del pecado, como lo establecía Suárez. En otras palabras: del miedo de la condenación al auténtico arrepentimiento.

1.4. Las asambleas eclesiales americanas después de Trento

Previo a la celebración postridentina en América, se convocó a una Junta Magna en 1568 para deliberar sobre la reorganización de la vida eclesiástica americana, debido a la exigencia sobre los cambios de la actitud evangelizadora de la corona española. Los hugonotes habían surgido sin previsión alguna en Brasil y Florida; en Perú, había un pleito entre conquistadores y encomenderos; en Nueva España seguían vigentes las Leyes Nuevas de 1542 de donde había surgido la conspiración de los encomenderos. Por otra parte, el Vaticano quería más presencia en América para lo que creó el antecedente de la *Congregación de Propaganda Fide*. La cuestión del patronato regio era central para la Junta porque el vaticano quería mayor influencia para la cual, quería un nuncio y un patriarcado, pero después de discusiones, ambos proyectos no prosperaron. Hacia 1555 la situación era algo complicada debido a que no existía una única política para orientar las acciones evangélicas; por otra parte, tampoco existía un orden mínimo en la Iglesia Novohispana.

> El primer concilio, inaugurado en junio de 1555, tuvo, pues, el propósito central de dar cuerpo a lo que desde las bulas de 1546 era apenas una virtualidad jurídica. Se trataba de ordenar, reformar, poner "mejor recaudo", lo que implicaba también disciplinar al clero. No se trató, como suele decirse, de aplicar en México las

> disposiciones de Trento, pues el concilio general se hallaba aún en curso y sus decretos no se publicaron hasta 1563. Tampoco pretendían los obispos de la provincia mexicana acordar definiciones doctrinales, pues ésas sólo corresponden a un concilio general. […] El tiempo de los experimentos y de los proyectos generosos había pasado. Llegaba la hora del orden y la disciplina, así en la tierra como en el cielo.[77]

Las disposiciones de la Junta era varias de la cuales mencionaremos algunas. Aumento de obispos en los territorios de la corona mediante una reorganización de las diócesis, los prelados debían de tener experiencia en este continente, los concilios provinciales debían establecerse cada dos años y los sínodos cada uno, en los concilios debían revisar las cuestiones sacramentales, los jesuitas lograron la licencia para transitar hacia Nueva España y Perú, se anima al poder civil para crear escuelas a todos los niveles, se exhorta a evitar la suntuosidad en los templos y liturgia, se debían cobran los diezmos a todos, incluyendo a los indios; recomendó un mejor trato con ellos además de su 'reducción'.

> En la junta se debatieron todos los problemas que entonces agitaban toda la vida política y social de la Nueva España: la encomienda, el sistema de congregaciones, la guerra contra los infieles el pago del diezmo por parte de los indígenas, su derecho a recibir el sacramento de la eucaristía, el respeto al asilo en las iglesias, la creación de nuevas diócesis y la modificación de sus límites por autoridad real. Además, se formuló la petición para la creación del tribula de la inquisición en Nueva España y, respecto a la pastoral y enseñanza religiosa de los indígenas, se ordenó la redacción de dos doctrinas cristianas. En esta junta más que en ninguna otra, la Corona dio voz a la jerarquía ordinaria respecto a los asuntos sustanciales para el gobierno espiritual y temporal de la Colonia[78].

Muy importante, la Junta determinó la implantación de la Inquisición en México, Lima, Santa fe de Bogotá y Santo Domingo; pero para los indios existía otra institución llamada Provisorato de Indios. De mención especial, es el desagrado manifestado por la Junta de que los religiosos se involucren en temas políticas, so pretexto del maltrato a los indios.

El concilio de Trento fue elevado a calidad de 'leyes del reino' por Felipe II después de la bula de confirmación *Benedictus Deus*, en 26 de enero de 1564, por parte de Pablo IV. El carácter ecuménico del Concilio de Trento reflejó de inmediato la convocatoria para celebrar concilios provinciales en América; para lo cual el Patrono de la Iglesia

[77] González G., E.; "La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México"; en Martínez López-Cano, M. y Cervantes Bello, F. [2005], *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*; México: UNAM-BUAP; p. 103-104.

[78] Pérez Puente, L.; González González, E.; y, Aguirre Salvador, R. "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo" en Martínez López-Cano, M. y Cervantes Bello, F. [2005], *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*; México: UNAM-BUAP.

americana dispuso que los dos grandes virreinatos empezaran a organizar el II Concilio Mexicano y el II Concilio Limense.

II Concilio Provincial Mexicano (1565)

En el II concilio Mexicano se da seguimiento al primero, ratificando los decreto de 1555 e incorporando los breves pontificios, pero a su vez poniéndole mayor énfasis en la cuestión del indio. Alonso de Montúfar presidió el II Concilio Provincial Mexicano en 1565.

Destaca el hecho de que el primer acto fue el juramento de aceptar los decretos tridentinos, para lo cual, las nuevas prescripciones sobre el matrimonio no fueron refrendadas. Esto entra en contradicción, al menos en parte, debido a que manifestaron la preocupación de que los indios se ausentaban mucho de su casa, dejando sola a la familia; de tal manera que se pretendió moderar el pago de tributos excesivos. Además, no deja de haber suspicacias de volver a la idolatría.

De ahí que haya una nueva particularidad; a saber, la que trata el tema de la prescripción de la confesión a los indios. Se habla de los pecados y de tener a la mano las *sumas* necesarias para la confesión. Recomendó a los clérigos de abstenerse a tener tratos comerciales y la simonía quedó condenada en el caso de los sacramentos; se hizo explícito la urgencia de la necesidad de aprender idiomas vernáculos, de no hacerlo podrían perder el cargo pastoral.

> El segundo concilio quedó compuesto por veintiocho estatutos particulares, siete breves papales y las constituciones ordenadas en 1555, exceptuando algunas disposiciones que fueron expresamente reformadas por el Concilio de Trento. […] Por su parte, entre las breves papales que se sumaron a la nueva legislación de la Iglesia mexicana, tres fueron a favor de los indígenas. El primero para recibir las bendiciones nupciales durante todo el año; el segundo para poder tomar los sacramentos y asistir a los oficios divinos en tiempo de cualquier entre dicho, aunque fuere apostólico, y el tercero para gozar de todo jubileo o indulgencia plenaria con sólo un acto de contrición de sus pecados y el propósito de confesarse[79].

Debido a la importancia comercial que empezaba a tener el virreinato se prohibieron los tratos implicados en la usura. Se integraron los breves apostólicos de Pío IV, mediante el rey, donde se prescribe que los indios tienen posibilidad de recibir bendiciones, se les otorga la dispense en cuanto a la dieta de acuerdo a las circunstancias.

[79] *ídem.*

II Concilio Limense (1567-1568)

Jerónimo de Loaysa convocó el II Concilio Limense que se celebró desde marzo de 1567 hasta enero de 1568. En este tiempo se discutieron 132 constituciones para españoles y 122 para indios. Suramérica es la región americana con mayor población indígena, para lo que dedica una sección muy especial a las misiones. Se reunieron 6 de las nuevas diócesis, tres obispos, cuatro procuradores y cuatro provinciales de las órdenes que residían en el subcontinente: dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios. Las disposiciones se dividen en dos: aquellas que tratan lo dogmático y lo disciplinar; y, aquellas que tratan las misiones. Es de notar que se llama a una convivencia pacífica entre los conquistadores, de la parte de Pizarro y de la parte de Almagro, pugnas derivadas de las luchas civiles entre españoles, criollos e indios. Se refleja a su vez, la preocupación por mejorar las condiciones de los indios. Para lograr este último punto, se dispuso que sancionar el hecho de que el encomendero escoja al obispo que quiera para cuidar de los indios que estén a su disposición. Por otra parte, se decretó que el párroco debía viajar a todo su territorio cada dos meses; además, se instituyó la inscripción de los nombres de los indios en el libro o registro parroquial. El distintivo americano del segundo Concilio Provincial Limense trata la cuestión del indio de manera peculiar, quizá en mayor medida que el mexicano. La confirmación debía administrarse a los indios bautizados; en la confesión, los padres debían utilizar la lengua vernácula con el fin de no usar intérprete. Cuando un indio 'debidamente formado' tenía la voluntad de acercarse al sacramento, la Eucaristía no debía negarse. Se consideraba ilegítimo un matrimonio entre hermanos; sólo estaban permitidos en segundo grado.

Sínodo de Quito (1570)

Pedro de la Peña convocó y organizó al primer sínodo en Quito en 1570; antes había sido catedrático en la Universidad de México entre 1533 y 1562. Se reunieron 55 personas en total, para discutir cuestiones referentes a la Catedral quiteña y las prebendas, sobre los curas tanto aquellos que atienden a los españoles como a los que atienden a los indios; y, sobre las doctrinas de los indios. Trata los temas referentes a la situación de los indios de las diócesis, estudiando las condiciones en las que se encontraban y las soluciones posibles; todo ello, con el fin de incorporarlos a la observancia de la doctrina cristiana incluyendo a todos, lo mismo a los que no había sido conquistados, los que ya lo estaban y los que de hecho ya eran tributarios. Pedro de la Peña parecía un evangelizador de avanzada, quizá por su experiencia y la de otros en Nueva España, porque sus métodos eran algo innovadores: mandó a que hubiesen tablas escritas en castellano afuera de las iglesias para los indios supieran las principales oraciones; los sacerdotes debían tener asistencia de catequistas indios para comunicarse mejor en lenguas vernáculas; se considera la fundación de más parroquias y mejor comunicadas debido a las dispersión entre los indios. El bautismo entre los indios adultos podían administrase sin problema; si no estaba del todo instruido, podía

continuar posteriormente con la instrucción debida. Se les confirma, se les restringe cuando hay abusos de ser bautizados reiteradamente. Se promueve la confesión anual. Se les reconoce el matrimonio aun después de tener varias concubinas, siempre y cuando se case con una y sola una. Se da extremaunción sin restricciones.

Sínodo de Manila (1582)

El mundo asiático representó para el mundo europeo en expansión, un mundo sino novedoso, poco conocido, y por lo mismo menos fácil de penetrar, debido a las circunstancias más peculiares del momento histórico local y de las previas circunstancias que ya conocían de este extremo del mundo. Si bien este sínodo está inspirado en los concilios novohispanos, Manila tiene sus propias particularidades con respecto a las otras partes del orbe católico. Fue convocado por el primer obispo Domingo de Salazar y su propósito era orientar la conciencia de los españoles establecidos en las islas. El primer problema que salta a la vista es la disociación entre los confesores y los seglares en la cuestión de la penitencia y la confesión. Unos y otros se atacaban por no poderse entender en los términos restrictivos y rigurosos que imponía la doctrina. El sínodo fue organizado por los agustinos Diego de Herrera y Martín de Rada y por el jesuita Alonso Sánchez. Se estableció que si la justicia no podía ser establecida de inmediato, por lo menos fueran más laxos los que asistían y regulaban las normas morales de la Iglesia. Los dos grandes bloques temáticos que se trataron eran relativos a los interlocutores que encontraron a su llegada y el otro, las formas en que debían dirigirse con ellos. Claramente, hay una diferencia notable en la colonización de las Filipinas por parte de los conquistadores españoles. En ambos casos, se trata de plantearse la cuestión de la evangelización en términos de la justificación.

Acontecimientos previos al III concilio

Antes del tercer concilio limense, la *Instrucción* y *Avisos* de Loaysa tuvieron cierta influencia en la Junta Magna de 1568. El virrey Toledo había recorrido todo el virreinato desde 1570 hasta 1575, con el fin de reorganizar el virreinato, dado el interés del rey Felipe II; para lo cual dedicó años de prolongados viajes en la dilatada región suramericana. Posterior al debate sobre la legitimidad de la conquista, Toledo había querido solucionar el problema que quedó planteado desde la Junta Magna según el cual, si los españoles habían derrocado a los últimos incas ilegítimos, querría decir que no sólo no habían agraviado a los incas, sino que, bien gobernados por ellos, les estaban devolviendo la libertad. La *Instrucción* trataba de dar respuesta a este planteamiento que ya no se discutía en Nueva España; y, con las *Ordenanzas*, también de su autoría, trataba de dar respuesta a la legitimidad de gobernar con títulos justos. La reorganización a nivel administrativo, económico y social que se pretendía, tuvo como resultado las reducciones de indios, la creación de la mita minera, la tasación general de indios y mayor presencia de la Corona española en términos del Estado colonial. La

evangelización quedaba otra vez con las buenas intenciones que caracterizó la práctica de la mayoría de los evangelistas.

En 1573, se designó a Juan de Plaza como visitador de las misiones jesuitas en el Perú. En 1567, se instalaron las primeras misiones; las segundas, en 1569; las terceras, en 1571 que incluye a José de Acosta; la cuarta en 1574. En ese mismo año empezaba una quinta a la que se incorporó, para darle el seguimiento encomendado y que arribó a Lima en mayor de 1575. No obstante la tarea que se le había pedido, le asaltaba una serie de dudas acerca de los justos títulos de la conquista; los jesuitas habían sido los últimos en llegar a América y se habla mucho acerca de ellos contemplaron la colonización como una empresa ya naturalizada y aceptada por el grueso de la población, a tal grado que estaba resuelta la cuestión de la justicia de la conquista. Sin embargo, el jesuita Juan de Plaza había atrasado su viaje por unas 'dudas de conciencia' que tenían relación con la conquista. Sus compañeros y el provincial, Everardo Mercuriano, le había expresado que su labor estaba claramente enfocada en la evangelización. El periodo de tiempo que va de los concilios primero y segundo, bajo la guía de Loaysa, hasta el tercero limense, está de lleno de acontecimientos; uno de ellos es la práctica evangelizadora del jesuita José de Acosta, quien había llegado en abril de 1572 a Lima.

Para entonces, en Nueva España se contaba con una cierta estabilidad colonial, no sin penurias sociales, pero de alguna manera se podía decir que la conquista estaba 'naturalizada'; era un hecho incuestionable que nadie debatía ya, al menos como en los primeros decenios después de la conquista. Sin embargo, en el Virreinato del Perú, había mucha inestabilidad social, que la Junta Magna de 1568 había querido apaciguar sin lograrlo. Este era el contexto al que se enfrentaba Acosta a su llegada. Cuatro después de su llegada, publicó *De procuranda indorum salute*, que fue la obra más importante de los jesuitas misioneros en aquella época; era la mejor expresión del segundo concilio limense.

> En esta obra hallamos sintetizada, además, la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el tema del universalismo de la salvación, las disputas acerca de la necesidad de la fe explícita en Cristo, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, y el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio; y todo, con gran erudición tanto patrística como escolástica[80].

A la fuerte cuestión de los principios que defendía Juan de Plaza, se le confrontaba con la laxitud, quizá resignación, de José de Acosta; situación que quizá tenía relación con el distanciamiento entre ellos. Para éste, no era prudente volver al tema de la conquista que aquél tenía como central en su práctica de visitador. A pesar de su distanciamiento con estos temas, probablemente su visión relativa con la inculturación cristiana, es

[80] Saranyana, J. I. y Alejos-Grau, C. J. "La primera recepción de Trento en América (1565-1582)" en Saranyana, J. I. (dir.) [1999] *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vol. I; Madrid: Iberoamericana, p. 155.

decir, su adaptación a las circunstancias particulares de su práctica evangelizadora, se pudo haber enfrentado a la penetración más drástica que pretendía la corona en América. En su texto menciona los tres pecados más difíciles de erradicar de parte de los españoles que se habían establecido en este continente y que impedían la práctica evangelizadora: la avaricia, la deshonestidad y la violencia. Por el contrario, se requerían tres virtudes para su cometido: la sobriedad, la renuncia y la ejemplaridad. La distancia que separaba una cosa de la otra era verdaderamente enorme y la tarea para disolverla aún mayor. De hecho, ésta situación fue una constante en la evangelización americana. De ahí, su constante referencia a los españoles e hijos de españoles, que en cuestiones de trabajo, debían ser también responsables de los acontecimientos indianos.

En la obra de Acosta, se asoman los aires de renovación histórica, de tal manera que ya se nota una conciencia de criollismo en los que apela por una academia más situada: más peruana, más americana, quizá por los logros de la academia mexicana que había dado frutos desde los comienzos de la Universidad de México.

En el quinto libro de su obra, Acosta aventura una tesis según la cual, la salvación es posible en la necesidad de conocer a Cristo. El tema de la evangelización es claramente el tema teológico de la salvación cristiana. Acosta se sitúa entre dos generaciones bien diferenciadas de la teología: está entre el antes de la concepción del tridentino y el después, en su llegada e implementación; está inaugurando una época evangelizadora cuyo dinámica exige mayor compromiso con la práctica y con la teoría. Acosta traduce la teoría salmantina a una realidad práctica americana que es innovación absoluta para la conciencia europea. Dialogo, por tanto, con la generación salmantina de Vitoria y otros dominicos, como Soto, Cano y Vega. En efecto, Vitoria distingue entre la primera salvación que llama justificación inicial; y, la segunda salvación llamada, glorificación. La primera viene mediante el bautismo y la segunda es posterior a la muerte; pero de la primera no necesita mayor creencia, porque se es un niño; sin embargo, de la segunda, la fe es condición indispensable. Soto es mucho más laxo es este parecer, mientras que Vega dice que los indios no son culpables de desconocer a Cristo; de manera que un adulto puede salvarse, mediante la justificación sin fe. En todos ellos, se coincide en que no era necesario ni el conocimiento total de las cuestiones de fe, ni se excluía a todos los adultos; es decir, bastaba con educación evangélica para lograr la salvación. Para Acosta, se necesita la 'noticia' explícita del Evangelio y su aceptación; pero no había que esperar hasta la muerte del adulto, bastaba que se le educara desde una edad intermedia para encauzarlo. El decreto del concilio tridentino entra de lleno en este debate. Para el bautismo había dos condiciones previas: la profesión de fe y el arrepentimiento de los pecados. Sin embargo, el problema era cuáles de los artículos eran los indispensables para tal efecto. Según Trento, no hace falta creer en el mediador, el cristo, sino tener méritos.

Antecedente neogranadino

Hay un par de ediciones de catecismos que marcan dos antecedentes en Nueva Granada. El pontificado de Dionisio de Sanctis en Cartagena (en 1576) estuvo marcado por la publicación del catecismo *Breve y muy sumaria instrucción… para enseñar los nuevos en la fe*. Una de las novedades de que goza es que llama 'hermanos' a los habitantes americanos, lo que identifica al europeo con el americano; algo que para la época era totalmente inusual. Esta obra es quizá resultado de la bula *Sublimis Deus* de Paulo III (1537) y de la *Instrucción pontificia sobre el modo de tratar a los indios de América*, de Pío V (1566). En ese mismo año, Luis Zapata de Cárdenas publicó también un *Catecismo* breve que también trata desde una perspectiva antropológica bien determinada, temas como la arquitectura, vestimentas de los amerindios, juegos, etc. Tal cual un documento etnográfico. Describe además, rituales idolátricos ocupando una buena parte al modo de vivir de los indios.

Desde la obra lascasiana de *De unico vocationis modo* es el inicio de una obra evangelizadora que tiene su culminación en la antropología tomasiana de los catecismos, debido a que son anteriores a la definición teológica que se gestó en Trento. En aquella obra, Las Casas habla de una evangelización pacífica que fu recogida por Julián Garcés y luego fue presentada por Minaya al papa Paulo III. La aportación neogranadina fue mediar como puente entre Nueva España y Perú.

III Concilio Limense (1582-1583)

El arzobispo Toribio de Mogrovejo convocó el Tercer Concilio Limense en 1581, como lo había acordado con el virrey Martín Enríquez de Almansa; mismo que se llevó a cabo del 15 de agosto de 1582 al 13 de octubre de 1583. Destaca la participación de quien fuera antecesor e ideólogo, el jesuita José de Acosta; además de Bartolomé de Ledesma, quien era en ese momento profesor de teología en México, como lo fue anteriormente de Lima; y, Luis López Solís, profesor de San Marcos. Hubo obispos, procuradores de Iglesia, cabildos, miembros de las órdenes de Iglesia más numerosas y significativas, y consultores teólogos, como los profesores que mencionamos.

A pesar de los problemas que se habían suscitados antes y durante el concilio, la asamblea eclesial se llevó a cabo concluyendo con los decretos que tendrían vigencia e influencia hasta finales del siglo XIX. Es una continuación de los dos anteriores, subrayando sus continuidades y rupturas; donde la *Instrucción* de Jerónimo Loaysa y los preceptos pastorales de la misión de José de Acosta, además del antecedente novogranadino, tuvieron gran influencia.

En este tercero limense, se determinó que todos los cristianos adultos supieran los principales misterios de la fe, el decálogo, los sacramentos y la oración dominical; en las escuelas de indios se fomentaría la lengua castellana, debido a que el latín era

demasiado lejano para los indios, pero las lenguas vernáculas eran muy lejanas asimismo para los españoles y se temía que hubiese una ruptura mayor culturalmente; a los confesores se les exigió el dominio de la lengua de los indios para el mejor manejo de la confesión; se legisló la administración de la eucaristía a los indios; se legisló sobre las cofradías, la celebración de las fiestas, la reforma del clero, y sobre la visita pastoral de los obispos a sus diocesanos; se dispuso de seminarios para preparar futuros sacerdotes, de acuerdo a lo establecido en el tridentino; pero la ordenación de los indios quedó prohibida, como desde el II concilio limense.

El tercer concilio es también consecuencia del tridentino; del cual obtiene la propuesta de publicar un catecismo editado para esta circunstancia provincia en particular, pero también bajo la guía pastoral tanto de Mogrovejo como de Acosta, se tradujo tanto al aymará, como al quechua, se editó a tres niveles, cartilla, doctrina breve y catecismo por sermones. En realidad esto era parte de un proyecto evangelizador mucho más ambicioso que incluía una *Doctrina Cristiana*, con los temas clásicos de cualquier otra catecismo; *Catecismo breve para los rudos y ocupados*, de corte antiluterano; y, *Catecismo mayor para los que son más capaces*, redactados en forma de cuestionario con pregunta-respuesta; además, un *Tercer Catecismo o Catecismo por sermones*, con complementos pastorales como la *Suma de la fe católica para los enfermos*, entre otras cosas. Otro documento adicional es el *Confesionario para los curas de indios*, que está compuesto por un confesionario habitual con sus preguntas clasificadas de acuerdo al lugar que se ocupa dentro de la sociedad: caciques, curacas, fiscales, alguaciles, alcaldes y confesores de indios, hechiceros; etc. Después le siguen unas disquisiciones de valía etnográfica sobre las costumbres idolátricas de los indios, tomados del segundo limense y de Polo de Ondegardo; entre otras cuestiones.

Quizá el *Tercer Catecismo* sea el más importante porque se había pensado una teología rigurosa pero clara y fácil de enseñar y de aprender en lengua que los mismos indios pudieran entender. Está dividido en 31 sermones que tratan de ser fácilmente asimilables a la experiencia india, aunque claramente los contenidos siguen siendo ajenos a los indios, como que el alma es inmortal, y hay un ser divino que es creador y remunerador, entre otros temas. Sin embargo, el *Catecismo mayor* se centra más en la condición humana que en el ser divino:

> Importa destacar dos cosas: que el *Catecismo mayor* considera necesario interrogar primeramente sobre la condición humana, antes de preguntar sobre los misterios de Dios (en línea con la tesis, clásica en el período renacentista, de que es preciso humanizar al hombre para poderlo evangelizar mejor); y que ofrece una antropología cristiana riquísima, en la que se combinan las tesis filosóficas dualistas (composición alma y cuerpo) con la doctrina teológica de que el hombre es imagen y semejanza de Dios. Nos parece que estos presupuestos, de gran calidad

> doctrinal, supusieron una fundamentación sólida y rica a la catequesis americana posterior[81].

En este conjunto de textos, se congregan las aspiraciones catequéticas del tridentino, las versiones antiluteranas y algunos los debates sobre la salvación; todo desde la novedosa perspectiva americana para la conciencia europea de ese momento. Sin embargo, se trata del primer gran intento de adaptación del concilio de Trento a la situación particular de los americanos, que para valorar en su entera dimensión es necesario ver la legislación anterior de Loaysa que trata de filtrar lo que ya se había discutido; quizá por eso se avanzó mucho con respecto a otras asambleas eclesiales; en particular, los dos concilios limenses anteriores tiene su culminación en este tercero. Dice:

> Especial relieve debe concederse a dos cuestiones que subyacen a las disposiciones pastorales del limense: una sana antropología sobrenatural, en la que la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, en línea con un tomismo bien asimilado; y una concepción benigna de las limitaciones de la naturaleza humana caída. En este marco, los sacramentos fueron presentados como auxilio para nuestra santificación, y no como un premio debido a la perfección y adquirida. […] la vida cívica o 'policía' […] fue considerada como una consecuencia de la cristianización y, al mismo tiempo, como una condición que la disponía, siempre con la ayuda de la gracia[82].

III Concilio Mexicano (1585)

La asamblea que al calor de estas discusiones americanas no podía quedarse al margen, es la que llevó a cabo Pedro Moya de Contreras. El tercer concilio mexicano depende de la legislación eclesiástica del sínodo de Guadix (1554) y de Granada (1565 y 1572), en las que se abordó el tema de la evangelización de los moriscos; además se hacen referencias del tercer concilio limense. Las instituciones eclesiásticas, encabezadas por el Vaticano, y las civiles (el Real Patronato), encabezadas por la Corona Española, defendían sus propios privilegios ignorando al otro. Esta situación parecía agravarse considerando que la política de la evangelización tuvo como uno criterio lo circunstancial de la situación en la que se encontraba cada orden religiosa. Empezó sus actividades en enero de 1585, presidido por Moya.

> De hecho, el tercer concilio, por la amplitud de los temas tratados y por su vigencia, marcó decisivamente a la Iglesia novohispana. Como se verá, el cuarto concilio no obtuvo ni la ratificación real ni la pontificia, por lo que los decretos del tercer concilio mantuvieron su vigencia hasta 1896 en la arquidiócesis de México,

[81] Saranyana, J. I. y Alejos-Grau, C. J. "La primera recepción de Trento en América (1565-1582)" en Saranyana, J. I. (dir.) [1999] *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vol. I; Madrid: Iberoamericana, p. 176.
[82] *ídem.*

> año en que se celebró el quinto concilio provincial mexicano, y hasta 1918 en algunas diócesis desgajadas de la anterior. Además del actual territorio mexicano, en 1626 se hizo extensivo a Filipinas y estuvo vigente en Guatemala aún después de independizarse de la provincia eclesiástica de México[83].

La diferencia entre México y Perú, es que en aquel no se hace diferencia entre los españoles y los indios, como sí lo hizo el limense. Destacaron los jesuitas Juan de la Plaza y Pedro de Ortigosa. Asistieron además, profesores de la Real y Pontifica Universidad de México: Pedro de Pravia, Melchor de los Reyes, Fernando de Hinojosa y Bartolomé de Ledesma, entonces obispo de Oaxaca, vínculo entre el tercer concilio limense y el mexicano.

La mayoría de los temas tratados se centran en la formación del clero, la predicación de los sacerdotes, la catequesis de los naturales, el estudio de las lenguas vernáculas, la erradicación de las idolatrías, los aspectos laborales de los indios y la guerra contra los chichimecas. De especial mención es el trato de los indios: se insiste en adoctrinar a los niños, esclavos e indios. Sólo a los indios se les enseña el catecismo en su lengua nativa; porque a los españoles, negros, mulatos y chichimecas se les enseña en español. Cabe hacer notar que debido al peligro de trabajar en las minas, a los esclavos infieles se les tenía que dar instrucción religiosa previa y sólo entraban bautizados. Tal parece que la importancia que se le da a los negros es mayor que en otros momentos: el médico Pedro López propuso la creación de una cofradía de negros para facilitar su evangelización. De parte de los indios, se insiste en la reducción en pueblos. Sin embargo, se considera la posibilidad de ordenar a negros, indios y mestizos de acuerdo a una axiología determinada. En algún momento de la celebración, se denunciaron los diversos abusos de se cometían en contra de los indios, particularmente en la cuestión del repartimiento de minas.

El tema de la conquista estaba agotado para los españoles de entonces; sin embargo, no lograron ver con claridad el problema porque la guerra de algunos grupos de indios que habían resistido a la guerra conquista seguía en pie de lucha. Es decir, las distintas rebeliones que a lo largo y ancho de los territorios conquistados brotaban era continuación de aquella gran lucha de conquista comandada por Cortés, hecho que perduraría hasta nuestros días. No obstante, las autoridades civiles preguntaron si debía hacerse la guerra a los chichimecas que se ubican cerca de lo que sería una de las minas más grandes y productivas de Nueva España: Zacatecas. Así que esta guerra en particular fue punto de debates entre teólogos y los poderes civiles. Hacia 1541, Nuño de Guzmán había intentado conquistar estas tierras, pero se enfrentó a una tierra extensísima y de gran riqueza natural, con pueblos nómadas que no habían sido sometidos ni por los aztecas, ni, hasta ese momento, por ningún español. A pesar de los

[83] Martínez L.-C.; García B.; y, García H.; "El tercer concilio provincial mexicano (1585)"; en Martínez López-Cano, M. y Cervantes Bello, F. [2005], *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*; México: UNAM-BUAP; p. 42.

esfuerzos militares y civiles de los españoles, no lograron someterlos; pero la codicia de los minerales de Zacatecas eran mayores que la supuesta paz que pretendían.

Hasta ese momento se les había considerado como 'rebeldes', lo que jurídicamente hace referencia a la distorsión de su 'estado legal'; pero lo que se llegó a plantear es que no lo eran, sino que eran asesinos; luego, había que declarar la guerra para acabar con el problema. Fue entonces, cuando se llegó a plantear la licitud de la guerra en contra de los chichimecas. Parecía ser la única solución a un problema que ya se había extendido desde los primeros años de la conquista hasta el último decenio del siglo. Y no sólo eso: no correría por el erario público sino por los particulares, toda vez de que se planteaba la posibilidad de esclavitud perpetua a los indios capturados en la guerra. El debate se llevó a cabo por medio de pareceres entre varias órdenes, secretario del concilio y el obispo de Manila. La resolución del tercer concilio mexicano fue proponer dos condiciones para que la guerra fuera lícita: la primera era saber cuáles eran causas de la violencia de los indios; segundo, la construcción de ciudades españolas.

> [Los jesuitas] eran la instrumentación viva del Concilio de Trento y por causa de su influencia la teología moral se dirigió decididamente a la práctica confesional. Junto con las funciones parroquiales, el confesionario se convirtió en el medio trascendental para mejorar la moralidad y la vida religiosa. En este sistema, el sacerdote que ejercía el ministerio de la confesión ocupó un lugar preeminente. Antes de esto, el acto de la confesión se había limitado a ciertas ocasiones determinadas, tales como la Cuaresma, las bodas y los casos de enfermedad grave. Para formar confesores competentes los casos de conciencia eran indispensables, a fin de que el ministro supiera cómo resolverlos en el confesionario. Y en efecto, en la segunda mitad del siglo XVI la expresión 'casos de conciencia' llegó a ser sinónimo de 'teología moral'. Como se dijo, estos casos fueron el medio de instrucción para que el confesor supiese aplicar los principios morales generales a las circunstancias concretas de la existencia humana[84].

1.5. La renovación de la escolástica como respuesta

El inicio del Concilio de Trento (1545) marca la pauta de la reorganización total de la Iglesia Católica; hacia su final, después de la guerra de los treinta años (1648), las instituciones religiosas y su expansión a otros continentes, ya eran lo suficientemente diferentes de la época anterior que apenas podrían reconocerse como parte de una misma unidad y continuidad histórica. Dentro de la Iglesia se viven dos momentos: la "Reforma católica", en tanto en tanto renovación positiva, y la "Contrarreforma", en tanto afirmación en términos de un adversario. Fundada en 1534, aprobada seis años después, la Compañía de Jesús influye en el papado quien organiza una iglesia militante

[84] Poole, S.; "El directorio para confesores del III Concilio", en Mayer, A.; y, Torre, E. de la (edit.) [2004], *Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España*; México: UNAM; p. 144.

para afrontar la contrarreforma, mediante la propagación de la fe a través de la predicación y la enseñanza de la doctrina cristiana. El Concilio de Trento generó una teología propia, más sólida en sus fundamentos, que debatió los siguientes dos siglos con el protestantismo formando simultáneamente lo que hoy llamamos la "modernidad". Los centros teológicos más controvertidos se encuentran en Salamanca y Roma. Después de un largo viaje académico que parte de París, pasando la germanización de la teología, sobre todo con la Reforma, en Colonia, Lipsia, Treveris, Rostock, Friburgo, Maguncia, Tubinga, Erfurt, Ingolstat, Wittemberg. Sin embargo, los debates se fueron desplazando hacia la península ibérica. Salamanca fue la más prestigiosa sede del Imperio Español, donde dominaban los dominicos y carmelitas. En Roma, se congrega una gran variedad de naciones de la cristiandad: el Colegio Romano, Germánico, Inglés, Griego, Maronita, Armenio, etc.

El nominalismo había dominado hacia el inicio del Concilio de Trento sin embargo, no era suficiente para ofrecer bases sólidas al concepto de la fe y la razón. La teología tridentina, en cambio, es continuación de la escolástica del siglo XIII, pero en su intento de renovación deviene "la segunda escolástica", definido con el carácter tomista de sus estudios. En 1567, Pío V eleva al rango de "doctor de la Iglesia" a Santo Tomás, desplazando las *Sentenze* de Pedro Lombardo por la *Summa theologiae*. El tomismo gozó de su mayor esplendor a partir de la institucionalización en la Escuela de Salamanca, propagado en parte por los dominicos y sus continuos debates con otras órdenes religiosas, entre ellas, la Compañía de Jesús, pero simultáneamente se registra el retorno de San Agustín.

Las características principales de la teología tridentina se encuentran:

a) Geográficamente, es eminentemente mediterránea e hispánica: los mayores exponentes, salvo Bellarmino, son ibéricos, como Suárez, Vitoria, Lugo, Báñez, Molina, Vázquez, etc.

b) Específicamente, es una teología escolástica, tomística.

c) Metodológicamente, retorna la "*theologia gloriae*", aún que la de Lutero. Frente al método de la "*contraria species*" del padre de la reforma; de la "*coincidentia oppositorum*" del Cusano; y de la disociación entre la fe y la razón de Occam, la teología tridentina se pronuncia por la conciliación entre la fe y la razón. Surge entonces, la necesidad de una epistemología teológica que define las controversias y polémicas donde aparecen las excesivas agresiones y las escasas especulaciones, porque se busca más a la descalificación del adversario que la edificación. Se trata de encontrar mayor certeza y seguridad de la fe que de la belleza. No sólo existe una franca lucha entre católicos y protestantes, sino entre las distintas órdenes al interior del catolicismo; entre éstos se acusan de ser protestantes. En todos los órdenes de la vida cultural existen aspectos marcadamente caricaturescos y distorsionados de personajes y situaciones que tienen relación con las grandes discusiones del momento. Para Vilanova, se trata de

"una lucha puramente política, que constituirá el preámbulo a la formación del nuevo sistema de Estado europeo, la imagen de la Iglesia que se crea en esta época está inspirada, formada y deformada en esta lucha y de todo lo que conlleva[85]."

d) Cultura: es una cultura eurocéntrica y particularmente hispanocéntrica. El temperamento hispano le da su propio matiz: solemnidad barroca, riqueza de los sentimientos. Es controvertida en tanto clausura una época pasada (a su pasado intervenido por los musulmanes, dejando de lado a los judíos, centrándose en su "catolicidad") aunque resiste a la nueva (cierra filas con el vaticano y todos sus preceptos); es hispana, en tanto su mundo cultural es el mundo de la conquista; es decir, de la expansión violenta por el globo terráqueo. La evangelización es un instrumento de "hispanización", raras veces como inculturación pacífica del mensaje cristiano.

e) Antropologismo: es una teología antropológica, que se mueve en la vía media entre el antropocentrismo excesivo del humanismo renacentista y el pesimismo antropológico del protestantismo.

f) Teologías: La recuperación de la teología especulativa de corte hispano provoca una ramificación, no del todo bien diferenciada, de acuerdo a la manera de vivir el espíritu religioso de la época tridentina: una teología mística (Juan de la Cruz y Teresa de Ávila), una teología espiritual (Francesco di Sales y De Berulle); y, una teología misionera (Las Casas, Acosta, etc.).

Después de Trento, nada quedó igual porque fue tal el impulso y los efectos de las discusiones que caló profundo en la cultura europea, tanto en el mundo católico como en su nuevo antagonista: el mundo luterano. Como conclusión, dice Aldama, que

> La noción teológica de causalidad se enriquece con elementos tan interesantes como el influjo moral y el instrumento de Dios. […]. El estudio profundo del pecado original, con su voluntariedad y su esencia proyecta una luz desconocida en todo el difícil problema del pecado. El concepto básico de sobrenatural toma contornos cada vez más definidos, como preparándose al ataque del Racionalismo. Los finos análisis del hecho psicológico de la fe divina se introducen hondamente en los secretos abismos de la conciencia humana, dando origen a la creación de la Apologética moderna. Y un derroche valiente de ingenio, puesto generosamente al servicio del dogma, parte de las definiciones tajantes de Trento para penetrar en los misterios insondables de la gracia eficaz, maravilla de acción y amor divinos, toda eficacia y todo respeto para la libertad del hombre. Vacila el pensamiento, varían las soluciones, surge la diversidad de los sistemas; pero por encima de todo, una mirada serena nos lleva a descubrir ahí la conquista mayor de la Teología post-Tridentina. En ella, en sus doctores, perdura el hálito vital del gran Concilio.[86]

[85] Vilanova. E. [1994], p. 376.
[86] Aldama en AAVV, [1945], p. 226-227.

La Devotio Moderna

La *devotio moderna* es un movimiento espiritual que a pesar de ser más próximo a la mística que a la teología, encontró en algunos teólogos de la época su mayor impulso. Hacia la segunda mitad del siglo XIV, Groote diseñó la *devotio moderna* a partir de su propia experiencia monacal; después de encerrarse en un monasterio durante largo tiempo, fundó en su país natal una comunidad mixta para poner en práctica sus meditaciones. Pronto se le sumaría Radewijns con una comunidad similar; mientras que Groote intentaba ordenarse como diácono para hacer posible el permiso de predicar que le hacía falta para pregonar sus ideas más allá de su propia localidad, pero murió al poco tiempo. Gracias a la comunidad dentro de un contexto agustiniano, el movimiento quedó abierto a su expansión al resto de Europa, sobre todo a la actual Alemania.

Hay por lo menos tres características de la *devotio moderna*: la primera, es su carácter secular: vivían entre la burguesía como 'hermanos', 'hermanas' y 'canónigos regulares'. La segunda, es la espiritualidad cristocéntrica: se trata de poner en el centro al cristo histórico, al mismo tiempo que se trata de imitar la humanidad por medio de la cual se accede a la divinidad. La tercera, es su intimismo e individualismo; es decir, se reducen al máximo los ritos exteriores para ampliar la relación entre los seres humanos y el ser divino. Para lograr su cometido, las comunidades se enfocaron en la educación tratando de organizar las escuelas de otras maneras que les permitiera dedicar más tiempo a las actividades que tenían como motivo fundamental el viejo precepto de las primeras órdenes: *Ora et labora*.

El hecho de que este movimiento de renovación escolástica no fuera proyectado por grandes teólogos, tuvo la ventaja de ser más una práctica que una teoría. Así lo expresó de Kempis que le dio forma (1380-1471) en los Países Bajos. En su famoso libro que aún se lee como un contemporáneo, *De imitatione Christi*, la idea es que no hay que especular, sino imitar la vida del mesías; de otra manera no se entiende el sentido del cristianismo. De ahí que los géneros cultivados no hayan sido los tratados y las summas, sino las cartas, diarios, sermones, opúsculos ascéticos y reglas de vida, entre otros. En efecto, la *devotio moderna* se acerca a los preceptos de la experiencia: se busca la vivencia más que la actividad intelectual, dando primacía a la fuerza afectiva por encima de la especulación. Al insistir en la virtud cotidiana, trata de acercarse a una especie de empirismo que cruza al nominalismo; y, de hecho, se empareja con éste en algunos de sus preceptos, dando como resultado una crítica frontal a la escolástica ya decadente.

La renovación de la escolástica

La escolástica estuvo estrechamente relacionado con el desarrollo de las universidades; así que no debería sorprender que los cambios significativos en la época que nos ocupa se hayan desarrollados en centros académicos. Dice:

> la renovación de la escolástica, que imprimió cuño a la época, no partió de estas universidades [la de Lovaina y la de Colonia] situadas en pleno campo de batalla de la novedad religiosa, sino de España, cuyas universidades en tiempo del Concilio de Trento hasta fines del siglo llevaban la voz cantante, lo mismo que la llevaba la España de Felipe II en la gran política[87].

La renovación partió de Vitoria, quien fue leído hasta en Alemania y Roma; de siete cátedras de teología, seis estaban dedicadas a la "especulativa", cuyo dominio era de los dominicos de San Esteban. La irrupción de los jesuitas fue decisiva en la nueva manera de hacer filosofía:

> Fonseca, apoyado sobre ese texto del Estagirita, y orientado por la Escolástica seguido de los grandes Maestros del siglo XIII, rejuvenecida en las cátedras contemporáneas de la gran dinastía dominicana de Salamanca, examinada para ir más allá de la letra y el espíritu, para más allá del detalle o conjunto, y, tal cual Santo Tomás pero en condiciones intrínsecas más favorables y para objetivos puramente filosóficos, sin compromisos infrangibles, organiza y desenvuelve con claridad, método y sentido crítico, los principios básicos de la dialéctica, de la gnoseología y de la ontología, dándonos un maravilloso ensayo de filosofía fundamental[88].

El nominalismo tuvo muy pocos representantes en el concilio de Trento. Estuvo más nutrido de franciscanos; pero los de mayor preparación para enfrentar al luteranismo fueron los dominicos. Pero ni unos ni los otros se sustrajeron al humanismo, más de la escuela agustiniana, dirigida por Seripando. La exigencia de regresar a las escrituras de manera más rígida hizo indispensable que la teología sistemática deviniera en teología positiva como disciplina independiente. Hay cuatro puntos nuevos de renovación: el primero, la conciliación entre *fides et ratio*; desentendiéndose de todo marrullería escolástica, haciendo de lado, la censura de los humanistas, *Perdunt nugis tempora*. Segundo, se sitúa entre el humanismo y la reforma luterana, como escolástica que estudia el método de la prueba teológica. Tercero, es una respuesta a la reforma; pero como teología controversial busca dar respuesta también a la expansión colonial. Cuarto, teología al servicio de la instrucción religiosa del pueblo; es práctica: los padres de la Iglesia de la época son: Canisio y Belarmino (catecismos); Juan de la Cruz (místico), Francisco de Sales (maestro de la vida espiritual) y Lorenzo de Brindis (predicador). Melchor Cano fue el fundador del método teológico por su obra *De locis theologicis*, (1563). Los lugares (*loci*) no son los "Tópicos" de Aristóteles, sino los de Rudolf Agrícola. Cano distingue diez lugares (*domicilia*) para la argumentación teológica: 1) la sagrada escritura, 2) la tradición apostólica, 3) el magisterio de la Iglesia Universal, 4) los concilios, 5) el magisterio de la Iglesia Romana, 6) el magisterio de la

[87] Jedin, H. "Resortes religiosos y contenido espiritual de la renovación católica", en Iserloh, E., Glazik, J., Jedin, H, [1972] *Manual de Historia de Iglesia*, tomo V, Barcelona: Herder, 1986; p. 731.

[88] Mauricio, D.; "Os jesuitas e a filosofía portuguesa dos séc, XVI a XVIII.; I. As origens, Pedro da Fonseca"; *Brotéria*, 21 (1935) p. 257-266.

Iglesia romana, 7) los padres de la Iglesia, 8) los escolásticos y canonistas, 9) la razón natural, 10) los filósofos y la historia. Para Lang fue el "padre de la metodología teológica".

Metafísica

En el siglo XVI, los centros universitarios hispanos también dieron un giro significativo. Los planes de estudio en la enseñanza de la filosofía se renovando los planteamientos filosóficos desde la dialéctica para encausarse en varios sentidos: primero, frente al dominio del nominalismo, se reformó la lógica; segundo, la filosofía natural adquiere mayor interés; tercero, la metafísica adquiere autonomía. La metafísica había sido, como en Aristóteles, la "filosofía primera"; sin embargo, no tenía su cátedra propia porque su enseñanza se hacía a través de la lógica y la filosofía natural y donde la teología hacía de completo para detallar algunas cuestiones en torno a la creación y la antropología de los actos humanos. Aunque en los estatutos aparece oficialmente la cátedra de metafísica desde el siglo XVI y a pesar su carácter obligatorio en las órdenes religiosas, no será impartida hasta mucho después, dependiendo de otras circunstancias. La cátedra de metafísica en el bastión de los universidades hispanas, Salamanca, aparece hasta 1789; pero en Valencia se publica en 1587 la primera *metafísica sistemática* de Europa, escrita por el dominico Diego Mas.

En franco apego a los *Comentarios* de Santo Tomás, los dominicos dedicaban tres años al estudio de la dialéctica, la filosofía natural y la metafísica, tomando a los conventos de San Esteban de Salamanca y el de San Gregorio de Valladolid. A fines del siglo XVI, se publicaron obras como *Metaphysica Disputatio de ente et eius proprietatibus trascendentibus* (1587) de Diego Mas; la *Metaphysica* (1617) de Francisco Aráujo; los *Scholastica comentaría in primam partem angelici doctoris S. Thomae* (1585-1586) de Domingo de Soto; el *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine* (1596) de Pedro Ledesma, entre otras obras.

La obra de Escoto fue retoma con aliento por los franciscanos; entre los mercedarios destacó Francisco Zumel en Salamanca, donde publicó sus *Commentaria in primam D. Thomae partem* (1587). Entre los agustinos, Diego de Zúñiga publicó *Prima pars philosophiae, qua perfecte et eleganter quator scientae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur* (1597).

En la Compañía de Jesús, se había establecido desde el inicio que los estudios filosóficos y metafísicos tuvieron como base la obra de Aristóteles. La obra cumbre de los primeros jesuitas fue la *Disputationes Metaphysicae* de Suárez pero hay antecedentes claros de que se habían hecho de un clima intelectual de gran aliento.

Cursos

La renovación de la escolástica en el siglo XVI restauró la enseñanza del tomismo frente al dominio del nominalismo y al desprestigio de la especulación filosófico-teológica de los siglos anteriores. A partir de entonces, las órdenes religiosas prepararon Cursos para la formación de sus miembros, adscritos a alguno de los padres de la Iglesia. Los mercedarios habían preparado tres volúmenes del *Cursus philosophicus iuxta miram doctrinam et scholam Angelici Doctoris D. Thomae*, (1716-1718). Los dominicos llegaron a publicar varias obras: *Collegii Sancti Thomae Complutensis in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis quaestiones* (1593), *Collegii Sancti Thomae Complutensis in universam Aristotelis Logicam Quaestiones* (1677), *Collegii Sancti Thomae Complutensis Dialecticae institutiones* (1675), *In octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones* (1692), *In tres Aristotelis libros De anima quaestiones* (1696).

Los más conocidos fueron los *Complutenses* y los *Salmanticenses*, en la línea del tomismo, de los carmelitas y los *Conimbricensis*, basado en Aristóteles y en varias líneas inclinadas al humanismo, de los jesuitas. El de los *Complutenses* carmelitas es un curso de filosofía de cuatro volúmenes: el primero, de lógica; el segundo, sobre Aristóteles; el tercero, dedicado a la psicología filosófica; y, el último, sobre metafísica. El de los Salmaticenses, es un curso de teología, también de diversos autores y está escrito desde 1631 hasta 1712.

Contemporáneo a las enseñanzas de Suárez, los *Conimbricensis* fueron redactados por un grupo de jesuitas desde 1555, en el Colegio de Artes de la Universidad de Coimbra. Quizá sea el curso de mayor lectura en Europa. El *Cursus philosophius conimbricensis* fue la base para reorganizar los estudios que estuvieron a cargo de Manuel de Goes, Cosme de Magallanes, Baltázar Álvarez y Sebastián de Couto, bajo la dirección de Pedro da Fonseca, entonces superior de la Compañía de Jesús en Portugal. Se trata de ocho volúmenes redactados desde 1591 hasta 1606 y publicados en distintos lugares, como Lyon, Coimbra y Lisboa y en los que abarca toda la obra de Aristóteles. Aunque la moral y la metafísica quedan relegadas, el curso se dedica a la exposición y comentarios de la física, psicología y lógica de Aristóteles. Desde 1555, el Colegio de Artes anexado a la Corporación de la Universidad de Coimbra se convirtió en uno de los principales centro intelectuales de la renovación la escolástica confiada a los jesuitas. Una de las mayores novedades que presenta el *Cursus* era su síntesis pedagógica entre el método de París, la didáctica del humanismo y la tradición greco-medieval. Estaba escrito con un riguroso análisis filológico y hermenéutico directo de las fuentes, con comentarios marginales en términos de las cuestiones a discutir en su momento. Surgían entonces, las *quaestiones* según la norma de la disputación escolástica; al final, las conclusiones. Se aclaraban las posiciones históricas y las doctrinas. Las citas ponen de relieve la lectura de autores contemporáneos y de los hechos de la expansión colonial de los navegantes, exploradores y conquistadores. Otro rasgo innovador trata de los rasgos metodológicos es la integración de la *disputatio* con la *lectio*; esto es, la anexión de

comentarios sobre las lecturas, tanto del alumno como del maestro, para no descuidar la problematización que alentaba el espíritu de renovación en el saber filosófico.
La idea del curso del Colegio de Coimbra ("Commentarii Collegii Conimbricensis") surge de las exigencias de la misma enseñanza al buscarse un grupo de libros para adecuar el texto a la práctica pedagógica. Aquaviva había delegado la responsabilidad de formar este curso a Fonseca para el "Colégio das Artes". Toda la obra de Aristóteles estaba contenida en este curso. Dice Mauricio:

> Repositorio esencial del saber acumulado en todos los comentarios aristotélicos que, hasta entonces, se tenían escrito; reflejo fiel de los resultados positivos cosechados por toda la ciencia profana del tiempo pero sus relaciones con la filosofía –sus propias datos de las navegaciones portuguesas no le son extraños- sobresalen de toda producción congénere del tiempo no pero así por la penetrante indagación del pensamiento del estagirita sino por el desprendimiento de la sistemática peripatética, lo que se comprueba por una mucho más larga comprensión de los problemas filosóficos y su encadenamiento, y por la preocupación manifiesta de una interpretación más completa del panorama trascendente de la vida humana[89].

En Portugal ninguna obra influyó tanto como los Conimbricensis.

> La filosofía escolástica conimbricense constituyó un útil instrumento de contacto mental con un mundo oriental, en conferencias y discusiones públicos o particulares con los círculos más autorizados del mundo pagano: bramanes en la India; bonzos y letrados en el Japón y en la China[90].

Suárez y la modernidad temprana

Ferrater parte de que existe la "filosofía moderna", al menos en la medida en que los exponentes más conocidos representan sistemas que históricamente están bien determinados en un periodo histórico. Sin embargo, esta "modernidad" se desarrolló junto a la Contra-Reforma como movimiento religioso dentro de la Iglesia Católica, por lo cual deberían de enmarcarse estos eventos como coimplicándose, no como separados, porque muchos de los miembros involucrados responden a los dos movimientos intelectuales dentro de un mismo evento histórico, en una misma región. Si no es posible entender estos dos movimiento intelectuales dentro de un mismo marco, no sería posible entender la influencia de uno y otro en los lugares donde se desarrollaron de manera más decisiva: las universidades donde se desarrolló con más fuerza el protestantismo fueron también las que más absorbieron las enseñanzas de los humanistas luso-hispanos, particularmente, la región de Holanda, Alemania y Bohemia. Este paralelismo local (si por ello entiendo aunque sea provisionalmente, España y

[89] Mauricio, D.; "Os jesuitas e a filosofía portuguesa dos séc, XVI a XVIII.; II. Os Conimbricenses. Suarez. Molina"; *Brotéria* 21 (1935) p. 310-329.
[90] *ídem.*

Alemania) y cultural (entidades políticas o reinos en pugna) se desarrollaron hacia el establecimiento de una metafísica autónoma, más allá de meros comentarios de los clásicos, filosofía retórica y especulativa. Ferrater[91] concluye:

> los llamados filósofos de la Contra-Reforma, y especialmente aquellos que trabajaron más activamente en estos campos –los filósofos jesuitas- son en cierta medida filósofos 'modernos', […] porque trataron de dar un respuesta a los mismos problemas establecidos por los filósofos modernos.

De hecho, el escolasticismo –particularmente jesuítico- es parte constitutiva del "espíritu moderno". La relación de la escolástica con algunos de los pensadores más significativos del siglo XVII está relativamente bien documentada; al menos hasta Kant podemos encontrar un lenguaje cercano a esta tendencia intelectual. Es decir, los tres siglos que siguieron a la expansión definitiva de Europa estuvieron enmarcados por un pensamiento de carácter más bien escolástico que en su constante renovación, devino lo que después conocimos como modernidad en un sentido más maduro.

Ferrater va más allá: si el Concilio de Trento fue una cuestión de fe, ésta sólo fue el "cuerpo" que alimentó el pensamiento filosófico de esta época. En efecto, se trataba de que independientemente de tener o no tener fe, la demostración racional de la fe se hiciera con argumentos cada vez más sofisticados; debido a que la razón tiene un nuevo carácter, ya no como un sistema de exposición, sino como un método de demostración.

Este resurgimiento de razonamiento teológico devino metafísica; de tal manera que Suárez se convirtió en el primero de este periodo en construir una metafísica consistente con el cambio de época. La escolástica, por tanto, resultó un puente que trataba de conciliar el pasado con el futuro de una Europa que se expandía geográficamente desde islas cercanas al continente africano hasta las costas asiáticas, atravesando América. Si la metafísica suareciana es el punto focal, la tradición hispano-lusitana permaneció mucho tiempo enraizada a la academia europea. Le siguió una recepción e interpretación no sólo dentro de Europa, sino a los lugares que se iban incorporando a la empresa conquistadora. Para Ferrater, hay cinco generaciones de teólogos antes que Suárez, cuyo trabajo intelectual coronó la metafísica suareciana como la cúspide de un movimiento que es eminentemente hispano y lusitano.

Pero no sólo las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez porque consciente de que la historia de la filosofía no es la biografía intelectual de los más conocidos personajes, pone en consideración la obra *Institutiones dialecticae* de Fonseca y los *Commentarii Colegii Conimbricensis*; la última, obra colectiva de varios jesuitas de la Universidad de Coimbra; además, Pedro Hurtado de Mendoza, Francisco de Oviedo y Rodrigo de Arriaga; todos ellos profesores de fama internacional por todo Europa. Ferrater piensa que como profesor en Praga, Arriaga fue lo suficientemente influyente que su *Cursus*

[91] Ferrater Mora, J.; "Suárez and the Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), p. 528-547.

philosophicum (1632) fue el vínculo que mantuvo la filosofía suarista y la escuela de Leibniz-Wolff, que influyera notoriamente en Kant. En Leyden, Franco Burgerdijk y Andreas Heerebord, el primero profesor del segundo, mantuvieron como "filosofía oficial" la tradición que partía de Fonseca y llegaba hasta Suárez, con obras publicadas en la segunda mitad del siglo XVI, pero que fueron influyentes hasta la expulsión de tierras americanas y supresión de la Compañía; es decir, más de dos siglos de crear élites culturales.

Las generaciones de intelectuales.

La primera generación está representado por Francisco Vitoria (1473-1546); la segunda por Domingo de Soto (1494-1560), Alonso de Castro (1495-1558), Pedro de Oña (m. 1626), y Melchor Cano ((1509-1560); la tercera, Pedro da Fonseca (1526-1599), Domingo Báñez (1528-1604), Francisco Toledo (1533-1596), Benito Pereiro (1535-1610), Diego de Zúñiga (1536-1600), Luis de Molina (1535-1600), Francisco Zumel (1540-1607); la cuarta, Francisco Suárez (1548-1617), Gabriel Vázquez (1549-1604) y Gregorio Valencia (1549-1603); la quinta, Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651), Rodrigo de Arriaga (1592-1667), Francisco Oviedo (1602-1651) y Juan Caramuel de Lobkowitz (1606-1682).

Bien visto, la lista abarca los primeros cien años desde la conquista europea a territorios americanos hasta prácticamente los tratados de Descartes. En todo caso, Ferrater desmenuza de manera más pormenorizada el mismo periodo de tiempo. Aún más: Eschenweiler ordena aproximadamente de la misma manera tres grupos para estudiar el barroco escolástico español, pensando que hay un vínculo común de formación, desarrollo y madurez. Quizá podríamos advertir el término acuñado más recientemente como de "tradición científica", o tradición intelectual. Para Ferrater, esta atmósfera intelectual tuvo como culminación a Suárez, pero partiendo del hecho de que mientras Molina, Vitoria o Báñez estaban planteándose las preguntas fundamentales, Suárez las respondió; a saber, la pregunta por un principio ontológico desde el cual se pudiera desplegar todo lo demás. Al enfrentar el pasado, los intelectuales tuvieron que saber que se trataba de un "ser" que requería de un cierto método de estudio. Ese fue el mérito de Suárez. En ese sentido, fue más importante generar y plantear preguntas que contestarlas.

Coincide en sus puntos esenciales con la que hace Dussel, quien coloca sólo tres pensadores: Las Casas, Vitoria y Suárez. Cada uno de éstos con tratamientos muy distintos. Además, mientras los dos primeros tenían como punto central de sus reflexiones al indio americano, el último no lo tomó en consideración.

La mayoría de los lectores de este periodo histórico, coinciden en que los jesuitas aportaron una profunda transformación de la práctica política y social; pero también, no

hay que descuidarlo, una transformación, necesaria desde tiempo antes, de la teoría más fundamental que movía a la Europa cristiana y occidental; según Abellán:

> En tal sentido, comprobamos cómo la aportación de la Compañía de Jesús introdujo un acento de modernidad en el ambiente renacentista y cómo gran parte de la temática de aquellos pensadores va a pasar a la Filosofía moderna, inspirándola en medida notable con sus puntos de vista: el primado de la conciencia, el acento puesto en la razón, el origen democrático del Poder, la exaltación de la libertad. Sobre este último punto hemos visto crearse un auténtico estado de opinión, no sólo por la altura de los debates sobre el tema, sino porque se originó un ambiente donde ya aparecían claramente diferenciadas las dos posturas más representativas de lo que se llamará la polémica de auxiliis divinae gratiae: por un lado, el tomismo ortodoxo de los dominicos; por otro, el molinismo de los jesuitas, que adquiere carácter embrionario en Pedro de Fonseca, al enunciar por primera vez la doctrina de la 'ciencia media'[92].

La Compañía de Jesús no es un bloque homogéneo ni es sinónimo de lucidez, compromiso, o justicia; pero en esta primera etapa de historia, claramente, como organización, se distinguió en su apertura intelectual en lo general y esta fue la condición necesaria para que algunos de sus miembros destacaran significativamente sobre otros intelectuales; fueron algunos, no todos desde luego, los que lograron destacar de esta manera tan decisiva, como Molina. Dice Cuevillas:

> Molina, con respecto a la noción misma de derecho, rompió con la tradición tomista y dio pie para que otros fundamentaran en su concepto el sistema jurídico individualista y voluntarista del liberalismo del siglo XIX y, a veces, materialista del presente. Las concepciones ideológicas nacen como aludes. Pero en esto, como en el resto de los aportes de su pensamiento, es indudable que el Padre Molina vivió plena e intensamente su hora histórica con absoluta buena fe: la Historia – bajo permisión de la Divina Providencia- daba a luz la Modernidad[93].

La historia personal de Molina, dentro de la historia de la Compañía, a su vez, dentro de la historia de una Europa que se expandía hasta los confines insospechados para ellos mismo; fue parte de una historia común que arrojaba sus primeros frutos teóricos en este contexto que acabamos de describir.

---

[92] Abellán, J. L.; "La polémica 'De Auxiliis': Domingo Báñez y Luis de Molina"; en *Historia Crítica del pensamiento español 2* (1979) 591-605.

[93] Cuevillas, F. A.; "Luis de Molina: el creador de la idea del derecho con facultad"; *Revista de estudios políticos 51* (1954) p. 103-116.

CAPÍTULO 2

EL DIÁLOGO SOBRE EL LIBRE ARBITRIO

2.1 Las controversias y los controversistas

Las dos condenas de Baius

Baius (n.1513-m. 1589) estudia en la Universidad de Lovaina que en cuya época luchaba en contra del protestantismo. En 1544 es admitido como miembro de la facultad de artes, en una pequeña localidad de Países Bajos. Su vida más polémica la comienza después de la segunda mitad del siglo XVI, cuando discute con Hessels la manera de renovar tanto la doctrina como el método para la teología, basándose totalmente en Agustín de Hipona. Los temas coinciden con los que tratan los luteranos, pero las orientaciones cambian de acuerdo a las circunstancias mismas. Su profesor Trapper, entonces canciller de Lovaina, había sido comisionado a Trento; a su regreso, en 1552, llevó las ideas que debían seguirse dentro del catolicismo. Pero la situación había cambiado con los inquietos innovadores que habían llevado a cabo disputas públicas a favor de la libertad de arbitrio. Trapper era miembro de la Inquisición y quiso poner mayor orden a los colegios amonestándolos por medio de algunos funcionarios públicos, pero murió al poco tiempo; de manera que, reiniciaron los debates aunque más discretamente. Pero aquella primera amonestación quedó como antecedente a la primera condena en la Sorbonne, en junio de 1560, donde se censuraron 14 proposiciones relativas al libre arbitrio. Baius retoma la mitad de ellas y las defiende frente a sus seguidores y escribe unas notas explicando las razones, pero interviene entonces el cardenal Granvelle y el problema se complica más cuando, después de varias lecturas, crea un conflicto entre las universidades de París y Lovaina, al grado de que les mandó llamar a Bruselas para acallar sus propuestas.

Por ese entonces, el cardenal Commendon visitó Países Bajos para tratar el problema del restablecimiento del concilio de Trento y en sus consultas, la universidad de Lovaina dispuso enviar a dos de sus mejores teólogos, Baius y Hessels, previniendo que sin ellos volvería la calma de las polémicas. Además, iban recomendados como teólogos del rey de España. Baius acababa de editar sus primeros opúsculos: *De libero hominis arbitrio et ejus potestate*, *De justitia et justificatione*; y, *De sacrificio*. Los dos enviados asistieron a las tres últimas sesiones de Trento, donde discutieron temas un poco aparatados de aquellos que los habían condenados; así que sus detractores supusieron que no tendrían mayor problema con las condenas ya impuestas y con otros posibles. Las varias entrevistas y discusiones con otros teólogos no les hicieron cambiar

de parecer y de regreso a Lovaina, Baius siguió escribiendo y editando sus obras: *De meritus operum*, *De prima hominis justicia et virtutibus impiorum*, entre otras. Posteriormente, vuelve a publicar obras que fueron de las primeras. Tuvo dos condenadas, posteriores al tridentino: la primera fue en 1567 y la segunda en 1579.

Primera condena de Baius por Pío V

Después de las publicaciones que realizó Baius, inmediatamente empezaron las críticas. El mismo que había sido enviado al tridentino junto Trapper, Josse de Revestein, también llamado *Tiletanus*, escribió a Fray Lorenzo de Villavivencio en noviembre de 1564 para decirle que la doctrina del mérito como particularmente sospechosa. El agustino español siguió la querella al grado de censurar dos de las proposiciones; una relativa a los dones de la primera creación y la otra, a los méritos del estado de inocencia. Tan pronto vio la manera de hacer llegar las condenas a Roma y de esperar a que Pío V sustituyera a su antecesor, las proposiciones fueron condenadas a principios de 1566. Hacia octubre de 1567, el pontífice firmó la bula *Ex omnibus afflictionibus* donde se proscribieron 76 proposiciones[94]. Dice Thuillier:

> Tal es el sistema condenado, lo que es digno de señalar, veintiún años antes que el jesuita Luis [de] Molina hiciera público su libro de la *Concordia*, donde establecía el sistema que se llama molinista, sistema que él mismo ofrecía como nuevo; veinte años antes que Lessius, otro jesuita, fue censurado por las universidades de Lovaina y Douai; diecinueve años antes que el *Agustinus* de ese prelado salido por debajo de la prensa, obra que no es, propiamente hablando, más que un comentario del de Baius. La consecuencia que sale naturalmente de esos diferentes cálculos y que saltará a los ojos de todo hombre justo, aquello que no se puede decir, sin confrontar igualmente el buen sentido y la verdad, que cuando el papa y los obispos condenaron la doctrina de Baius y de Jansenius, no lo hicieron para apoyar las opiniones de Molina ni por solicitud de sus partidarios. Esta ridícula paradoja sin embargo, fue y sigue manifestándose todos los días por los defensores del janseismo.[95]

El autor escribe esto en el siglo XVIII, cuando se habían calmado aparentemente los ánimos más acalorados de las controversias sobre el libre arbitrio humano. En efecto, habían quedado atrás las controversias sobre la incorporación del libre arbitrio en las disputas teológicas y si bien no se habían acabado los diálogos apasionados, tampoco se podían imprimir textos sobre este tema. A pesar de esta restricción, lo que nos deja ver

[94] Se maneja la cifra de 76 o 79, según criterios de edición actual. Por otra parte, cabe señalar, que a este capítulo de las controversias, se les llamó, 'de la coma' (en latín: *comma pianum*) porque la coma ortográfica daba como resultado lecturas distintas de las proposiciones.
[95] Se trata de un manuscrito intitulado "Histoire de la constitution *Unigenitus Dei Filius*" escrito por Thuillier; *cfr*. la cita en Vacant, *BHTC*, col. 49, Vol. II, 2ª. parte.

la cita es que el problema seguía vivo; seguía habiendo partidarios y adversarios de los distintos sistemas en torno al libre arbitrio.

El papa Pío V pidió al cardenal Granvelle que ejecutara la bula, por medio de la trasmisión de poderes del vicario general Morillon. En noviembre de 1567, el cardenal mandó un par de cartas: la primera, con el fin de que se enterara Baius de lo que se había pensado en Roma sobre su caso; en particular hablaba de las consideraciones que tomaron en cuenta para condenar sus proposiciones; en la segunda carta, le hacía ver que había quedado aislado en la condena debido a la muerte de su amigo y colega Hessels, un año antes. Fue hasta el 29 de diciembre donde el cardenal congregó al canciller de la facultad junto con los únicos ocho doctores en teología para hacer la lectura de la bula *Ex omnibus afflictionibus*. Baius estaba presente en este acto, en el que firmó de enterado, recibido y de acatar las resoluciones pontificias.

Sin embargo, la calma como se esperaba no llegó. Hacia mayo del siguiente año, y en el entendido de que no conoció a detalle la censura, se colaron las ideas por medio del vicario general de tal suerte que Baius pudo expresar que fue malinterpretado, que le imputaron ideas que no eran suyas, que se había leído mal a Agustín de Hipona, que extrajeron ideas que no correspondían a las condenadas, entre otras cosas. Baius no quiso dejar la situación como se había quedado. Para principios de 1569, junto con una carta en la que trata de explicar la injusticia de haberlo condenado, escribió una apología que estaba destinada a Pío V; en ella, reconocía como suyas una treintena de proposiciones, mismas que tenían explícita y claramente, las referencias a las Escrituras, a los padres en general; y, en particular al africano. Pero no fue todo; volvió a escribir otra carta en los mismos términos; después, dirigió otra carta al cardenal Simonetta, hacia marzo del mismo año, dando las razones de su proceder. Morillon escribió una misiva al cardenal Granvelle persuadiéndolo de que le dijera al papa que se retractara de la condena, como lo pedían algunos franciscanos que simpatizaban con Baius. Pero la respuesta de parte del papa llegó en mayo; en ella simplemente expresa que la deliberación se había hecho rigurosamente y exigía que se mantuvieran en silencio al respecto. El cardenal Granvelle, por medio de su vicario, le hizo llegar la misiva directamente a Baius. Estaba claro que Baius debía abjurar de los errores que había cometido y recibir la absolución de las censuras a las que había recurrido. Morillo reconocía que no había una buena preparación académica para juzgar sobre este tipo de condenas; este mismo hecho se reconocería después con los la polémica *de Auxiliis*. De cualquier manera desde Roma se esperaba una retracción formal de Baius para que se le pudiera absolver. Sin la firma de Baius, el vicario mandó a Roma el acto de sumisión con algunas de las proposiciones, no con todas. Unos meses después, el provincial de los franciscanos mandó a expresar en voz alta todas las proposiciones condenadas, para que estuviera advertida toda la orden de que no podían defender; además, les dio veinticuatro horas para rechazar todos los libros y textos que tuvieron este autor.

Después de este hecho, se polarizaron las ideas mientras iban desapareciendo sus aliados, como Revestein que moriría en febrero de 1570. Conforme pasaban los días,

trataba de convencer a las audiencias de que habían sido injustas las condenas. A principios de este año, dos obispos lo comprometieron a explicar sus argumentos. El acto lo dividió en dos sesiones, 17 y 19 de abril; pero la declaración inicial, según la cual lo exculpaba de lo acontecido, fue mal visto y cuando llegó a los oídos del duque de Alba, gobernador de los Países Bajos, inmediatamente mandó a que se publicara todo la condena para que todos los profesores y teólogos suscribieran la bula de Pío V. A Morillion se le delegó recolectar las firmas, pero las obtuvo todas porque muchos se negaron. Hacia abril del siguiente año, se congregaba a todos los profesores de las facultades para hacerles firmar que las proposiciones fueran condenadas, para que se abstuvieran de enseñar las opiniones de Baius y para que todos los libros que se encontraran a los estudiantes se les fueran retirados. Lo mismo pasó con el catequismo de Hessels. Para entonces, el obispo de Leewarden, Cunerus Petri, escribió un texto donde justificaba que todas las proposiciones eran condenables. Dos jesuitas fueron más suaves con sus comentarios sobre Baius: Bellarmino había hecho una crítica sobre Baius; mientras que el profesor del colegio jesuita Devenu hablaba del asunto sin citarlo frontalmente pero tampoco sin criticarlo. Muy a pesar de la cercanía con los documentos de los jesuitas:

> Íntimamente relacionado con el supuesto tomista de que 'la gracia perfecciona la naturaleza' estuvo la comprensión de la relación entre la gracia y el 'libre arbitrio' que permite la actividad humana bajo la influencia de la gracia. En esta perspectiva, la voluntad queda herida y debilitada por el Pecado Original, pero no viciada ni destruida. La gracia, siempre el factor primario, permite que la voluntad 'coopere' con ella, ya que de manera misteriosa la responsabilidad humana juega su parte en el proceso de salvación. Esta teología es más fácil de reconciliar con el lenguaje de los Ejercicios y las Constituciones que con la perspectiva más agustiniana. El peligro en el que se podría saltar a una semi-Pelagianismo, la herejía de 'sálvate a ti mismo' con la cual los jesuitas siempre fueron acusados. De cualquier manera, la comprensión jesuita de la enseñanza tomista en este punto, los coloca en una última postura contra el janseismo, presagiado al comienzo del año 1570 por el ataque en Lovaina del joven Roberto Bellarmino contra Michel de Baius[96].

El 4 de julio de 1572, la facultad señaló las opiniones de Baius como 'sospechosas' y 'rigurosamente prohibidas'. El acto estuvo organizado por la facultad, donde a Baius se le pidió llegar a las conclusiones para suscribirlas. Pero aquí no se terminaba la historia.

Segunda condena de Baius por Gregorio XIII

Basto con una declaración posterior para que la calma relativa ganada en los meses posteriores a su condena, se volviera de nuevo un problema más para Baius. En 1575,

[96] O'Malley [1993], p. 249-250.

sostuvo que la jurisdicción de los obispos la obtenían directamente del ser divino, no del papa. Algunas otras consideraciones en este mismo tono, le condujo a defenderse de nuevo en contra de sus adversarios. El tema del papa es una clave para no descuidar el hilo conductor, porque al relativizar la autoridad del papa, relativizaba también la bula que lo había condenado; lo cual, desagradaba a sus ya de por sí adversarios de la universidad y de las monasterios cercanos. Otra polémica surgió cuando Marnix de San Aldegonde, dirigió por escrito una serie de cuestiones al canciller de Lovaina sobre la autoridad de la Iglesia en materia de fe y de la eucaristía. Baius respondió y el carteo duró hasta su muerte. Esto provocó un ataque más de un franciscano, Horantius. La situación degeneró en unas denuncias hechas en España. Se trata de nueve denuncias que hizo el cardenal Toledo, el inquisidor español, para primero llegaron mediante la academia, a las universidades de Salamanca y Alcalá, para ser introducidas posteriormente a la Inquisición. A la muerte de Pío V, los partidarios de Baius fomentaron los rumores para buscar la oportunidad de que el nuevo papa revocara la bula que lo había condenado. Y así sucedió: el rey de España, al ver que había una cierta agitación por un problema que supuestamente ya estaba en paz, solicitó a Gregorio XIII que publicara y confirmara la decisión del anterior. En enero de 1579 el papa firmó la bula *Provisionis nostrae*, que contenía a detalle todas las proposiciones de Baius condenadas por Pío V. Se le llevó y publicó de nuevo en Lovaina en marzo de 1580. En esa fecha Baius debió de aceptar cuanta condena se había y reafirmado. En ella, él mismo decía que no volvería a enseñar los supuestos errores. Sin embargo, en una tesis que defendía a finales de ese mismo año, que trataba el tema de los actos meritorios, hizo un comentario incómodo que le valió de sospechas inmediatamente. Pero fue hasta 1584 que Gregorio XIII quiso cortar de tajo el resurgimiento de las opiniones. En realidad parecía no quedar clara la condena, de tal suerte que esa pequeña ambigüedad fue manejada por los partidarios de Baius a su favor. Pero dos de sus adversarios prefirieron crear una nueva doctrina que fuera contraria a las de Baius, para que no hubiesen oscuridad en los temas, de por sí nada fáciles, ni para la época ni por los especialistas. La obra quedó remitida al profesor Jean de Lens (Lensaeus); obra que además, tuvo que ser leída y suscrita por el mismo Baius para que no volviese comentar nada sobre el asunto. Aun pasaron varios acontecimientos respecto a esta última censura, como aquellos que tienen relación con algunos jesuitas. Lessius también condenaría algunos ‘errores’ de Baius; pero después él sería condenado por la defensa de la gracia eficaz de corte agustiniano.

Algunos aspectos de la doctrina de Baius

El fundamento teórico de la doctrina de Baius es un triple estado de naturaleza en el que el ser humano se encuentra constituido: El estado de naturaleza inocente; el estado de naturaleza caído; y, el estado de naturaleza revelado por la gracia.

1. En el estado de naturaleza inocente, el ser divino le ofrece al ser humano la rectitud en el origen de su propia constitución. Consiste en la identidad entre ambos seres:

ambos tienen todas las virtudes y características, pero el humano las tiene sólo cuando ha mediado con el principio fundamental de la vida; es decir, sólo en tanto viviente. Así es posible la identificación entre los dos: voluntad y razón de alguna manera quedan imbricados desde un origen común. Pero ese primer momento es un estado supernatural, en el sentido de ser algo más allá de la naturaleza sola; en otras palabras, los dones de la justicia original no son algo gratuito de la naturaleza humana, como si algo pasara de un estado inferior a un estado superior; sino más bien: una condición natural para que el ser humana aparezca sin un mal natural; es decir: sin privación de bienes naturales. Sin las consideraciones de bondad, justicia, etc., no habría inocencia, atributo que es constitutivo de la naturaleza humana. Los méritos humanos son del mismo orden que los dones; es decir, también son supernaturales. Pero los méritos son buenos por sí mismos; en todo caso, una obra buena sería la obediencia a la ley divina.

2. En el estado de naturaleza caído, el ser humano queda configurado como un ser cuya condición natural exige como justicia interior, la sumisión de los instintos sensibles y de los movimientos corporales dejados a la voluntad; de tal forma, que la ausencia de esos dones constituyen necesariamente un mal natural. El pecado, en efecto, es un privación; pero como un acto vicioso y desordenado. Para un niño que no puede distinguir el bien del mal, el pecado lo puede ir desplazando conforme va desarrollando su capacidad de arbitrio. Baius, distingue dos tipos de libertad. La primera se entendiendo como la potencia de querer o no querer una cosa, *libertas a necessitate*. Pero la segunda, se entiende como el estar libre de toda servidumbre, *libertas a servitute*; pero la servidumbre para el alma es una necesidad involuntaria, es una situación en la que no se puede deliberar. Necesitaría suponer un acto voluntario no violento. Baius reconoce que el primer tipo de libertad es la única mencionada en las Escrituras, pero defiende ambas. La primera posibilita al ser humano de lograr todas las leyes y de no cometer pecado; en este sentido, el libre arbitrio no hace ningún acto moral, porque se limita a actos muy simples como comer, beber, etc. Es un punto de vista sumamente pesimista por su carácter reduccionista del ser humano. Para Baius es necesario distinguir ente el deber y el fin; el primero se refiere a las virtudes o a la honestidad moral; el segundo, a lo que se propone alcanzar. Pero para este autor, el fin humano se limita a la obligación (deber) de alcanzar al ser divino, como el objeto de la fe. En otras palabras, no tiene ninguna otra opción más que pecar.

3. Estado de naturaleza revelado. Pareciera que los méritos y la salvación están ya en los dones naturales previamente establecidos; de hecho tendrían que estar relacionados más en la gracia divina que en la libertad humana; sin embargo, en el estado de la caída original ya no tiene dignidad, así que lo único que le queda el deber de someterse a los designios divinos. En otras palabras, tendría la sola posibilidad de obedecer las leyes naturales (las del estado de naturaleza) como consecuencia de su fe. El libre arbitrio le sirve no para actuar a voluntad propia sino para orientar la fe en el ser divino.

Para Baius, el principio cristiano de la caridad sirve de base para los principios de justicia y justificación; si bien entre ellos hay un vínculo estrecho. La caridad es aquella

cualidad que mueve la voluntad del ser divino; fuera de la caridad, Baius no reconoce ni ley, ni buenas obras, ni moralidad. Aun así, la caridad tiene grados, desde lo más simple hasta la perfección. Por otra parte, la justicia perfecta se encuentra en el vínculo idéntico entre la ley y la caridad. La perfección sólo la conoce el mesías, pero el ser humano, la concibe en dos: la remisión de los pecados y la novedad de la vida. Sin ésta, los luteranos tendrían razón, porque dejarían todo a la gracia divina; sin embargo, Baius agrega la segunda porque consiste en la práctica de las virtudes o de la obediencia interior o exterior a la ley, suponiendo, desde luego, la libertad de arbitrio humano. Finalmente, la justificación es simplemente la continuación hacia la perfección de la justicia: es un continuo mejoramiento de la remisión de los pecados y la práctica de las virtudes. La explicación de Baius es aproximadamente como sigue: el ser divino podría realizar la conversión de los seres humanos en un solo instante, pero lo hace gradualmente; comienza por despertar al pecador para él mismo realice lo que tenga que hacer, y justamente le deja a él, que le nazca la fe; ya que la fe es el verdadero principio de justicia.

Aparentemente, el fundamento de Baius viene de una tensión entre la avaricia viciosa y la caridad meritoria; sin embargo, tratando de superar el dualismo lovainense cuerpo-alma, cuya estimación parte de la existencia de un alma (como principio de vida animal y vegetativo, sin moralidad) y espíritu, como principio de actividad moral y religiosa del ser humano. Baius, en cambio, El concepto del 'espíritu-santo' es la base de que exista una libertad moral en términos del bien y propiamente la moralidad. Así que renuncia al fundamento físico de que es la naturaleza la que se encuentra en la base de toda la antropología cristiana que supone la gracia divina y el libre arbitrio humano; es decir, este principio de vida es también el principio de la caridad. Pero traducido a términos más mundanos, el fundamento que sirve de punto de partida para Baius es la concepción optimista del estado normal de la creatura razonable; teniendo en cuenta que la otra faceta, la pesimista, es el estado de naturaleza caída. El ser humano ha estado llamado desde el comienza a la 'vida eterna', a la unión perfecta del ser divino con la moralidad que tiene como fin justo esta unión, porque es ella misma la que le ofrece el sentido.

El punto de partida de sus lecturas ha sido Agustín de Hipona, sin embargo, parece que su orientación cambió al grado que, se hizo irreconciliable con el concilio de Trento. Es el caso del tema de la justificación donde el tridentino concluye la existe de la 'gracia habitual'; mientras que Baius concluye que se trata del 'espíritu-santo'. Aún más grave para una época de afirmación católica, hay algunos otros puntos en común con Lutero, como dejar algunos momentos esenciales a la fe y a la gracia divina, no a la libertad de arbitrio humano.

La controversia de la gracia, al margen de la cátedra de controversias.

No es casual que la fundación de cátedras versadas en géneros hasta entonces inexistentes fueran creadas en colegios jesuitas. Un caso que nos ocupa por sus

particulares circunstancias es la cátedra de 'controversias' en el Colegio Romano establecida en 1561. Se trataba de crear las condiciones más favorables a una nueva situación histórica relativa al casi imposible encuentro entre el catolicismo y el luteranismo; de tal suerte que el debate generado por los antagonistas, pudiera ser pensado en los términos más acordes a la lectura de los textos clásicos. Los protestantes habían proclamado la referencia bíblica como única autoridad, dejando de lado al clero católico y en particular al pontífice. La situación de guerra teológica estimuló un debate pendiente durante los siglos anteriores y sólo se puso a prueba con la escisión de la unidad de la fe. De ambas partes se tenía una actitud que podría parecer desconcertante pero que en realidad era una polémica que había inundado a todos los aspectos de la vida cultural europea; su brusquedad se debe al fuerte apego a la tradición por parte de los católicos, aunque se admitía la insuficiencia de la Biblia como autoridad única.

La teología controversista se definía en términos de dos fines: el primero es el establecimiento de la verdadera regla de fe, donde se define la autoridad de los textos antiguos y contemporáneos con referencia a los datos históricos; pero la disputa constante y apasionada desde la visión histórica no resolvió la pugna con los protestantes, quizá en parte porque la historia empíricamente mundial cambió su configuración a partir de la expansión ibérica. Con todo ello, la controversia no generó un diálogo positivo, sino un monólogo que dejó problemas sin resolver, aún para el mismo catolicismo. El segundo fin fue el discernimiento sobre la verdadera Iglesia, donde los personajes involucrados constituyeron un tratado de Apologética, *De vera Ecclesia*, que tuvo vigencia hasta el Vaticano II. Al menos hasta la fecha de fundación de la cátedra en el colegio jesuita, ya se había llevado a cabo varias conferencias como la de Leipizg en 1519 entre Karlstadt y Lutero; el coloquio entre católicos y luteranos que se llevó acabo en tres ciudades diferentes: Hagenau, Worms y Ratisbona, de 1540 hasta 1541; el coloquio de Poissy en 1561 y de Fontainebleau en 1600. Con claros tintes políticos, donde se decidía sobre la unidad del Imperio, el príncipe se ponía como árbitro de los debates, lo que molestó a los jesuitas Canisio en 1557 y a Laínez en 1561.

En los países europeos destacaron los centros intelectuales que concentraban el conocimiento teológico del momento; eran además, los lugares educativos más prominentes y de donde emergieron los controversistas más importantes. En Alemania, Johannes Eck (m. 1543) fue muy conocido por la polémica que sostuvo con Lutero pero, además, de la vastedad de su obra, sobresale *Chrysopassus* (1514) donde habla sobre la predestinación y la gracia; Cochlaeus (m. 1552) también se le conoce como un autor de la obra más voluminoso contra Lutero; y, el jesuita Canisio (m. 1597) conocido por ser uno de los grandes contrarreformistas de primera generación en la Compañía. En el mismo tono de los anteriores, en la Universidad de Lovaina destacan Driedo (m. 1535) y Latomus (m. 1546), ambos alumnos de Erasmo y relacionados a la polémica *de Auxiliis*. Dentro del mundo inglés, se señalan al obispo de Rochester, John Fisher (m. 1535), mártir por defender la causa al pontificado romano, amigo de Thomas More; el cardenal Reginald Pole (m. 1558) fue legado pontificio en Trento; por su parte, Thomas Stapleton (m. 1598) profesor de Oxford y después de Douai y Lovaina debido a la

persecución dirigida por la reina Isabel por el hecho de sostener que la Iglesia es el punto de partida y de llegada de toda referencia doctrinal, entre otras cuestiones.

En el mundo latino también se tocan los mismos temas antiluteranos y algunos también cruzan por el tema de la polémica sobre la gracia y el libre arbitrio, pero hay novedades en el método. En Francia, destacan d'Espence (m. 1571), de Sainctes (m. 1591), Clichotovaes (m. 1543) y Merlin (m. 1541). Más importante aún un par de jesuitas que aportaron obras relativas al método controversista: los jesuitas Gontéry (m. 1616) con su *La vraie procédure pour terminer le différend en matière de religión*, de 1606; y Véron (m. 1649) con su *Méthode nouvelle, facile et solide de convaincre de nullité la religion prétendue reformée en tous points de controverse* de 1638. El tema siguió por el mundo germánico con los hermanos Walenburg quienes escribieron el *Tractatus generales de conroversiis fidei* en 1669.

En España, los dos principales controversistas son teólogos de Trento y escribieron acerca de la justificación: Alfonso Castro (m. 1558) y Andrés Vega (m.1560); éste fue citado por Molina en varias ocasiones. Por su parte, Martín Pérez de Ayala (m. 1566) fue el antecesor de la metodología de Melchor Cano y fue un gran conocedor de la problemática cuando residió en Alemania y en Países Bajos. En Italia se distingue el cardenal Seripando (m. 1563), de formación agustina pero dirigido originalmente, por Ignacio de Loyola; además, participó activamente en el concilio de Trento, a pesar de ser laico escribió sobre la autoridad de pontífice. A pesar de haber en Italia una gran tradición de controversistas, el de mayor renombre sin duda, fue Bellarmino, quien ocupara la primera cátedra de controversias en la ya recién nombrada universidad Gregoriana de Roma. Durante varios años, contestó a los problemas planteados por los luteranos de donde surgieron los tres volúmenes intitulados *Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticus* (conocido como *Controversiae*), que de 1586 a 1608 tuvo varias ediciones y su vigencia duró hasta el Vaticano II. Su propuesta era mostrar que la *vera doctrina* se encuentra en la *vera Ecclesia*, cuyos tres criterios principales son: la confesión de la única fe en Jesucristo, la comunidad sacramental y la obediencia a los legítimos pastores, centrándose en el pontífice. Estos criterios son el carácter visible de la Iglesia y es análogo al reino político, de manera que esa es su respuesta a la doctrina reformada de la 'Iglesia invisible', acentuando su estructura jerárquica sin descuidar el misticismo cristiano. Estuvo involucrado en polémicas diversas relacionadas con los muchos temas de la situación histórica: polémicas teológicas (Baius y Molina), políticas (pugna entre Venecia y Roma) y en procesos inquisitoriales (Bruno, Galileo, etc.). No cabe duda que su influencia es enorme en el ámbito de los jesuitas como Gregorio de Valencia (m. 1603), quien fuera profesor en Ingolstadt, y autor de *De rebus fidei hoc temporis controversis*. Otros que siguieron la línea de Bellarmino, fueron el francés Davy du Perron (m. 1618) y el inglés de Sales (m. 1622).

En la Universidad de San Marcos, en Lima, los encuentros y desencuentros entre el virrey Toledo y los jesuitas que recién fundaban sus centros de enseñanza superior,

daban sus frutos aunque tarde: sólo hasta 1713 se le concede a esa universidad aceptar jesuitas en sus cátedras, pero sin dotación, ni es necesario concursar, para fundar una 'cátedra de controversias' y otras de teología. La de controversias estuvieron a cargo los siguientes profesores jesuitas: José Mudarra de la Serna, Francisco de Rotalde, Pedro de Castro y Baltasar Moncada[97].

El concilio de Trento tocó el tema de la autoridad; sustituyó la autoridad proporcional entre la Escritura y la Tradición, por una conjunción: las dos instancias quedaron como igualmente respetables en materia de fe. Pero esto no quitó la ambigüedad de sus interpretaciones de tal manera que quedó como una cuestión abierta. Ambas instancias de autoridad de relativizaron pero no cabía ninguna duda de que la tradición era mucho más imprecisa que la Escritura, por lo que el magisterio recobraba un sentido particular: debía ofrecer una interpretación sin ambigüedades que la convirtiera en regla de fe. En esta época contrarreformista surge la confusión entre el magisterio y la tradición. Así que la *Ecclesia docens* se convierte en la mediadora exclusiva de la *Ecclesia discens* para ofrecer el mensaje de la salvación. Quizá esta es la razón por la que existe un debate a veces más allá de la racionalidad del diálogo en la polémica *de Auxiliis*, donde se exacerban los ánimos haciendo encajar las autoridades con los hechos reales y los argumentos sumamente elaborados, como respuesta al antagonista. La relación entre las autoridades generaba un problema de equilibrio entre ellas, al grado de parecer una propuesta utópica y ciertamente controvertida: ¿cómo se podía ser libre en lo espiritual dentro del ámbito de la autoridad? Una respuesta aproximada la puso en práctica la Compañía de Jesús, cuya laxitud fue una de la etiquetas más usadas por sus detractores, y cuyo punto culminante fue la casi extinción de la orden en el siglo XVIII. Pero si el equilibrio representaba una gran ambigüedad, los extremos eran claramente controvertidos: por un lado, la obediencia absoluta, el sometimiento y docilidad de los miembros a la autoridad papal; por otro lado, los protestantes, quienes opusieron la espiritualidad a la autoridad docente de la Iglesia. Los opuestos se complementaban: mientras los protestantes argumentaban contra la iglesia como una sociedad humana que anulaba toda libertad de espíritu, lo católicos subrayaban la importancia del magisterio y la interiorización de las creencias, recalcando que ésta no consistía en una iluminación privada, sino en una obediencia a la regla, que constituye el 'dogma'. El espíritu católico se volcó a acentuar el carácter autoritario y eclesiástico de la fe. Frente a la disolución de la unidad milenaria, se consolidó la verticalidad jerárquica.

Surge entonces un cambio brusco de formas y contenidos: el creyente podría despegarse del contenido de su fe, para dar cabida a la fidelidad a su Iglesia. Es decir, se llegó a introducir el testimonio de la Iglesia dentro del acto de fe mismo; de esta manera, la Iglesia se convertía en el motivo de asentimiento de la fe; como una fe implícita para vivir como cristiano, una fe que pasa a segundo plano mientras que el clero le ofrece el contenido de mayor relevancia. El problema, bastante pronunciado en esta época, llega hasta el siglo XXI con distintos matices. Esta subversión de los términos, dejaba claro

[97] Santos, A. [1992], p. 317.

para los católicos que el principio de actuación no podía ser la conciencia individual, porque después de Trento se apostó a la infalibilidad del magisterio para la búsqueda de la fe, tratando de dar la seguridad que había perdido con el luteranismo. El cristianismo se convertía en un agente que ofrece seguridad.

La teología postridentina de la gracia.

Para Vilanova, las controversias se centran en la capacidad del ser humano de alcanzar al ser divino, como si la aspiración humana fuese la persecución de tener algún contacto con lo divino en términos más materiales y menos espirituales. Pero en esta búsqueda humana, el catolicismo produjo dos grandes debates: por un lado, Trento se encargó ir en contra del bayanismo y el jansenismo, la primera antes y la segunda después del concilio. El segundo debate estuvo centrando en la disputa entre tomistas (en su mayoría dominicos) y molinistas (en su mayoría jesuitas). Este debate duraría varios años y daría por resultado una disputa aún mayor que llegó a Roma; sólo hasta que Paulo V dio una resolución bastante conciliadora al prohibir lo mismo para ambos bandos, se puso fin al problema.

La Reforma es la causa de los disturbios. Pero posteriormente, acabado el problema en los términos como se había llevado en la controversia *de Auxiliis*, resurgió el concepto de la 'gracia increada'; y, entonces, la cuestión pasa a manos de Lessius y Cornelius a Lapide. El primer problema más metafísico que el segundo, más teológico; el primero simplemente irresoluble, el segundo más fácil de plantear y con mayor facilidad de resolverse. El autor traza la siguiente la secuencia de eventos y personajes para plantearse la metodología más adecuada. Primero la cuestión del bayanismo; después, las disputas *de Auxiliis*; luego, la aportación de la teología positiva; en el cuarto punto, empata la cuestión de la teología con la mística; finalmente, hace un comentario sobre las contribuciones de la teología escolástica. Veamos por partes, cada una de sus perspectivas.

La tesis principal de Baius es la adopción del pesimismo de Agustín de Hipona, según la cual bajo la consigna del pecado original sin la gracia, todos los seres humanos sólo pueden hacer el mal. La corrupción de éste está definida por los tres estados: el ser humano puede ser inocente, caído y redimido; en tanto ha perdido el libre albedrío. Pero la justificación no significa la renovación total sino un cambio de conducta moral. Baius recupera a Agustín en términos de la necesidad metafísica del ser humano y no en su situación histórica, de tal suerte que transita del orden de hechos al orden de derechos; llevando la teología sobrenatural a la noción de la 'naturaleza pura'. La universidad de Lovaina en aquel entonces pertenecía a España, y lo que pasara en ella, se transformaba en un problema de la Corona Española; al grado de que las tesis de Baius fueron escuchadas por Felipe II para lo cual pidió una evaluación a las universidades de Alcalá y Salamanca. En el año 1567, el papa Pío V globalmente las teorías de Baius. A partir

de entonces, hubo mayor claridad entre la cuestión de lo 'natural' y lo 'sobrenatural'. La 'naturaleza pura', por tanto, sería una noción deducida por raciocinio a partir de la historia; sería la esencia humana sin la gracia y sin pecado. Para las disputas de Auxiliis, Vilanova sólo hace un comentario:

> En las discusiones sostenidas ambos partidos perdieron a menudo de vista lo que deseaban potenciar –la unión con el Dios vivo- y quedaron atrapados en sus elucubraciones. El provecho religioso resultante fue nulo, a causa del exceso de sistematización al nivel de la criatura y a causa del olvido del sentido de Dios. Imaginarse conocer a Dios y poder explicar su conducta es la mejor manera de perderlo; aproximarse al misterio a través de la especulación metafísica es un camino para destruirlo[98].

De aquí, Lessius y Petau desplazan en importancia la disputa entre Báñez y Molina; de manera que sustituye los varios conceptos de la gracia que se habían adoptado desde Agustín hasta las disputas *de Auxiliis*; para reemplazarlos por los de 'gracia increada' y 'gracia creada'. A final de cuentas reconoce Vilanova que parece tratarse de un 'artificio verbal'. Para el autor, quien presenta mejor los argumentos es Juan de Santo Tomás, quien establece que la presencia divina se manifiesta en el justo por medio de la gracia; y, más allá de ser una ilustración, es una analogía entre los órdenes divino y humano.

Los controversistas católicos, como respuesta.

Antes de su sesgo político, la Reforma fue un verdadero reto teológico: se trataba de una nueva interpretación del evangelio desde la perspectiva de su contenido y su método. Desde el primer momento de la propuesta luterana, la teología fue el centro del debate. Quizá no eran tan importantes los debates suscitados por los nominalistas; ahora había que responder cuestiones que la Iglesia misma había planteado mucho tiempo antes: la justificación, el pecado, la gracia, la predestinación, etc. No era sorpresivo que surgieran planteamientos nuevos a problemas viejos, como la propuesta de Molina y su 'ciencia media'. De alguna manera, se trataba de tomar el pretexto de los reformadores, como la recuperación de la identidad católica, perdida desde antaño; y si no fue intencional, por lo menos fue una circunstancia que ayudó a replantearse frente al enemigo: el reformador, claramente ambiguo debido a su calidad de 'teólogo' e 'innovador'. El público era vasto porque no se limitaba al debate dentro de las fronteras eclesiales; hubo una especie de propaganda controversista que igual publicaba libelos, que panfletos anónimos; lo mismo que tratados y sumas académicas de gran formato.

Lutero se había convertido en un héroe que alimentaba el nacionalismo y a pesar de las prohibiciones desde el pontificado, sus libros eran publicados y leídos por todos lados. Lutero supo llevar el agua a su molino, seguido de las masas quienes odiaban la

[98] Vilanova [1989], p. 633.

centralidad romana. Justo en la región germana, surge un movimiento controversístico sumamente significativo debido a la oposición que presentaba todo un pueblo, cuestión de donde surge también el concilio de Trento. Los controversistas católicos se cuentan por cientos sólo en esta región; quienes habían radicalizado sus posturas al transformar con rapidez y profundidad la cristiandad hasta los confines. Simultáneamente, el papado se declaraba el principal enemigo de Lutero.

Si hay algún personaje importante en la historia del luteranismo es Johan Eck. Originario de un pueblo ahora sueco, se educó en la actual Alemania prefiriendo la *via moderna*. Obtuvo una cátedra académica en la universidad del Ingolstandt hacia 1508. La primera obra importante de Johannes Eck (Eccius, Eckius), publicada en 1514, trataba el problema de la predestinación: *Chrysopassus praedestinationis*, cuyo tema hace referencia al crisopazio, como referencia bíblica; obra con la que ganó mala fama entre los lectores alemanes. Es hasta tres años después que publica abiertamente una obra contra Lutero; *Obelisci*, de 1517, al que Lutero le respondió con *Asterisci* de 1518. La disputa se hizo famosa por tratarse de dos teólogos de renombre. En las primeras cuatro sesiones Eck defendió la tesis según la cual, el libre arbitrio es un agente activo en la creación divina; mientras que fue rebatido con sus oponentes que aseguraban lo mismo desde la perspectiva de la gracia divina; de tal suerte que no hallaron puntos de encuentro común. Pero después de las muchas sesiones, lo único que Eck pudo lucir fue su excelente conjunto de virtudes académicas, sin convencer de lleno ni a la audiencia, ni a sus oponentes; de tal suerte que los árbitros prefirieron dar un veredicto. Sin reconocer la victoria de Eck, Lutero negó la supremacía del papa; no obstante, en la universidad de Leipzig, Eck se llenó de aplausos y de comentarios favorables, a pesar de estar en suelo protestante.

Hay por lo menos otras dos obras que se recuerdan de este disputa llevada a cabo en Leipzig de junio a julio de 1519; a saber, *Disputatio Vienne Pannoniae habita*, de 1517; y, *De primatu Petri adversus Lutherum*, de 1520. Después de publicarlas, Eck se empeñó en condenar a Lutero; de donde surge la Bulla *Exurge Domine*, de 1520, trabajada con Caracciolo y Aleandro. Hacia febrero de 1521, le pide a Carlos V que actúe en contra de Lutero, cuya respuesta fue el edicto de Worms; después lograría por intermediación de Roma que el senado de la universidad de Ingolstadt se convirtiera en tribunal de la Inquisición. Después de varios escritos más sobre los temas que nos ocupan, en 1525 publica un manual, el *Enchiridion locorum communium adversus Ludderanos*, como respuesta a al *Loci comunes* de Melantone, de 1521. La obra de Eck tiene mucha acogida editorialmente, toda vez que se llegó a publicar decenas de veces en poco tiempo. Además, llegó a publicar la biblia alemana por orden del Duque Guillermo IV, en 1537 en el dialecto del 'alto alemán', entonces hablado en la parte central y meridional. Muere cinco años después.

Por su parte, Johann Dobneck empezó su polémica con Lutero hacia 1520, ya muy entrada la discusión con Eck y cuando lograba la obtención de su primer título académico en Ferrara. Publicó más de 200 obras en aproximadamente 30 años, lo cual

habla de su pasión por la defensa de sus ideas. Debatió tanto con Lutero como con Melantone, convenció a Erasmo y Fisher comprometerse en el debate, quienes optaron por una posición más crítica. Su actividad intelectual, como lingüista, y política no se limita a la academia: es un defensor acérrimo del catolicismo. En el contexto del concilio de Trento, trató de publicar muchísimas ediciones propias y ajenas para orientarlo contra el luteranismo. Incidió en contra de Henry VIII cuando empezó a ser un peligro para la Iglesia. Puso en guardia a la ciudad de Berna contra la doctrina de Zwingli, entre otras cosas. Sólo hasta 1546 publicó *Comentaria in actis et scriptis Martini Lutheri*, donde describe la vida de Lutero y menciona la disputa que sostuvo con él. Las discusiones contemporáneas con él, se publicaron en 1521, bajo el título *Colloquium Cochlaei cum Lutero*, donde hace alusión a la predestinación, la eucaristía y la autoridad de la Biblia; pero al darse cuenta de que nada lograba con las discusiones, prefirió acordar con Melantone la dieta de Augsburg de 1530. Se dice que ninguna otra persona pudo destinar mayor cantidad de dinero y recursos a la causa católica que él.

Otro de los germanos católicos decididos a combatir a los luteranos fue Johan Fabri, quien empieza su labor eclesial desde 1514. Encargado de una parte de las redacciones de la dieta de Augsburg, se dirigió con Paolo III para sugerirle algunos temas a tratar en el próximo concilio. Primero, buscó el encuentro con los luteranos al grado de tener ciertas coincidencias con ellos, pero pronto rompió y fue su crítico. Escribió su primera polémica contra Lutero bajo el título de *Opus Adversus nova quaedam dogmata Martini Lutheri*, de 1552. Después, *Malleus Haereticorum, sex libris ad Hadrianum VI Summum Pontificem*, de 1524, hablará de la justificación y la autoridad del pontífice. Tanto Henry VIII y Fernando de España lo mandaron a buscar ayuda en contra de los turcos; éste último también fue quien lo mandó a la Universidad de Viena para combatir las ideas de Lutero. Su obra polémica se encuentra en sus *Opuscula quaedam Joannis Fabri, Episcopi Viennensis*, publicadas en 1539.

Thomas Murner estudió en París, Friburgo y Basilea, destacó más como escritor que como teólogo en un principio; sin embargo, publicó 32 tratados contra Lutero, desde que se encontró con la 'cuestión' del luteranismo con Strasburgo, donde publicó una obra que lo llevaría la destierro: *Von dem grossen lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*; libro que se quemó en esta misma ciudad y que acaloró los ánimos en su contra. La sátira había sido su mayor arma, de tal suerte que la utilizó para sus fines de desprestigio contra Lutero. A partir de entonces, cuando publicaba alguna obra se le perseguía; se le recuerda también por su ingenio en las polémicas donde mezclaba los aspectos literarios con los ideológicos. En este grupo de germanos, por último tenemos a Witzel, Wicelius, a quien se le conocen por lo menos 150 escritos a lo largo de su vida, sobre la defensa del catolicismo. Entre ellos, se le conoce una *Apologia*, de 1533; además, un *Methodus concordiae ecclesiasticae*, de 1537; y, *Typus prioris Ecclesiae*, donde propone el retorno a la Iglesia de los primeros siglos, idea que atravesó el pensamiento de Lutero.

De los mayores exponentes de la península itálica podemos citar a Tommaso de Vio, el cardenal Gaetano. Hacia 1518, los dominicos de Roma habían denunciado a Lutero de herejía. Ese mismo año, Gaetano estaba estacado en Germania para promulgar la guerra en contra de los turcos. Se encuentra con Lutero el 12 de octubre en medio del conflicto bélico; así que no pudo ser más inoportuno, de modo que esperaba la retractación de Lutero, que no sucedió aunque éste aceptó algunas de las críticas. El Gaetano había escrito un año antes, en 1517, un texto sobre las indulgencias, aún antes de haber leído los textos de Lutero; sin embargo, el problema mayor era el planteamiento de la justificación, que tiene como tema secundario el otro. Sólo después de estas reflexiones, se vuelcan hacia el problema de la autoridad papal; luego vuelven a otros temas de menor importancia.

Por su parte, Silverio Mazzolini, Prierias, desde muy temprana edad se hace cargo de puestos académicos en varios lugares de la actual Italia. Muere hacia 1523, justo en la culminación de los debates que ya hemos mencionado. Se inclinó a escribir sobre la autoridad papal, aunque obras anteriores al debate, tratan sobre el tomismo y la teología moral. El veneciano Gaspare Contarini era uno de los embajadores más apreciados por Carlos V. Se dice de él que entendía muy bien a Lutero, toda vez que tuvo una experiencia similar a su conversión. En 1520 asiste a Worms donde escucha con atención la ruptura que Lutero profiere en contra de Roma; en ese sentido, redacta un esbozo de teoría de la justificación que intenta situarse entre la solución católica y la luterana; no prospera, pero sigue escribiendo sobre las posibles soluciones a la teología luterana. Desde 1535 ocupa varios cargos eclesiásticos como laico, en donde expone los errores del reformador. En la *Epistula de justificatione*, de 1541, explica la doctrina de la doble justificación, que abonará a la discusión en el concilio de Trento.

Seripando es uno de los personajes que más influyó en la historia del concilio de Trento y más escribió sobre el tema que nos ocupa. Es uno de los intelectuales más sólidamente formados en lenguas, filosofía y teología. Desde muy joven tuvo cargos eclesiales dentro de la orden de lo eremitas en Bologna. Se encuentra dentro del problema que se suscitó dentro de la orden en la región germánica, donde estuvo prácticamente disuelta. Las obras que publicó en aquel entonces fueron, *De duplici justitia*, de 1542; *De justificatione*, de 1543; *Pro confirmanda sententia de duplici justitia catholicum quorundam doctrina*, de 1546. Todas ellas defienden la doctrina de la doble justificación discutida en la dieta de Ratisbona de 1541. En la primera parte del concilio de Trento fue consejero de Cervini y participó en todas las redacciones de los decretos teológicos, a pesar de haber sido acusado como cercano de las tesis luteranas. Años después, desde 1554 escribe sobre los símbolos; tema que le apasiona y que une a su práctica pastoral como obispo de Salerno. En algún momento intermedio tendrá la oportunidad de discutir con el Pio IV para solicitarle la secretaria del concilio con el fin de incidir más comprometidamente en las cuestiones relativas a los decretos sobre la justificación. No pudo asistir al fin del tridentino debido a su deceso. Había comentado, al igual que Lutero las cartas paulinas, lo cual lo hizo sospechoso de ser partidario del reformador.

La centralidad del jesuita Pedro Canisio está en términos de su actuación docente y controversística en el seno de la reforma germana. En 1546 recibe la ordenación sacerdotal dentro de la Compañía de Jesús. Al año siguiente, el cardenal Otto von Truchsess lo llama para asistir como teólogo al concilio de Trento, donde trabaja sobre los decretos del sacramento. En la suspensión de Trento a Bologna, Ignacio de Loyola lo llama a Roma, donde permanece un año, junto con el fundador de la orden, Le Jay y Salmerón. Juntos partirán como docentes a Ingolstadt debido a la difusión de la reforma. La práctica docente de Canisio pudo impresionar a tal grado al Duque de Baviera, que lo nombró rector un par de años después de haber empezado. Su fama llegó también a Viena, donde el Emperador Ferdinando le pide que predique; resultó también una muy afortunada coincidencia que a la muerte de obispo, lo sustituye por Canisio. Éste no aceptó pero se quedó con parte de la administración del arzobispado que para entonces tenía buena fama. Dice O'Malley[99] que, "en ninguna parte de Europa jugó un papel tan importante como parte-aguas, determinando el carácter del Catolicismo moderno". Entretanto, compone en 1554, su *Summa doctrinae christianae*. En 1557, participó en el coloquio religioso, entre católicos y protestantes, acontecido en Worns. Para entonces, Ignacio de Loyola lo había nombrado provincial de la Germania (1556), donde se trataba de un nuevo cargo para una situación nueva: tenía originalmente tres colegios nuevos de reciente fundación (Viena, Praga e Ingolstadt). Su cargo de 14 años se vio acompañado de la difusión de la Compañía, erigiendo provincias nuevas, colegios, casas de estudio, casas de formación para misioneros y noviciados.

Canisio fue conocido sobre todo por su *Summa*, pero no fue la única obra que escribió; hay por lo menos otras tres, que tratan temas de patrística y otra más de carácter biográfico. Sin embargo, la *Summa* fue bien recibida por aquellos a quienes estaba escrita, los jóvenes que tenían que escoger alguna opción religiosa, ya sea católica o protestante. Bellarmino dijo que de haber tenido la opción, en lugar de escribir la suya propia, hubiera traducido la de Canisio. La *Summa*, también llamada *Catecismo grande*, apareció en latín con casi 200 páginas, lo que deja ver la vastedad del contenido para una obra de este tipo. En efecto, se tradujo al alemán, la variante más hablada de la época, con premura, saliendo dos ediciones diferentes. Pronto se conocerían más de doscientas ediciones en varias lenguas europeas. La segunda parte trata sobre la justicia cristiana: la manera de evitar el pecado, la manera de hacer el bien y las virtudes cardinales, entre otros temas. La perspectiva de este autor era la edificación del cristiano. A pesar de que la Iglesia contaba ya con el catecismo romano, muchos obispos optaron por el de Canisio.

El rey Henry VIII había escrito contra Lutero, quizá aconsejado por Thomas More y John Fisher. De éste, la obra intitulada *Assertio septem sacramentorum*, de 1521 supera por mucho en método y contenido a las controversísticas anteriores, al grado de tener traducciones al alemán inmediatamente; le valió también una respuesta rápida del

[99] Para más detalles del papel que jugaron los jesuitas con el 'Imperio', *vid*, O'Malley [1993], p. 272-283.

mismo Lutero al año siguiente. El obispo Fisher desarrolló su actividad intelectual en Cambridge, fue cercano a More, Erasmo y Colet. Quizá no era un teólogo original, pero escribió su *Lutheranae assertionis confutatio*, de 1523, con la firmeza que requería el catolicismo. Todo cambia en Inglaterra en 1527, dado la situación del divorcio de Henry VIII y Catalina de Aragón. Se opone al rey y se inclina por la reina, lo que conduce a su decapitación en 1535.

En los Países Bajos, Driedo consiguió su primer grado académico hacia 1499; al poco tiempo se hizo profesor y consejero de Adriano de Utrecht. Fue decano y rector de la Universidad de Lovaina en varias ocasiones. Empezó a escribir sobre Lutero hacia 1519, pero por recomendación de Erasmo, le negaron la publicación. Posteriormente publicó algunos textos sobre otros temas; sólo hasta después de su muerte se publicaron dos obras con un tema de los atingentes a los nuestros: *De Concordia liberii arbitrii et praedestinatione humani generis*; y, *De gratia et libero arbitrio*.

Primeros diálogos entre jesuitas y dominicos (1581-1585).

Si bien el generalato de Aquaviva se caracterizó por la prosperidad en cantidad de miembros y seguidores en la Compañía de Jesús, también se vio arrebatada por pugnas internas y externas. En 1582, los dominicos, lanzaron una fuerte lucha contra los jesuitas. Astrain establece el año de 1582 como el inicio de las polémicas en este generalato; sin embargo, reconoce que es continuación de aquella lucha llevada a cabo por Melchor Cano hacia 1548 [100] y toma dos testimonios contemporáneos: el provincial de los dominicos de España argumenta que la culpa la tenían los jesuitas debido a la mala enseñanza de la doctrina; mientras que el nuncio de España, decía que los dominicos miraban a los jesuitas como competidores[101]. Astrain distingue la pugna entre los "pocos" y los "todos" dominicos contra los jesuitas. La primera no tiene mayor importancia toda vez que se contradicen por algo que estuvo previamente aprobado por la Santa Sede; la segunda, conocida como la "polémica *de auxiliis*", degeneró en un conflicto que duró mucho tiempo y desgastó la relación de la Compañía con todos los niveles del clero. No obstante, habría que reconocer que se trataba de,

> un polémica científica, honesta por ambas partes, en la cual cada uno de los contendientes defendía y defiende todavía las opiniones que le parecen más seguras

[100] *Vid* Astrain; tomo II. Hay un capítulo entero sobre la cuestión de Cano. Hay un documento nuevo que releva el declarado antagonismo de Cano contra los jesuitas; a saber: *Censura y parecer que dio contra el Instituto de los PP. Jesuitas. Cfr.* O'Malley [1993], p. 292 y *ss.*

[101] El provincial de los dominicos era Juan de las Cuevas quien escribiera en el año de 1584 a Gregorio XIII sobre la defensa de la fe católica llevada a cabo por los dominicos, contrario a las proposiciones de los jesuitas. El nuncio de España era el Monseñor Gaetano quien escribiera en 1594 al Cardenal Aldobrandini, hablando de la emulación de los jesuitas y la supuesta competencia que representaban para los también "confesores", algo inadmisible para quienes detentan el monopolio de las influencias políticas con Reyes y Príncipes.

> para explicar el dogma católico, esperando con rendimiento de juicio la decisión de la Sede Apostólica, único juez que puede fallar en semejantes materias[102].

Atrás de esta polémica estaban involucrados varios dominicos (en realidad los "pocos" que hablaron en nombre de los "todos") que eran ampliamente reconocidos por sus méritos académicos y eclesiásticos. Hacia 1582, hubo una junta en la que trazaron el "plan de una verdadera conspiración" entre Domingo Bañes, Diego Peredo, Alonso de Avendaño y Gonzalo Romero, cuya resolución fue redactar un memorial al Rey donde se escribiera en contra de los jesuitas. El alto reconocimiento de los dominicos no podía pasar desapercibido. En agosto de 1582, Aquaviva envió una carta a Gregorio XIII avisando de la hostilidad de los dominicos en contra de los jesuitas; además hace historia de esta relación:

> Ya hace muchos que nuestra Compañía, usando del primer medio con los RR. PP. De Santo Domingo, no se ve que haya logrado aquella paz que se busca y desea, porque han sucedido y cada día suceden, diversos encuentros, de los cuales ya está informado Vuestra Santidad. Recurriendo, pues, á sus sagrados pies, suplicamos sea servido mandar que se escriba encarecidamente al Sr. Nuncio en España, para que, en nombre de Vuestra Beatitud, haga con el Provincial de Castilla de aquella Orden y con otras personas que será necesario aquellos oficios que necesita un mal tan inveterado como éste. Por el contrario, si el Nuncio halla que de parte de la Compañía se haya dado ocasión á estos disturbios, deseamos que avise á Vuestra Santidad para que lo remedie, dándonos las penitencias y avisos que fueren menester[103].

La respuesta fue rápida: la orden del Papa, a través de su Secretario de Estado, Cardenal de Como, fue mandar una primera carta (septiembre 1852) al General de los Dominicos, en la que hace notar su malestar y pone en advertencia que pondrá manos en el asunto si continúan las hostilidades; y, una segunda dirigida al Nuncio en la que se le encarga avisar al Provincial de los dominicos poner en aviso a los miembros para evitar hostilidades mediante amonestaciones que debían ser informadas al Provincial de la Compañía, Gil González Dávila. Este nivel de comunicación, entonces, sería entre provinciales[104]; el de la Compañía relata tres objeciones que le llegó del de los Predicadores. La primera, es que daban a los seglares la Comunión dos veces al día; la segunda, que no respetaban la autoridad del Papa; y, la tercera, que daban la Comunión sin haber confesado. En efecto, el memorial consta de 18 partes y es básicamente igual al presentado por Melchor Cano mucho tiempo antes. A nuestro parecer, la más atingente al tema que nos ocupa de las partes del memorial es aquella que habla de la desobediencia a la doctrina de Santo Tomás. Dice:

---

[102] Astrain, [1909], Vol. 3, p. 252.
[103] *ibidem*, p. 254.
[104] La correspondencia sería así: (a) Provincial de los dominicos, Juan de las Cuevas; (b) Nuncio en España, Gaetano; (c) Provincial de los jesuitas, Gil González; (d) General de los jesuitas, Aquaviva; y, (e) Papa, Gregorio XIII.

> Los padres de la Compañía en la doctrina, aunque publican ser discípulos de Santo Tomás y seguir su doctrina, pero hácenlo muy al contrario en la obra, porque muchas veces se apartan de la doctrina de Santo Tomás y en sus conclusiones y actos que sustentan, tienen contra ella. Esta parece en muchas cosas singulares. Lo primero en las doctrinas que estos han sustentado y defendido en la Universidad de Salamanca[105].

Es necesario recordar que los dominicos escriben para ser leídos por el Nuncio; mientras que la nota al margen del memorial, originalmente escrita por Gil González, tiene notas añadidas de Aquaviva; la misma, que transcribimos a continuación, está pensada para ser leída finalmente por el Papa. Dice la respuesta:

> Nuestra Constitución y el Orden de Vuestra Paternidad en los estudios remediará, si ha habido, algunos abusos ó excesos en algún particular en ese género. La doctrina de los padres de Salamanca ha pasado por el Consejo Supremo de la Inquisición, y ha pasado sin nota ninguna, y así fue censurada por la Universidad de Alcalá dos veces, siempre por probable, como es común en escuelas de muchos católicos y defendida por algunos autores de la misma orden de Santo Domingo[106].

El nuncio reunió a los dos provinciales para una posible conciliación. Desde Roma, Aquaviva recomendó a los jesuitas de otros lugares que hablasen con el provincial de los dominicos en caso de haber un desacuerdo, para prevenir mayores escándalos. Tal parece que después de aquella reunión, todo quedó en paz. Aunque no por mucho tiempo.

El dominico Diego de Peredo tomó como pretexto el proceso de un jesuita en Ávila para arremeter en contra de la Compañía. Mientras en Madrid se trataba de resolver las asperezas entre las órdenes, en Ávila el dominico Peredo había dictado un curso de Teología en la que injuriaba a la Compañía. El jesuita en cuestión, Rodrigo de Cárdenas, era un joven noble que se fugó y contrajo matrimonio. La cuestión del noviciado dentro de la Compañía quedó en entredicho; mientras, Peredo aprovechó el caso para notar que los tres votos eran insuficientes. La resolución debió ser difícil para el Vaticano: en febrero de 1583, el Sumo Pontífice estableció la bula *Quanto fructuosius*, en la que declara que después de dos años de noviciado, toda persona de la Compañía debe ser tratado como perteneciente al Instituto y debe someterse a la misma legislación.

Hasta el siguiente, Peredo siguió dando muestras de intolerancia hasta que fue reprendido por el Nuncio; así mismo escribió una carta al rector de la Universidad de Salamanca, Diego de Álava, y otra similar al rector de la de Alcalá, Francisco Martínez, donde le notificaba lo sucedido, además de pedirle que divulgara la reprobación pontificia a sus textos teológicos. Aquaviva escribió al provincial de los dominicos que

[105] Astrain, [1909], Vol. 3, p. 260
[106] *ibidem*, p. 261.

no podía reducirse el Instituto a una simple "congregación" o "cofradía", sobre todo por la seriedad de seguir la legislación propia de su fundador y por haberse difamado en las principales universidades de España; por otra parte, pidió al Papa que declarase la "naturaleza y alcance" de los votos simples. En mayo de 1584, Gregorio XIII emitió la bula *Ascendente Domino*, en la que quita de toda duda a la Compañía. Sin embargo, a principios del siguiente año, Peredo siguió combatiendo a los jesuitas. En una carta donde se exponen sus agravios, también hay impugnaciones en contra de un catedrático de Salamanca, el dominico Domingo Bañes, a quien parece se le vedaría su texto *secunda secundae* y de Juan de Orellana, uno de los mayores "sabios" de la provincia.
A la muerte de Gregorio XIII, en abril de 1585, Peredo se dirigió con el nuevo Pontífice, Sixto V, para seguir con sus impugnaciones; pero llegó hasta principios del 87. Sus alegatos fueron atendidos y sólo hasta tres años después el Pontífice se pronunció, de nuevo, en contra de las proposiciones; pero eximiendo a Peredo de ellas. Pero la historia de Diego Peredo tuvo un resurgimiento en 1897 cuando, siendo prior del convento de Santo Tomás en Alcalá, alentó al dominico Francisco Alderete para volver a cuestionar los "votos simples" de la Compañía. Se apaciguó rápido, pero continuaron los agravios.

2.2. Las razones de Báñes, de Montemayor y los ecos en Lovaina

Bañes tuvo mucha cercanía con Santa Teresa de Jesús antes de ocupar cargos académicos en los colegios de su Orden. Hacia 1579, Bañes fue llamado a ocupar la cátedra Durando en la Universidad de Salamanca; dos años después, Bartolomé de Medina dejó la vacante de prima de teología para ser ocupada por Bañes. La primera aparición desafortunada con los jesuitas fue en 1581, cuando se opuso a las tesis de Prudencio de Montemayor. La respuesta no tardó en llegar y hasta una década después, Miguel Marcos hizo varias anotaciones en contra de Bañes. Tal parece que este percance fue la chispa que detonó la polémica *de Auxiliis*. Una carta de 1587, pareciera señalar que Bañes no era tan adverso a la Compañía; más bien, sus prejuicios parecen heredados de Melchor Cano. Sin embargo, surgieron entonces, opúsculos, cartas, libelos, y comentarios múltiples sobre la Compañía; Bañes aludió el problema de Peredo. En un opúsculo cuestionó explícitamente los votos de la Compañía. Con el fin de defender las tesis presentadas, se celebró un acto universitario en Salamanca, en diciembre de 1589. Se trataba de dejar claro que no habría forma de cuestionar no tanto a la Compañía, sino de no poner en cuestionamiento las palabras de Gregorio XIII. El notario interrumpió la intervención de Bañes para declarar que, los votos simples son "sustanciales de religión"; es decir son suficientes para reconocer a los jesuitas como parte de la Iglesia. El asunto terminó con la respuesta de Bañes y con su firma junto a la del notario.

No obstante, a los pocos días presentó de nuevo una serie de "dificultades" en Salamanca con el fin de hallar respuesta definitiva. La primera, los tres votos no concuerdan con el "voto solemne". La segunda, los tres votos no son compatibles con la

propiedad de que gozan los religiosos. La tercera, cuestiona sobre la inmovilidad y la perpetuidad como intrínseca a la religión. La cuarta, hasta dónde llega el grado de influencia después de la anulación de votos. La quinta, la conveniencia de excluir las constituciones de la Compañía, de las disputas teológicas. Astrain establece un doble sentido para el término *disputar* en relación a la última cuestión que menciona Bañes porque trata de disuadir al Papa para que no haya disputa sobre la institución inspirada en Ignacio de Loyola, porque de ser así, habría que contradecir al papado[107] por permitir la institucionalidad de la Compañía. Por otra parte, y esto tiene que ver el otro sentido del término *disputar*, los jesuitas son claros al fomentar disputas sobre temas controvertidos, como la Trinidad, Encarnación, la pobreza de los franciscanos, los dogmas y el derecho canónico, entre otras cosas. Las disputas de contenido no son las mismas que las de forma; es decir, no se debe poner en duda la permanencia de la Compañía, aunque sí se puede poner en duda el contenido de muchos preceptos teológicos; Bañes propone lo contrario: tratando de defender ideas teológicas muy arraigadas, intenta hacer a un lado a la Compañía. Como veremos, el instituto jesuita no había sido instaurado para "disputar", pero sí tenía como precepto un proyecto político que es el que estamos tratando de dilucidar.

Tan pronto terminó de leer su escrito, el rector de Salamanca, Juanetin Doria, nombró una comisión para decidir si se tomaba como a nombre propio, o si se consideraba como parte de la universidad. La comisión estuvo formada por los doctores Diego de Vera, Antonio Solís, Martín de Bustos y Diego Sahagún; además, de los maestros Diego Rodríguez de Encina, Francisco Zumel, Luis de León y Francisco Sánchez. Mientras se resolvía el asunto, Bañes se trasladó a Madrid. Después de tres semanas, en enero de 1590, se reunió el Claustro. Miguel Marcos dio el dictamen: no deberían enviarse las cuestiones al Papa, porque ya habían sido establecidas como certeras por el Papa anterior, Gregorio XIII, pero la conclusión valdría consultarla directamente a Roma. El rector Doria escribió una carta a Sixto V remitiéndole la tesis y preguntándole si era necesario defenderla entre católicos. De inmediato, dentro de la Compañía propagó la noticia previendo a los sus miembros de cuidar sus actos y palabras. Además, se escribió tanto al Rey como a la Santa Inquisición y al nuncio para advertir la presencia de Bañes y sus cuestiones. Mientras esperaban la respuesta de Roma, el nuncio y el Rey respondieron a favor de la Compañía, a pesar de las prerrogativas que había hecho Bañes para su propia empresa; sin embargo, regresó sin éxito a Salamanca; no obstante escribió a Sixto V a principios de febrero de 1590. En una carta expresa las supuestas dudas que ha suscitado en su cátedra[108] la constitución *Ascendente Domino*; por otra parte, en un memorial resume la supuesta intimidación en la reunión solemne de diciembre pasado. Se trata de la bula papal que dice:

[107] En este sentido, Gregorio XIII prohíbe disputar sobre lo que ha establecido la Iglesia. Si de antemano se considera que la Compañía de Jesús es una orden a la que se le ha confiado ciertas tareas evangélicas, no habría manera de disputar, porque se estaría enfrentando la autoridad papal.
[108] Bañes era maestro de prima en Salamanca en cuya clase contaba con alrededor de quinientos alumnos.

> Por lo que hace a la profesión, tanto de los ilegítimos como de aquellos que, cumpliendo los diez y seis años, tomaron al hábito religioso, como entonces solamente se hacen verdadera y propiamente religiosos, cuando emiten la profesión, declaramos […] que no deben ser admitidos a la profesión sin averiguarse primero acerca de su ilegitimidad[109].

A Bañes le molesta que el título de "religioso" sólo se adquiere si emiten la profesión; si embargo, él quisiera que todos gozaron de las mismas obligaciones porque ve en ello, un conjunto muy privilegiado de derechos.
Pero en efecto, la Compañía gozaba de una excepción en cuanto a los votos. La respuesta de los jesuitas fue que la bula no debía subrayar la excepcionalidad de la Compañía, así que para redactar esa bula se usó una frase que incluyera a todas las órdenes, porque en todas se hacen "votos solemnes" y los "no profesos" son "novicios". Sin embargo, hasta junio de ese mismo año, el Papa remitió el caso a la Congregación del Santo Oficio para que le diese seguimiento. Tardó un mes para deliberar que se trataba de una continuación del caso de Peredo, en el que Sixto V se pronunció, en julio, que la "sustancia de la religión" se hace "regularmente" por medio de la profesión de los votos esenciales[110]. Bañes asumía que la religiosidad del hombre sólo se adquiere mediante la profesión; en cambio, la respuesta la Inquisición sustituye la unicidad del medio de alcanzar la religiosidad por la "regularidad", en tanto, ley ordinaria. Además, la Iglesia puede hacer cambios que considere pertinentes. Sólo se dio a conocer esta comunicación hasta febrero del año siguiente, dados los cambios súbitos de los sumos pontífices[111]. Bañes se dedicó a atacar a Molina y la materia *de auxiliis*.

Primer proceso contra Bañes

La inquisición se establece por orden de Gregorio IX en 1231 con el fin de castigar a los herejes y anatemizar a los enemigos de la fe católica. Pero era el brazo secular, dirigido por los soberanos, quienes llevaban a cabo el mantenimiento de la unidad de la fe en cada nación. El lema era: "una fe, una ley, un rey". Comienza entonces, una época de la vigilancia y la sospecha, de la prudencia y el silencio, de la ocultamiento y de la represión. Nadie quiere tener ninguna relación con la Inquisición. Llega a su culminación justo en el siglo XVI por las circunstancias muy peculiares. La Inquisición española es particularmente temida, los intelectuales cierran filas para no meterse en problemas; los académicos establecen límites en sus opiniones; la gente evita hacer acusaciones y que se las hagan. No es fácil explicarse la continuidad de la producción teórica de los teólogos frente al supuesto 'control social' que ejercía esta institución. Si es aparato ideológico o instrumento de control social, esto no explica la altísima producción teórica y las múltiples disputas y controversias que surgieron desde el renacimiento, la expansión geográfica y la emancipación cultural de la Europa del siglo

[109] *Cfr*. Astrain [1909], Vol. 3, p. 303.
[110] A saber: pobreza, continencia y obediencia.
[111] Hubo dos cambios repentinos: el de Sixto V y Urbano VII.

XIV hasta el siglo XVIII. Tuvo su culminación en el contexto luterano en el que se registra la mayor actividad.

Dada su evolución dentro del cristiandad, la Inquisición resultó un aspecto característico de la España contrarreformista, porque tuvo un desarrollo muy particular desde la centralidad política del orbe católico: hacia 1478, los Reyes Católicos pidieron al Papa Sixto IV que reorganizara a la Inquisición en términos de la unidad política emergente, para orientarla primero contra los *conversos* y *marranos* en un contexto de diversidad de corrientes heterodoxas. Los 'alumbrados', por ejemplo, reclamaron mayor interiorización en la práctica del cristianismo, para lograr la unión directa con el ser divino; Erasmo se encuentra casi dentro de esa misma línea de pensamiento; pero desde la perspectiva inquisitorial era peor la cuestión que se dio en llamar 'la justificación por la fe', que provocó la rebelión de Lutero. Sólo hasta el primer tercio del siglo XVI, la Inquisición actuó contra alumbrados y erasmistas con condenas moderadas; pero posteriormente cambió la situación cuando se descubrieron grupos de luteranos en Sevilla y Valladolid donde se organizaron 'autos de fe' en 1559 y 1560, respectivamente; simultáneamente, el arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, fue encarcelado por sospecha de herejía, cuyo proceso duró de 1559 hasta 1576. Quizá fue el primer juicio donde se mostraba las atribuciones del Santo Oficio. Se logró el castigo ejemplar que seguramente buscaba la institución frente a la diversidad de expresiones, logrando la unidad de la fe católica; hecho que a España la convirtió en la nación contrarreformista por excelencia. Seguirían, muchos años después, el genocidio judío y la expulsión de moriscos en Valencia; además, la represión en la Cataluña, por medio de la castellanización de la frontera para cerrar el paso a los herejes por vía marítima.

La Inquisición estuvo presente en toda la vida social y política de España; al grado de que en caso de duda se recurría a la tradición, según la cual, lo hebraístas españoles de la Escuela de Salamanca, fray Luis de León, Martín de Grajal y Martínez de Cantalapiedra eran sospechosos de innovación. En el ámbito de la espiritualidad, aparecían sospechosos también Teresa de Jesús (discípula de Báñez) y san Juan de la Cruz.

Después de Trento, Roma decidió una Reforma del catolicismo. Cada estado trabajaba de manera independiente para mantener la unidad de la fe; pero fue Paulo III, aconsejado por el cardenal Carafa, quien puso bajo una única dirección sometida al pontífice, conocida como la *Congregación de la suprema y universal Inquisición*, o, *Santo Oficio*. Originalmente quedó en manos del teatino Carafa, futuro Paulo IV (1555-1559). Quedaba ambigua la jurisdicción con España, como en el caso de Carranza. En Francia, el parlamento se opuso a la Inquisición romana; Catalina de Médicis afirmó las libertades de la Iglesia galicana frente al proceso que quiso seguir el Santo Oficio contra ocho obispos franceses. En la actual Italia, trabajó con eficacia persiguiendo a los directrices de los protestantes; quemó libros heréticos, promoviendo el terror en la segunda mitad del siglo XVI. Pero hubo procesos externos e internos: no sólo judíos salieron exiliados de estos territorios, sino que hubo sospechas sobre los cardenales,

como Pole y Morone quienes llegaron a ser encarcelados y sometidos a proceso. Al cambio del siglo disminuyó el activismo del Santo Oficio pero dos juicios se hicieron célebres: Giordano Bruno, quemado en Campo de'Fiori en 1600; y, la condena de Galileo en 1633. Galileo se había encontrado con Bellarmino en 1616; mientras que el primero simbolizaba ya el mártir de la razón, el jesuita trataba de conciliar la represión de la Iglesia con el nuevo espíritu científico de la época, tarea nada fácil y ciertamente, lejana aún. Fueron muchos los que le apoyaban a favor del heliocentrismo, entre los que destacaban benedictinos y jesuitas, hacia el segundo proceso en 1633. Este proceso es una muestra de que la Inquisición salió por mucho de su ámbito de acción: un jurista no podría opinar sobre un aspecto científico, ni ahora ni antes; sobre todo, porque a la Inquisición llegaban a ser comisarios teólogos que no siempre fueron muy brillantes; pero tampoco nos debemos quedar con la imagen negativa de autoridad exacerbada porque se decidía, con consensos reiterativos, sobre si debía empezar, continuar o acabar, un proceso. Era un lugar de grandes debates, aunque predominó el terror y la ideología.

Como profesor, Báñez se había ganado el recelo de sus compañeros. Alguna vez fue a consultar a su maestro Bartolomé de Heredia, para ver si podía hacerlo a su favor; desafortunadamente para él, Heredia le dijo que tendría que comparecer ante el tribunal del Santo Oficio porque no veía claro cómo corregir sus "enseñanzas". En diciembre de 1571, el Santo Oficio daba orden al comisario de Salamanca de evaluar las proposiciones que se le achacaban a Báñez. Fueron un total de seis comparecencias[112]. Todo el proceso se centra en la pregunta sobre si sabe de alguien que haya dicho o escrito algo en contra de la Iglesia Católica. Báñes declaró que un maestro de Santas Escrituras, Grajal, había dicho que no debían tomarse literalmente, como lo hacían los rabinos. Comienzan entonces las impugnaciones, los alegatos y acusaciones de unos contra otros. Según un testigo a favor de Grajal, se le acusaba entre otras cosas por ser amigo de Fray Luis de León, quien había defendido al jesuita Montemayor en aquella presentación de tesis en la que intervino. Bañes se defendió bien en el proceso de Grajal; de hecho, no pasó a mayores consecuencias.
Por otra parte, en septiembre de 1573, el Tribunal de Valladolid se había fijado en él para que formase parte de su "calificadores". Hacia el 7 de julio de 1575, quedó resuelto su aceptación en tanto "limpieza de sangre" y recomendaciones. Su primer dictamen fue la *Vida* de santa Teresa. El calificador o consultor tenía como trabajo principal examinar proposiciones en los textos, desde una perspectiva teológica. Se pretendía que fuera imparcial, por lo que la obra se dejaba anónima. En caso extremo, intervenía el Consejo Supremo, con calificadores propios.

El historiador dominico Beltrán Heredia encuentra un solo caso en el que Báñez actuó como calificador, el caso de fray Diego de Sara en 1575. Aún más pertinente a nuestro tema es el de Luis de León. En cartas de 17 y 20 de septiembre de 1575 enviaban al

[112] La primera del 17 de diciembre de 1571; la segunda, del 4 de marzo de 1572; la tercera, del 14 de junio de 1572; la cuarta, de 29 de enero de 1575; la quinta, del 30 de enero de 1575; y, la sexta, del 14 de julio de 1575.

Consejo cinco proposiciones. Los calificadores del Supremo, enviaron la siguiente carta el 26 de septiembre en la que se propone a Domingo Báñez y a Antonio de Arce como calificadores. Báñez conocía muy bien a León porque había sido oyente de sus lecciones conventuales durante el curso de 1559-1560; además de haber seguido con atención todo su proceso. Luis de León fue ingresado en mayo de 1572; un mes antes había escrito lo siguiente:

> También supone que el maestro fray Domingo Ibáñez leyó en Santiesteban de Salamanca, que las obras que hace un hombre justo, por buenas que sean, no son meritorias de nuevo grado de gloria, sin no son de mayor intención que el hábito de caridad que tiene el que hace la obra. Y yo lo he visto en unos papeles de su lectura, y un fraile vicentino [benedictino] quiso sustentar esto, y al maestro Sancho y Guevara y fray García del Castillo y a mí me pareció peligroso y erróneo, y ansí se quitó de las conclusiones. Con todo esto no tengo al dicho fray Domingo por hereje, sino por buen religioso. Creo se engañó por no alcanzar más[113].

Sin embargo, para el historiador dominico, Báñez no tomó parte en su proceso. Su nombre se encuentra en este proceso porque se intercaló una copia del proceso de Grajal. Fray Luis de León no lo podía saber porque no es evidente en este tipo de proceso, pero le agarró tirria. El otro procesado en cuyo proceso sí intervino fue el hebraísta salmantino Martínez de Cantalapiedra en su corrección por la "Hypotyposis". El libro se publicó después con las correcciones sin mayor consecuencia.

El 16 de abril de 1561, el papa Pío IV encomendó al Santo Oficio que procediese contra los confesores solicitantes "ad turpia a sus hijas de confesión"; estaba dirigida al inquisidor general y al arzobispo de Sevilla. Se fue disponiendo poco a poco de todos los medios para su implantación. Se trataba de un problema de sacramentos. El provincial de la orden de los predicadores Pedro Fernández (1573-1577), no acató las medidas pertinentes. La inquisición lo reprendió. Otros casos muestran hostilidad entre unos y otros; quizá debíamos esperar un problema de semejante envergadura si tomamos en cuenta la rigidez con la que se pretendía llevar a la Iglesia. Dice:

> La administración del sacramento se hacía, pues, obra tan embarazosa y expuesta que algunos superiores religiosos no veían otro recurso que mandar a sus súbditos que se abstuvieran de confesar mujeres o pedir que se mitigase el rigor de las disposiciones dadas por el Santo Oficio. La primera medida, según hemos visto, no era del agrado de aquel Tribunal, y quien pretendiese la segunda se haría sospechoso de falta de subordinación o de estar afectado, de algún modo, por la nueva disciplina. Quedaba, como indica la solución, el recurso a Roma para que se moderase discretamente la inflexibilidad de los inquisidores en este punto[114].

Era una novedad en el procedimiento. Y con la presión de Madrid y Roma, seguramente era más difícil de decidir lo que se debe hacer en caso particulares. Además, el hábito de

[113] *Cfr*. "Báñez y la Inquisición española"; en Beltrán Heredia [1973], Tomo III, p. 63.
[114] *ibidem*, p. 68.

los religiosos influía mucho. Diego González, del Tribunal de Valladolid, se reveló como un verdadero "inquisidor" en los procesos contra los hebraizantes salmantinos; pero igual arreaba contra todos. Báñez había apartado a una "penitenta" (sic) para no hacer declaraciones o de desdecirse; los jesuitas le impugnaron sobre este hecho, lo que ocasionó más problemas con ellos en particular.

Dice al respecto de otro proceso en su contra, que va al paralelo de Prudencio Montemayor, Enrique Enríquez y el benedictino Juan de Castañiza:

> Don Carlos Alvarez Guijarro y el padre Blanco, que publicaron varias piezas del de fray Luis, nada dicen de los restantes, y el padre Astrain, que, a la luz de esos documentos, se ha ocupado posteriormente del de Montemayor, cita además la calificación dada por la Universidad de Alcalá a los de Báñez, Montemayor, Enríquez y Castañiza; pero anda en ellos tan a tientas que confunde dicha calificación con la que, meses antes había dado la misma Universidad de las preposiciones alegadas contra fray Luis y contra Báñez; y, al encontrarse con la mención del proceso de este último, supone que es el mismo de fray Luis[115].

El proceso de Báñez es simultáneo de los otros, hecho que no registra Astrain[116]. Las calificaciones dicen que la teoría que exaltó a Luis de León fue "herejía", pero los demás dicen que la calificación fue "temeraria" o "errónea". Se trataba de una confusión porque se había exagerado lo dicho por León. En cambio, el problema particular entre el agustino y el dominico, llegaba a la cúspide porque ya era un proceso personal desde diez años antes. En una carta dirigida al arzobispo de Toledo, del 10 de febrero de 1582, fray Luis de León dice:

> Ilmo. Señor: En ninguna manera tuviera atrevimiento para hacer esto, si no me forzara a ello la consciencia. El maestro fray Domingo Báñez, catedrático de prima de teulugía en esta Universidad enseña y defiende días ha algunas doctrinas de que he visto escandalizadas a muchas personas dotas y religiosas. Y a mi parecer, han grande razón, porque todas ellas dicen mucho con los errores destos tiempos. Y de la una doctrina dellas yo sé que habrá diez u once años que quiriendola sustentar un discípulo suyo en este escuela, la facultad de teulugía ayuntada para ello no consistió que se sustentase, tiniéndola por doctrina peligrosa y casi errónea. Y no obstante esto, después acá la ha enseñado y añadido otras de tan mala calidad. No creo del que se hereje, y ansí me pareció que el camino más acertado era dar aviso dello a V. S. ilustrísima solamente, que con su grandísima prudencia y rectitud verá mejor que nadie lo que en ello conviene y lo proveerá. […][117].

En esta carta, adjuntó cuatro proposiciones que veremos como muy similares a las ideas adoptadas por Molina después. Las dos primeras son ideas imprecisas sobre la transfiguración del pan en la eucaristía; la tercera es muy cercana a las ideas que

[115] *ibidem*, p. 75-76.
[116] *Cfr*. Astrain [1909], Vol. 4, p. 129 y *ss*.
[117] *Cfr*. "Báñez y la Inquisición española"; en Beltrán Heredia [1973], Tomo III, p. 79-80.

aparecen después en la polémica *de Auxiliis*. Es una interpretación que Luis de León hace de las ideas de Báñez; dice:

> La gracia preveniente con que un pecador se convierte a Dios le determina la voluntad de manera que no le es posible ni se compadece que Dios le mueva con aquel auxilio preveniente y que él le resista o no le acepte…[118].

Continúa diciendo que la proposición es luterana; cita además el concilio de Trento. La cuarta y última proposición es la siguiente:

> Colígese claramente de sus lecturas y de lo que enseña, que ansí como Dios ab aeterno con voluntad absoluta y eficaz estableció las obras buenas que hace un predestinado, con la misma manera de voluntad estableció las obras malas que hace un réprobo, no la malicia dellas, sino lo material dellas[119].

En este momento la explicación es lo de menos. Lo importante es subrayar la importancia del tema de la gracia que todavía, para ese momento, está imprecisamente planteado y con interpretaciones no del todo claras. Antes de la carta de León, había llegado una carta al cardenal Quiroga del jesuita Deza advirtiendo que estas doctrinas, refiriéndose a las ideas, se enseñaban en Salamanca. Para Beltrán Heredia la víctima es Báñez así que su narración dice que muchos se habían coligado para combatir a Báñez, tan pronto, hacia marzo, llegó el Juan de Arrese desde Valladolid a Salamanca para tomar las declaraciones. El 16 de marzo de 1582 escribe una carta a la Inquisición sobre los cargos sobre las enseñanzas de Báñez, más importante nos parece seguir con detenimiento las ideas de la gracia:

> Contra los padres de la Compañía hay casi lo mismo que V. S. tiene allá. Y contra fray Luis de León, el haberles ayudado, el cual en una confesión que ha hecho casi en sustancia refiere todo lo que fray Juan de la [Santa] Cruz le testificó. Sólo añade que él no dijo que Dios no predefinió las obras sobrenaturales que son causa de la predestinación; sino que dijo que era cierto que Dios no había predefinido las obras malas indiferentes; y que daría un papel por donde se verá, que lo que el padre de la Compañía decía, que era opinión de muchos Santos; pero que él nunca había tenido esta opinión, sino que acaso la defendió porque los frailes dominicos oprimían al sustentante. Pero el maestro Zumel, mercedario, ha presentado unas proposiciones que ha muchos años que leyó fray Luis, diciendo que no era opinión del todo improbable que la causa de la predestinación era el buen uso del libre albedrío, que es la no repugnancia a la gracia excitante; que todas tiran a esto, algunas más y otras menos. […][120].

No se conservan los testimonios de las acusaciones, ni de los de los jesuitas ni de León. Asegura Arrese que estas cuestiones estaban bien fundamentadas; aunque no sabemos

[118] *ibidem*, p. 83.
[119] *ídem.*
[120] *ibidem*, p. 86.

en qué términos lo dice porque no existe dicha documentación. Para Beltrán Heredia, que no sólo eran diferentes sino que eran incompatibles; cuestión que nos interesa porque Astrain hace ver la polémica como irresoluble[121]. En lo personal, he pensado que lo es, pero por motivos más de carácter personal más que temático; sin embargo, he querido saber más del asunto porque creo que aquí se puede vislumbrar, sin obligación de reconciliación, una manera que permita ver con mayor claridad una ruptura o una posibilidad de que haya puntos en común. En otras palabras, quizá nos enfrentamos a una ruptura más dramática, no sólo personal entre católicos, sino estrictamente teológica, que la que existe entre el catolicismo y el luteranismo.

Continúa una serie de 16 proposiciones que calificó Báñez; luego otra calificaciones de Fray Hernando del 15 marzo. Dice Báñez:

> Lo que ahora suplico por Jesucristo a ese sancto Tribunal es que se mande a personas doctas y desapasionadas para que con atención vean dichas proposiciones junto con las razones que aquí se hacen. Porque en Dios y en mi conciencia, que entiendo que se nos va entrando el error de Pelagio disimuladamente por las puertas. Porque algunos de los asertores son diligentísimos en persuadir la dicha doctrina, y dicen que en estos tiempos más vale inclinar a Pelagio que a Lutero, como que no fuese el camino cierto y católico el que Santo Tomás y Santo Agustín siguen, no declinando a la diestra ni a la siniestra, sino atribuyendo a Dios y a su providencia lo que se le debe, y al libre albedrío de la criatura lo que es propio suyo[122].

Este texto se anexa al documento al proceso de Montemayor; esto era atingente a la cuestión de la gracia que habían esbozado los jesuitas en este momento. Báñez hace referencia ajusto a esta cuestión cuando menciona la opción por Pelagio; además, se trata del agustinismo de la época al que tanto se aludió en la polémica *de Auxiliis*. El texto continúa, pero Beltrán Heredia trata de defender la causa de Báñez, no para mostrar todo el proceso.

La censura que se hace de las 16 proposiciones la firman dos dominicos que además firmaron la *Apología*: Tomás de Guzmán y Jerónimo de Almonacir; también un jesuita: Gabriel Vázquez, entre otros. En Salamanca había una condena unánime contra la Compañía y sus novedades; en cambio, Alcalá era mucho más suave en sus condenaciones, toda vez que había partidarios de ellas. En aquella, el sistema molinista

[121] Notamos, no obstante, que la postura de Zumel pudo ser más conciliatoria que la que narra el jesuita Astrain; dice Muñoz: "Zumel, que no formaba parte de una corporación tan aguerrida como sus compañeros de combate, y como tenía menos que perder en la lucha entre las dos órdenes españolas es posible que sea más imparcial y que estuviera en mejor disposición para interpretar el tomismo auténtico. Es necesaria una comparación entre Zumel y Báñez para esclarecer todos los problemas aquí indicados y que ofrecen sumo interés para la historia interna de las doctrinas tomistas." *Cfr*. Muñoz, V.; "Nuevos documentos acerca de las controversias 'De auxiliis' en Salamanca. Problemas y sugerencias"; *Salmaticensis*, 1, (1954), p. 441-449.

[122] *Cfr*. "Báñez y la Inquisición española"; en Beltrán Heredia [1973], Tomo III, p. 92-93.

era ampliamente conocido y condenado por los dominicos; en éste, también era conocida pero había partidarios que no la condenarían, sino más bien la defenderían.
Por otra parte, el proceso de Báñez no corrió con la misma suerte. En el de Montemayor la condenación fue más bien suave y generó discusiones posteriores en el seno mismo de la junta calificadora. Reproducimos íntegramente el proceso de Báñez, que lleva como título *Censura de lo que resulta de el proceso causado contra el maestro fray Domingo Báñez*[123]. Dice:

> Opónensele al dicho maestro cuatro proposiciones. La primera es Ninguna obra buena del hombre justo, aunque proceda de el movimiento de la gracia, es meritoria de nuevo grado de gracia ni de gloria, si no fuere la obra más intensa que el hábito de la caridad de que procede. La cual proposición consta del proceso haberla dicho y enseñado. Acerca de la cual pareció lo siguiente: Quoniam author non negat meritum in omni opere proveniente ex gratia et caritate, sed tantum negat opera justa orta ex gratia mereri novum gradum gratie et gloriae essentialis, nisi habitu caritatis sint intensiora; quod quamvis rigidum sit et ejus oppositum cum scriptura sacra et concilio Tridentino, sess. 6, can 32 et cum ratione nagis conveniat, tamem, quia authores habet catholicos qui illud asserant, utcumque tolerabilis est proposition.
>
> "La segunda proposición es: En el sacramento de el altar, después de la consagración, queda la existencia del pan. Author hujus propositionis opinatur acidenta, dum sunt in subjecto, existere non alia quam existentia substantiae, quam ille post consecrationem, non substantialem sed accidentalem esse affirmat, quod non pugna cum sacri concilii Tridentini diffinitione, sess 13, can. 2. Atque ita negat absolute manere existentiampanis facta consecration, et solum concedit hanc: post consecrationem manet existential quae fuit panis, ut constat ex ipsius authoris explicatione et testium dictis. Sed quia, propter opinionem parum probabilem in metaphysica, in re gravissima et nostro tempore cum haereticis controversa, a communi loquendi sanctorum partum et communi etiam judicio scholasticorum recedendum non erat, ideo, proposition, etiam illa quam concedit, scilicet, existential quae fuit panis manet facta consecration, temeraria videtur, et nullo modo docenda.
>
> "La tercera proposición que se le opone es: La gracia previniente con que un pecador se convierte a Dios le determina la voluntad de manera que no le es posible ni se compadece que Dios le mueva con aquel auxilio y que él le resista o no le acepte. Quia author expresse loquitur de auxilio praevenienti efficaci, quod constat ex ejus verbis in actis processus contra Prudnetium, dum censurat propositionem sextam, septimam et octavam, quas ipse opponit Prudentio, ideo tertia haec propositio dammari nullo modo debet, sed est catholicorum probabilis sententia.
>
> "La cuarta proposición que se le opone es: Así como Dios ab aeterno con voluntad absoluta y eficaz estableció las buenas obras que hace un predestinado, así con la

[123] *ibidem*, p. 99-100.

> misma manera de voluntad estableció las obras malas que hace un réprobo, no la malicia de ellas, sino lo material. Quia author non loquitur de voluntate Dei consulente aut praecipiente vel inducente, sed tantum de absoluta et efficaci, ut constat ex scrptis ab ipso dictatis, qui adducuntur in processu, ideo non est dammanda.

Firman la censura los siguientes teólogos: Torres, abad de Alcalá; Jerónimo de Almonacir; Diego López, Francisco Muñoz, Tomás de Guzmán, Ottadui, Garnica, Francisco Martínez; y, Luis Montesinos.

Si hubo sentencia tuvo que ser absolutoria; debido a que siguió dando cursos sin mayor problema. Todo volvió a la calma. Parece que hay un documento (un edicto, Cfr. P. 101) que habla de una cierta prohibición de volver a tocar estos temas; Beltrán Heredia habla de él, a partir de otro documento al que se hace alusión. El resultado de los procesos simultáneos que se habían generado al calor de las discusiones sobre la gracia, era que a Montemayor se le separó de la enseñanza, a León se le amonestó, con orden de no defender la misma idea por la que fue condenado; mientras que a Báñez, se le permitió seguir en sus cursos con las mismas teorías. La simultaneidad no quita que los resultados sean distintos para cada uno de ellos, a pesar, también, de que se cruzan los temas en algún punto.

Tesis de Montemayor en 1582.

Astrain está convencido de que la primera vez que se trató el tema de la gracia fue en 1582, cuando Montemayor defendió algunas ideas públicamente en Salamanca, aunque había antecedentes dentro de las aulas de cada profesor. Dice que Poussines no menciona esta hecho, sin embargo, hemos encontrado algunos datos en el resumen del tomo VI, en el ARSI; mientras, Serry y Meyer hablan vagamente del asunto. No hay documentos sobre la disputa pública. Los datos que vierte Astrain están tomados del proceso de Luis de León.

Montemayor había respondido a Domingo Bañez y Domingo de Guzmán que si se predetermina a alguien se le resta libertad de arbitrio. El agustino Fray Luis de León salió a la defensa de Montemayor diciendo que la tesis no merecía el apelativo de "hereje" ni de "falsa". Intervino también Miguel Marcos, el profesor jesuita más célebre para ofrecer una explicación que no tuvo efecto. La polémica duró varios días más dentro y fuera de las aulas. Apareció entonces los apelativos de "pelagiano" para el jesuita; y, el de "luteranos" para los dominicos. Al cabo de una semana, el benedictino Juan de Castañeda defendió la misma tesis del jesuita; de nuevo Bañez y León discutieron.

Los jesuitas creyeron importante hacer una exposición más clara del asunto para lo cual, propusieron un acto para el 27 de enero. Así que hubo tres actos similares de jesuitas, el de Montemayor, el de Castañeda y el de Enríquez, con los mismos temas, en el mismo mes de enero de 1582. Los dominicos recabaron firmas para mandar una denuncia al

tribunal del Santo Oficio. La Inquisición envió a Juan de Arrese a Salamanca para hacer las denuncias correspondientes. La primera acusación fue llevada a cabo por el jerónimo Juan de Santa Cruz contra el jesuita Luis de León. Expuso una lista de 16 proposiciones calificadas de "erróneas", atribuidas al mismo acusador, según los documentos con los que contamos hasta ahora; además el mismo fue llamado para ratificar la primera disputa en la que no estuvo presente. Sin embargo, Luis de León explica lo que dijo y la interpretación que le hicieron en su contra. En el texto que presenta Astrain, habla de la libertad del fundador del cristianismo con la actuó en términos de la presciencia y providencia; después habla de Agustín de Hipona y de la interpretación que hicieron los dominicos de ella. La denuncia[124] de Juan de Santa Cruz.

1) Si Cristo tuvo precepto de morir impuesto por el Eterno Padre, se veía necesitado a cumplirlo, de tal manera, que ninguna libertad le quedaba en la sustancia de la obra de morir, y consiguientemente no mereció en la sustancia de esa obra.

2) Cristo pudo merecer en la obra de morir por el motivo que pudo tener libremente y también por razón de la intención, en la cual era libre.

3) Si el precepto de morir impuesto a Cristo, determinase no sólo la sustancia de la obra, sino también la intención, los motivos y las demás circunstancias, quitaría toda razón de mérito a la obra, porque quitaría la libertad.

4) No porque Dios quiso que yo hablase, hablo yo; sino al revés, porque yo hablo, Dios quiso que yo hablase.

5) No porque Dios previó que yo hablaría, hablo yo; sino al revés, porque yo hablo, previó Dios que yo hablaría.

6) Dios no es la causa de la obra libre, sino produce solamente el ser de la causa.

7) La providencia de Dios no desciende en particular a muchos actos buenos.

8) Dios provee que se hagan las obras morales buenas en general y en común, no en particular y cada una de ellas.

9) La providencia de Dios no determina la voluntad humana u otra cualquier causa particular a obrar bien, sino más bien la causa particular determina el acto de la divina providencia.

10) La doctrina contraria a las conclusiones precedentes es errónea y luterana.

[124] Ver: "La Ciudad de Dios", t. XLI, pág. 36; *Cfr.* Astrain, [1909], Vol. 4, p. 133-134.

11) Confiriendo Dios igual auxilio a dos hombres, sin añadir nada más, puede suceder que uno se convierta y otro resista a la gracia.

12) Con sólo el auxilio suficiente de Dios, sin ningún otro auxilio preveniente, Pedro se convertirá de hecho.

13) El impío en su justificación determina el auxilio suficiente de Dios en el uso actual por medio de su voluntad.

14) Dios no concede antecedentemente al impío cuando se justifica, en cuanto a la eficiencia, más que el auxilio suficiente, sino sólo concomitantemente.

15) Dios y la voluntad del impío se determinan simultánea mutuamente en la justificación.

16) No es mayor la predeterminación en la justificación del impío de parte de Dios, que de parte de la voluntad humana.

En efecto faltó claridad en el tema al grado de discernir con dificultad los términos en los que discutía. De igual modo, el proceso fue impreciso en sus términos y confuso en su formato. Arrese pidió entonces las opiniones de las universidades de Salamanca y Alcalá. Luego emitió un texto firmado en Salamanca el 24 de abril de 1582, en el que expresa que Miguel Marcos, en calidad de lector principal, que no se siga el proceso hasta que tengan la oportunidad de aclarar los temas contenidos.

Perece que al menos los jesuitas sabían que debían ser aclarados, conscientes de la novedad que representaban y por lo mismo juzgaban que no deberían trivializarse los temas. Aun así, el proceso siguió hasta que dos años más tarde el cardenal Quiroga amonestó a Luis de León prohibiéndole defender en lo público y en lo privado las proposiciones tratadas en el proceso; mientras que al jesuita Montemayor, se le expulsó de la cátedra de teología. La condena había sido llevada a cabo por el Provincial de Castilla, Antonio Mercen, quien al terminar su mandato pidió a su sucesor, Pedro Villalba, que repitiera la amonestación. Aquaviva recibió noticias del mismo Montemayor, mismas que juzgó injustas; dispuso entonces en septiembre de 1585 a Porres para que le gestionara un curso en Valladolid.

La controversia de la gracia en Lovaina (1587)

Después de los disturbios en 1578, Olivier Manare (visitador) organizó de manera definitiva el seminario de teología escolástica en Lovaina; para lo que escogió a dos profesores que habían sido educados en Roma por Bellarmino y Suárez: Léonard Lessius y Jean du Hamel. A pesar de la lucidez de Lessius, no estuvo exento de

controversias. Los jesuitas habían sido blancos de ataques a su llegada en los Países Bajos debido al arraigo de la escuela nominalista que se había formado desde mucho tiempo antes. Fueron censurados en varias ocasiones. Desde los años cuarenta del siglo XVI en el que llegó la Compañía no todos compartían la misma opinión. La gobernadora María de Hungría había elogiado su llegada en 1550; diez años después, algunos se opusieron a la amortización de los bienes de los jesuitas de la facultad de teología, logrando su primera adquisición estable sólo hasta 1568.

El caso más controvertido fue el de Baius, a quien debemos un punto de partido para la historia que nos compete ahora. Baius estaba vinculado al padre provincial Mercuriano y epistolarmente con Laynez y Borja. En 1560 su doctrina fue censurada en la Sorbonne. En poco tiempo se ganaron al estudiantado y a buena parte de los profesores. Sin embargo, Van Ravensteyn, a nombre de aquellos académicos orgullosos de su alma mater, había enviado una carta[125] a Laynez para condenar los logros de Baius. Laynez pensó en términos de los intereses de la Iglesia y mandó una carta condenándolo; la carta llegó después de su muerte. Francisco Borja apeló a Mercuriano para una intervención más favorable a la Compañía: "el camino más sabio era exponer a la Santa Sede las razones de las dos partes, con el fin de tratar la controversia sin ruido y sin que la paz fuera perturbada"[126].

Tres años después, no obstante, Pío V emitía la bula *Ex omnibus afflictionibus*, condenando 79 proposiciones de Baius. Fue entonces cuando se le pidió a Bellarmino que refutara las tesis de Baius, tarea nada fácil cuando debía ser realizada con cautela para no levantar más suspicacias, al grado de no pronunciar siquiera su nombre mientras las refutaba. Hacia 1580, las universidades de España solicitaron a Gregorio XIII que confirmara y renovara las condenas de Pío V. El 19 de enero firmó una nueva bula llamada *Provisionis nostrae*. Desde luego, no era fácil aceptar lo que se le achacaba a Baius, toda vez que tuvo que retractarse; pero a la primera oportunidad, sus amigos intentaron responder a este hecho. A la muerte tanto de Gregorio XIII como del nuncio Francois Bonomi, mandaron al rector de la universidad un documento en el que se preguntaban si Lessius y Hamel reconocerían sus enseñanzas. Era difícil responder a éstas, de tal suerte que le pidieron a defensores de Baius que mostraran las lecciones de las hablaban; días después, le presentaron a Lessius 31 proposiciones extraídas del curso anterior, aparentemente contrarias a la doctrina de San Agustín. La mayoría de ellas, trataban el problema de la gracia y la libertad humana. Lessius estaba comprometido a contestar de manera rigurosa, por lo que planteó responder en cátedras con 34 tesis. Era que esto traería mayores consecuencias.

Se hizo un resumen de los apuntes de clase que se tomaron de los alumnos de Lessius, y se condenaron a partir de temas como la providencia sobrenatural, la predestinación, la gracia suficiente y eficaz. Casi todas las ideas provenían de Baius. Lessius fue acusado

[125] La carta de Josse Van Revensteyn (Tiletanus) fue enviado el 15 de diciembre de 1564 al P. Laynez.
[126] *Cfr*. la carta del 19 de febrero de 1565; p.125.

de renovar el error de los semipelagianos y de contradecir a san Agustín. El 25 de septiembre de 1587, Lessius mandó su *Apologia* para ser examinada por sus propios colegas, Bellarmino entre ellos; simultáneamente, la universidad de Louvain lanzó una censura contra Lessius. Muy pronto se polarizaron las opiniones dentro y fuera de los Países Bajos. Un mes después se organizó una lectura extraordinaria de teología para combatir las ideas de los jesuitas. De hecho, aquí parece haber un sinónimo entre jesuitas y el tema del libre arbitrio y la gracia, por parte del autor. Lo que sí documenta el autor es que eran sinónimo de "herejía". Dice:

> [Aquaviva] insiste en varias cartas, diciendo que este artículo dio una mala impresión en Roma entre los cardenales. En cuanto a la doctrina concerniente a la gracia y a la predestinación, era idéntica, en las grandes líneas y el fondo esencial, a la de Molina defendida en su Concordia del libre arbitrio y la gracia, aparecida ese mismo año, con el consentimiento dado desde Roma por Toledo y Bellarmino[127].

El papa estaba bien enterado de lo que acontecía con esta cuestión, sobre todo porque parecía el brote de una misma teoría simultánea en varios lugares, justo cuando era deseable la unión de los católicos en contra de los luteranos.

La respuesta de Bellarmino a la *Apología* de Lessius la envió a fines de noviembre de 1587. Parece que el maestro estaba orgulloso de su alumno, no sólo por lo brillante de su exposición sino porque era diferente a lo que él hubiera enseñado; lo importante es que la "fe quedaba salvada"; por lo mismo estimaba que la censura era excesiva y arbitraria. Van Stryen le aconsejó a Lessius que abreviara su texto para una mejor comprensión de quienes lo habían acusado y evitar malinterpretaciones posteriores. Se hizo de este consejo y escribió un texto con seis proposiciones. Lo intituló *Antítesis* y añadió un apéndice para mostrar la censura que se le había hecho.

Con la nueva versión, Lessius le pidió al rector de la universidad que intercediera para que el archiduque que lo había acusado, cambiara el debate propuesto y quedara en otros términos más favorables a él y a la Compañía de Jesús; pero éste tenía otros planes: no esperó la decisión de Roma convocando a votar en contra de las tesis originales de Lessius. El provincial Delange le pidió al general Aquaviva para que el papa interviniera. Para entonces, Bellarmino fue comisionado para explicar las tesis de Lessius frente al papa Sixto V, quien hizo examinar las tesis, a las que no les encontró problema alguno de parte de los cardenales. Entonces el papa mandó al nuncio Frangipani para que fuera a Lovaina e impusiera el silencio a las partes en conflicto. Pronto, se murmuraba que los jesuitas no tenían ya a "su Gregorio". Este papa tenía algunas suspicacias sobre la compañía, al grado de querer revisar algunos puntos de las Constituciones.

[127] Poncelet, A. [1927], p. 136.

2.3. La obra de Molina en general.

La controversia sobre la gracia y el arbitrio podría parecer una discusión verdaderamente inútil y antiquísima en el tiempo, un desperdicio de talentos, o cualquier otra cosa; sin embargo, lejos de pensar que Molina es un autor improvisado en nuestra lectura hacemos una pausa para mostrar que se trata de un autor que dedicó toda su vida a un tema de vital importancia para los estudiosos pero, además y mucho más importante, para el orbe católico, recién expandido hacia los confines de la tierra. El tema, la salvación, cruza toda la teología del cristianismo y llega hasta nuestros días; la controversia, un diálogo estrictamente científico en los términos actuales, aunque ciertamente, sin una verificación experimental, concreta, de la misma manera, por tratarse de un tema que requiere más bien de deliberaciones y consensos de una comunidad científica: los teólogos. Después de la revisión que hacemos, parece que los autores involucrados decidieron llevar el tema hasta sus últimas consecuencias y a todos los niveles jerárquicos de la Iglesia. Quizá ningún libro, como dice Astrain, fue tan discutido dentro del catolicismo. Este parágrafo no intenta ser un estudio exhaustivo de la obra moliniana, más bien, intentamos dar una revisión rápida de su obra general. Hay muchos detalles que dejamos de lado, dado que no es fácil rastrear las ediciones en México o en una sola ciudad europea. Esta cuestión está fuera del alcance de este trabajo.

Molina en entra a la Compañía de Jesús en 1553 y empieza su actividad académica en Coimbra en 1566. Sus aportaciones teóricas van muy aparejadas con sus actividades como académico en Portugal y sólo hasta los últimos momentos de su vida en Madrid. Podemos dividir su producción teórica en varias etapas que iremos comentando.

1. La primera relacionada con sus primeros años en el Colegio de Jesús, en Coimbra, Portugal, donde escribe comentarios a los clásicos griegos y latinos, centrándose en Aristóteles, como solía hacerse en la época porque era considerado como la 'autoridad' intelectual de la Europa occidental. Ahí escribe. Abarca desde 1563 hasta 1567:

a) *Annotationes in Porphyrium*
b) *In Dialectica*
c) *In Praedicamenta*
d) *In Perihermeneias*
e) *In II Perihermeneias*
f) *In Analytica Prioria*
g) *In Analytica Posteriora*
h) *In Topica*
i) *In Libros Elenchorum*
j) *In Libros Ethicorum*

No se conocen manuscritos entre 1565 y 1566 quizá porque se dedica al proyecto de la Compañía que había sido encargada a Pedro da Fonseca, quien editara las *Instituciones Dialécticas*, obra usada de referencia en el *Curso de Artes*. Sabemos que el año lectivo que va de 1567 a 1568 no tuvo cursos; no obstante, impartiría Teología en Évora, Portugal, desde 1568.

2. Desde este año hasta 1571 escribe:

a) *Expositiones in primam secundae Divi Thomae*
b) *Annotationes in secundam secundae Divi Thomae*
c) *Annotationes in Primam Partem Divi Thomae*

3. Y entre 1571 y 1579, escribe:

a) *Ingressu Materiae De Fide*
b) *De Iudicio Temerario*
c) *De Bello*

4. Desde abril de 1579 hasta junio de 1583, trata el tema de la justicia en los siguientes manuscritos; algunos de los cuales los escribiría para redactar después su obra *De Iustitia et Iure*:

a) Prima pars *De Homicidio*
b) Tractatus secundus: *De iustitia commutativa circa bona corporis*
c) Tractatus tertius: *De iustitia commutativa circa bona honoris et famae*
d) Tractatus Quartus: *De corretione iudicali*
e) Tractatus Quintus: *De iustitia distributiva*
f) *Commentarii in tertiam Partem Divi Thomae*

5. A partir del año 1582, escribe varios Pareceres, un género que no se ha estudiado con profundidad pero que nos parece de la mayor importancia debido a que a través de él, se dictaron muchísimos comentarios sobre el 'Nuevo Mundo', asignatura por demás atingente a nuestro interés particular y a nuestros temas aledaños al de este trabajo.

a) *Aprovaçao do Parecer do P. Gaspar Gonçalvez acerca da Bula de Pio V.*
b) *Circa Indorum Matrimonia…*
c) *Pareceres de Molina sobre os 5 casos propostos pelos missionários do Brasil.*

Debemos añadir, aunque aparentemente esté fuera de la época, que encontramos la referencia a otro manuscrito. Se trata de:

d) *Utrum infideles sint compellendi ad fidem*

Un comentarista[128] de este manuscrito, señala que la fecha de su redacción es aproximadamente entre 1573 o 1574. No sabemos mucho de ninguno de los pareceres, pero con toda seguridad será tema obligatorio de otras lecturas personales. Debemos añadir que, los 'pareceres' son todos un género nacido desde América, en el entendido de que es una consulta a los teólogos más prestigiados de Europa para explicar tanto la aparición del indio en la conciencia europea, como para delinear las estrategias políticas más adecuadas para la conquista, la colonización y la evangelización del continente americano[129].

6. Existe un catálogo que ha recogido la mayor parte de los manuscritos de Molina que versan sobre la relación entre la gracia divina y el arbitrio humano. La recopilación ha sido transcripta y anotada por Stegmüller[130] y es una de las pocas fuentes que tenemos para acceder a estos breves comentarios y tratados del jesuita; sin duda una labor exquisita y de profundo conocimiento. El periodo de tiempo en que fueron redactados va de 1563 hasta 1598; es decir, la preocupación por estos temas parte desde los comienzos de la vida académica del Molina. Dice Pozo:

> Como se ve, en 1570 Molina es un decidido defensor de la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de la fe divina. En su explicación de la teoría es, ante todo, importante subrayar ciertas expresiones, que representan un claro precedente de la conocida concepción instrumental de la asistencia que tiene Suárez y que constituye en él el centro de su teoría del progreso dogmático.[131]

En ellos vemos incubados unos y gestándose otros, cada uno, de los temas de la *Concordia*. La mención que hacemos de esta parte de la obra, es muy marginal, toda vez que el libro lo consultamos en momentos de mucha restricción en una breve estancia en Roma.

a) *Quaestio De futuris contingentibus.*
b) *De causis peccati Anno.*
c) *Tractatus de gratia.*
d) *De concursu Generali.*
e) *De scientia Dei.*
f) *De voluntate Dei.*

---

[128] *Vid*. Vereecke, Louis [1990], *Da Guglielmo D'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di Storia della teologia morale moderna, 1300-1787*, Roma: Paoline.

[129] Marzal, ciertamente, eleva el 'parecer' como un género muy cultivado por los jesuitas; pero no es el único. Ver: Marzal [1992], p. 23.

[130] Stegmüller, F. [1935]; *Geschichte des Molinismus*, Münster i. W., p. 1-547. En el *ARSI*, hemos encontrado dos cartas fechadas en 25 de febrero y el 9 de septiembre que no están registradas por Stegmüller, *Cfr. Fondo Gesuitico: Epistolae selectae (nn. 644-651);* y, *(nn. 646)*.

[131] Pozo, C.; "La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina SI"; *Archivo teológico granadino* 24 (1961) p. 5-32.

g) *De providentia.*
h) *De praedestinatione*.
i) *De libro vitae.*
j) *Epitome de praedestinatione*.
k) *Ad censuram Societatis Responsio*.
l) *Libellus supplex*.
m) *Defensio contra Alfonsum de Avendano. Oblata Nuntio Camillo Caetani.*
n) *Declaratio. Cardinali Gaspari de Quiroga Inquisitori.*
o) *Summa haeresium maior. Cardinali Gaspari de Quiroga Inquisitori.*
p) *Summa haeresium minor. Cardinali Gaspari de Quiroga Inquisitori.*
q) *Responsio ad Franciscum Zumel.*
r) *Censura contra propositiones vigintitres Patris Dominici Bannes.*

7. Desde el año de 1585 hasta 1600, año de su fallecimiento, no impartió cursos. Sin embargo, fueron años muy intensos de redacción y debate, porque justo en este periodo de tiempo, surge la polémica ahora conocida como *de Auxiliis*. Salta a la vista que el intercambio epistolar aparece en estos años y desaparece hasta la muerte del autor; casi todo él, en términos de la publicación de la *Concordia*. En el epistolario, notamos que comienza en 1582 y termina hasta 1599. La mayoría de las cartas (19) van dirigidas al general de los jesuitas, Claudio Aquaviva, quien tuviera un papel relevante no sólo en las discusiones sobre el tema propuesto por Molina, sino con la publicación de otros libros como las *Constituciones*, la *Ratio Studiorum*; pero también con otro tipo de conflictos tanto al interior de la Compañía, como con otras órdenes religiosas, particularmente con los de la Orden de los Predicadores. Por otra parte, hay una carta a Suárez, quien fuera otro de los grandes jesuitas que forjaran la tradición ignaciana, y quien además escribió pormenorizadamente sobre la gracia y la libertad. Hay dos al pontífice Clemente VIII, quien presidiera la controversia *de Auxiliis* hasta su muerte; otra a Lessius, a quien se le condenó también por defender las ideas molinistas y escribir, bajo la prohibición de Paulo V, su *Gratia efficax*, posterior a las controversias; hay otras más sobre las que regresaremos en otro trabajo.

8. A parir de la publicación de la *Concordia*, en 1588, hubo una airada crítica contra la misma; a ella, responde Molina con rigor y con las ideas cada vez más claras sobre el tema. Uno de sus principales antagonistas, Báñes, le merece varios escritos; otros, como Marcos o Lemos, escriben sobre el jesuita pero éste no les responde. Algunos de estos textos son incluidos en la *Concordia* y tratan de los debates intelectuales sobre alguna parte de la obra. Los años van desde 1589, año de publicación de la segunda edición de la *Concordia*, hasta 1594, año que se caracterizó por las disputas de Valladolid.

a) *Delatio quorundam locorum Dominici Banez*
b) *Declaratio.*
c) *Praefatio defensionis contra Alfonsum de Avendaño.*
d) *Censura decontritione et Incernatione.*

e) *De autoritates s. Augustini censura.*

9. Por último, los impresos[132] que en realidad son sólo dos tratados importantes; entre algunos otros de menor importancia por tratarse de comentarios al aquinate. Podemos hablar de su obra teológica y su obra jurídica. Ambas, se suelen ver como separadas; ciertamente, los temas, las metodologías, el objeto de estudio pueden diferir, sin embargo, nos parece que hay una misma inquietud de preguntarse por la posición del ser humano ante la divinidad y antes los otros. Poner etiquetas para ellas sería equívoco, toda vez que podríamos usar las mismas categorías para describir con precisión lo que se entendía en aquella época y lo que entendemos ahora; lo cual podría ser todo un tema de discusión en el que no queremos detenernos. Baste pensar que tanto una como la otra, dan mucho que discutir.

9.1) La *Concordia*.
El Título original de esta obra es: *Concordia liberi arbitrii cvm gratiae donis, divina prescientia, providentia, pradestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae artículos. Doctore Ludouico Molina primario quondam in Eborensi Academia Theologiae professore è societate Iesv autore. Adiecti sunt duo índices, rerum alter, alter eorum scripturae locorum, qui vel ex profeso, vel obiter explicantur, eode autore.*

Por abreviación siempre usamos el término, *Concordia*, para referirnos a esta obra que cuyo contenido es tema de nuestro estudio. Cada una de las ediciones está acompañada por el lugar de publicación escrito en castellano, entre paréntesis el país actual donde se encuentra la ciudad y el año de aparición. Las ediciones se enlistan a continuación:

a) 1ª. edición, Lisboa (Por), 1588.
a') *Apéndice*: Lisboa (Por), 1589.
b) 2ª. edición, Cuenca (Esp), 1592.
c) 3ª. edición, León (Fr), 1593.
d) 4ª. edición, Venecia (Ita), 1594.
e) 5ª. edición, Amberes (Bel), 1595. Corregida por el autor.
f) 6ª. edición, Venecia (Ita), 1602.
g) 7ª. edición, Amberes (Bel), 1609.
h) 8ª. edición, León (Fr), 1610. Edición clandestina de la quinta de 1594.
i) 9ª. edición, Amberes (Bel), 1715.
j) 10ª. edición, Leipzig (Ale), 1722.

[132] Sommervogel sólo trata los impresos de, y sobre, Molina. De hecho se trata de la más minuciosa compilación de documento de los jesuitas; no obstante, su falta de manuscritos, en particular de este autor; es una excelente referencia además de que contiene algunas opiniones breves sobre la Concordia: dice que fue censurada por Heríquez en su libro *De finis homine*. Este dato no lo hallamos en otros textos de los aquí consultados y es significativo porque Henríquez se destacó por ser jesuita en contra de otros jesuitas, como Molina y Suárez; ver Sommervogel, C. [1960]; Vol. 5, col. 1167. Para una bibliografía que ha intentado estar actualizada sobre lo que se escribe sobre la Compañía de Jesús en general, a pesar de que llega hasta 1980; ver: Pólgar, L. [1990].

k) 11ª. edición, París (Fr), 1876.
l) 12ª. edición, Madrid (Esp), 1953. Edición crítica de J. Rabeneck.
m) Última edición, Oviedo (Esp), 2007: *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas.* Edición crítica de Juan Antonio Hevia Echevarría (Traducción, introducción y notas). Esta edición es la que hemos utilizado. Es la primera en castellano, un gran acierto.

La *Concordia*, no es una obra fácil, panfletaria, divulgativa, o de entretenimiento. Ni tampoco es una obra que tuvo la complacencia de las autoridades y los impresores, Tampoco fue una obra aparecida en una época de reproducción masiva. La *Concordia* es una obra que conoció todo tipo de censuras y tropiezos para su publicación y divulgación. Esto muestra que Molina, conoció hasta la quinta edición. Pocos autores podrían decir que tienen varias ediciones de obras de este tipo: tratados compuestos de varios libros y escritos para un público especialista.

9.2) *Commentaria in primam Divi Thomae partem…*

a) 1ª. ed. Cuenca, 1592.
b) 2ª. ed. León, 1593.
c) 3ª. ed. Venecia, 1594.
d) 4ª. ed. León, 1622.

9.3) *De Iustitia et Iure…*

a) 1ª. ed. Cuenca, 1593.
b) 2ª. ed. Maguncia, 1602-1603.
c) 3ª. ed. Amberes, 1609.
d) 4ª. ed. Amberes, 1612.
e) 5ª. ed. Maguncia, 1614.
f) 6ª. ed. Amberes, 1615.
g) 7ª. ed. Colonia, 1733 (Opera Omnia).
h) 8ª. ed. Madrid, 1943-1944. (en castellano).
i) 9ª. ed. Madrid, 1941-1944 (en castellano).

Dice Molina al final de sus días en una carta:

> La segunda cosa que se me ofreció proponer, y que me pareció contentar a V. P. y atajaría parte de los inconvenientes que se apuntan, es, que tomasemos toda esta Concordia por el modo con que está tratada, ayudándonos a perficionalla de los auisos que de ella se embian y de los demás que se dieren, y que en un cuerpo se imprimiese, antes de la primera parte, con titulo de Concordia liberi arbitrii cum gratia, praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione; la cual será un

> razonable cuerpo de libro de quarto de papel; y luego tras ella se imprimiese la primera parte[133].

El libro de Molina

El *Índice* de los libros es una lista que elaboró la Inquisición para el control material de las ideas. Bajo este término llega hasta nosotros justo la imagen de prohibición, de censura, de cooptación. La utilidad del *Índice* tiene relación la extrema ineficacia de un control que se les fue de las manos: entre más riguroso se hacía el control, más ineficaz resultó para la aniquilación de las ideas diversas, recayendo más en la ambigüedad que en la supuesta objetividad de su rigidez. Pero también, *lo censurado* se convirtió en *lo verdadero*; lo cual, desde luego, no equivale a que sea racional el juicio, simplemente es una imagen a la que se llega de manera natural por el hecho mismo de que no se le muestra con claridad.

La elaboración del *Índice*, fue una de las prácticas más sistemáticas de la Inquisición. En diversas regiones se estableció en diferentes momentos de las historias particulares: en Inglaterra (1526), en Bruselas (1540), en París (1546), en Venecia (1549), Lovaina (1551), en Roma (1551); y en España, en 1559 con Fernando de Valdés. El primer *Índice* oficial data de 1559 por orden del Paulo IV, pero dejado al cardenal Ghislieri (futuro Pío V en 1561) para la selección y restricción. El concilio de Trento intentó hacer una reforma desde sus fundamentos pero finalmente se le dejó al pontífice. La serie de catálogos muestran la intención de exterminar tanto el alumbrismo como la herejía. El *Índice* de Lovaina era importante porque se veía como un centro intelectual peligroso a la visión tradicional de la Iglesia; representaba un foco de subversión hereje que podía extenderse hasta España. Antes se había publicado un índice manuscrito dirigido por el biblista Arias Montano con un centenar de expertos en la materia, aunque no diera gran resultado, toda vez que no detuvo la actividad intelectual.

En España, hacia 1583, el inquisidor general Gaspar de Quiroga publicó un nuevo *Catálogo de libros prohibidos* al que le siguió un *Índice expurgatorio* en el que se señalaba los pasajes particulares que debían censurar. Se trataba de detener el vigor de las ediciones de libros espirituales; en menor medida los teológicos como la *Concordia* de Molina fueron señalados como posibles candidatos a ser condenados. Al margen del *odium theologicum* entre las escuelas dominicas y jesuitas, el rigor manifiesto en las prohibiciones pudo ser benéfico para aprender a responder frente a la actitud inquisitorial que buscaba pretextos para reprimir. Los jesuitas afinaron muy bien sus herramientas intelectuales, como veremos, en términos de la claridad de un pensamiento que hasta nuestros días sería del mayor interés para la historia de la filosofía.

[133] Grafía original: Stegmuller [1935]; p. 358.

Los profesores Bañes y Marcos, continuaron con las hostilidades en Salamanca. Después del incidente con Montemayor, siguieron escasos seis años de relativa calma. Según Meyer, Bañes presentó a la Inquisición un texto con 13 proposiciones extraídas de la *Concordia* pidiendo que fueran condenadas. No hay más datos sobre este documento, porque Astrain advierte que no lo han encontrado y que algunos lo confunden con las 16 del proceso de Fray Luis de León.

El ataque documentado de Bañes data de 1584, cuando se publicó su libro *Scholastica Commentaria*[134] sobre comentarios a Tomás de Aquino. Se trataba de un comentario a las primeras 64 cuestiones de la *Summa*, que no se centraba en la gracia o la ciencia divina; sino que parecía poner las bases de la predeterminación física. Por ejemplo, cuestión 23, artículo 3, Bañes: "Como Dios es la causa de todo ser, no presupone nada hecho por otro, de lo cual no sea Él causa, y así determina todas las cosas y no es determinado por nada". Esta es la idea capital de donde se deriva espontáneamente la predeterminación física, necesaria según los dominicos, para todas nuestras obras, así naturales como sobrenaturales. Para Bañes, en la cuestión 14, artículo 13, la única causa 'primera' que determina una segunda causa es el ser divino; es decir, éste es inicio de todo; pero la determinación, que será tema de desenlace en la última parte de las controversias con Paulo V, la comenta Bañes de la siguiente manera:

> Es de notar que el concurso de la primera causa es de tal modo eficaz para determinar las causas segundas, que juntamente es suave y se conforma con la naturaleza de esas segundas causas, de suerte que con la causa necesaria ejecuta un acto necesario y con la contingente un acto contingente. Y la razón de esto es doble: Primera: que Dios es autor de roda la naturaleza, y por eso puede mover cualquier cosa, según la condición de ellas. De suerte que se salve así la causa de la primera como el modo de obrar propio de la segunda. La segunda razón es la que asigna Santo Tomás en la cuestión 19º, artículo 8º, esto es: la suma eficacia de la causa primera, al cual puede, no solamente producir el efecto que intenta en cuanto a la sustancia de él, sino también en cuanto a todo el modo con que lo quiere producir, esto es, o necesaria o contingentemente. Así pues, la primera causa determina mi voluntad, no simplemente a leer, sino a leer libremente, porque ambas cosas caen debajo de la determinación eficasísima de la primera causa, que determina mi voluntad para que quiera libremente leer[135].

Pero si es aceptado esto, queda la duda de la necesidad de los actos moralmente malos; Bañes resuelve la cuestión al comentar el artículo 3º de la cuestión 23. Empieza por afirmar que es posible el pecado, no como una omisión del ser divino, sino como un acto positivo de la voluntad de su permiso; y, continúa:

---

[134] *Scholastica Commentaria in prima partem Angelici Doctoris D. Tho. Usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia. Authore Fratre Dominico Bañes Modragonensi, Ordinis Praedicatorum, in florentissima Salmanticensi Academia Sacrae Theologiae primario professore*. Salmanticae. Typis haeredum Mathiae Gastii, MDLXXXIV.

[135] *Cfr*. Astrain [1909], Vol. 4, p. 148-149.

> De esta doctrina puede entenderse que no solamente respecto del mismo objeto material y extrínseco a la voluntad, sino del acto mismo interior de la voluntad, considerado solamente en su entidad, puede suceder que la voluntad del hombre sea mala y la voluntad de Dios buena, como causa eficiente de aquel acto. Verbigracia: Dios es causa voluntaria y eficiente del acto de odio a Dios, y la voluntad es causa del mismo acto, voluntaria y eficiente también. Pero la voluntad del hombre es mala, porque ejecuta este acto sin la regla de la razón, más aún, contra la regla y la ley de Dios; pero Dios quiere con buena voluntad que se haga aquel acto, permitiendo el defecto de la causa segunda en el mismo, para que de ahí resulte un bien mayor; por ejemplo, para mostrar su bondad en castigar justamente a unos y en comparecerse de otros, o en compadecerse del mismo hombre si es predestinado[136].

Sin embargo, es difícil justificar esta aseveración que se antoja tautológica: el ser divino se permite el odio a sí mismo. En el artículo 10, cuestión 19, Bañes habla de la libertad pero en términos de la indiferencia; si hay indiferencia, la acción es libre. De aquí en adelante hay serias inconsistencias que Molina, comentando también al aquinate, intentó resolver. Por lo pronto habrá que dejar muy claro que la *Concordia* no es una obra como curso de teología, ni un tratado metódico; sino, la resolución de una dificultad que se presenta en diversos tratados de teología, un comentario a Tomás, sobre la cuestión de la gracia y el libre arbitrio. Más de toda la primera mitad del libro es un comentario al artículo 13 de la cuestión14, de la primera parte de la *Summa* de Tomás, donde se trata de la ciencia de los futuros contingentes. En la disputa 26, trata el problema de la premoción física; dice Astrain:

> […] llega por fin en la disputa 50 a lo que se ha mirado como el principio, de donde se deriva todo el sistema de la Compañía, es decir, a la ciencia media. Explica Molina la diversidad de ciencias llamada media, porque es realmente intermedia entre la libre y la natural[137].

La publicación de la *Concordia* estuvo marcado por "contradicciones" que se suscitaron tanto en el examen y en la aprobación, como en la circulación, ya impreso. La compañía de Jesús no puso ningún tropiezo, toda vez que Molina era profundamente respetado, aunque tenía críticos de su pensamiento. En una carta que dirigió a Aquaviva[138], menciona que lo examinaron tres padres, Jorge Serrano, Fernando Pérez y Antonio de Carvalho[139], pero sobre todo con el primero tenía especial cuidado porque estaba muy cercano a la Inquisición, aunque consiguiera la censura a favor; para el siguiente trámite, la persuasión de los censores de Portugal muy cercano a los dominicos, le pidió al provincial que le mostrase la censura de Serrano a la Inquisición para agilizar los trámites. Se consensó que se imprimiera de manera ordinaria y que no se mostrase obstáculos alguno que pudiera mostrase como desconfianza. El libro se entregó

[136] *ibidem*, p. 149-150.
[137] *idem*.
[138] Carta de Luis de Molina al P. General Aquaviva, del 28 de enero de 1589. Tomado de *Epistolae Patris Molina*. *Cfr*. Astrain [1909], tomo IV, p.151.
[139] Rodriguez [1938], Vol. II, p. 140.

entonces, a la Inquisición de Portugal; le confiaron la revisión al dominico Bartolomé Ferreira. Si bien la impresión marchaba, no dejó de haber ciertos roces con los comentarios y críticas que se le hacían a la obra. Parece que el primer intento de que no se imprimiera fue del confesor del Cardenal, el dominico Juan de las Cuevas, quien además se carteaba con sus hermanos de Castilla para que tampoco se imprimiera allá. Con todo este alegato la aprobación de Ferreira fue dada en estos términos:

> En esta obra nada he advertido que se oponga a nuestra religión. Más aún, si hay en los Santos Concilios alguna cosa que a primera vista parezca oscura y escabrosa, esa misma se dilucida, y muchos pasajes de la Sagrada Escritura, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, se examinan y explanan con elegantísimo estilo. Por lo cual juzgo que estas lucubraciones son muy dignas de que se imprima para pública utilidad de la Iglesia[140].

Se empezó la impresión a mediados de julio de 1588 y se acabó el 21 de diciembre. Pero Ferreiro mismo le comentó que iban a suspender la impresión cuya orden venía de Paulo Alfonso, presidente del Consejo de la Inquisición. Sin embargo, se terminó de imprimir y el primer ejemplar quiso presentárselo al Archiduque Alberto quien gobernaba el reino de Portugal, el día de reyes de 1589. La entrevista con el archiduque Alberto fue fría pero Molina deja muy claro de quien venían los problemas y todas las disquisiciones de las fue objeto el libro. Después de algunos días de espera, volvió con el archiduque Alberto para expresarle los rumores tanto de su persona como de toda la Compañía se iban presentando. Explica posteriormente, en una carta que le escribe el rector del Colegio de Madrid, que tampoco los revisores de Castilla y Aragón, veían problema alguno con el contenido del libro. Desde entonces, se había corrido el rumor, suponemos no del todo secreto, de que el autor más aguerrido de la "principal oposición" a la publicación del libro es Domingo Bañes[141]. Tan pronto recibió las cartas de aprobación de los Consejos reales de Castilla y Aragón, se las llevó al archiduque Alberto. Pero en el mes de enero Molina estaba esperando respuesta del libro que le presentó al Cardenal. Una carta del confesor del cardenal, Juan de las Cuevas, de la que da cuenta Astrain, menciona: Ferreiro consultó en Lisboa a Juan de Portugal quien se escandalizó del contenido de la *Concordia*. Después de consultas, la recomendación era que el cardenal escribiera a otro teólogo de prestigio para saber qué hacer con la doctrina del libro; fue así como le mandó a Francisco Cano las proposiciones que se habían escrito para tal efecto. Cano respondió que estas proposiciones estaban en el libro, literalmente o no, pero las ideas estaban contenidas ahí. Entonces el cardenal mandó que no se vendiese el libro por tres meses mientras no se diera orden de otra cosa.

---

[140] Astrain [1909], Vol. 4, p. 153.

[141] Ciertamente, hay una pugna implícita sobre las ediciones de libros y la influencia que sus autores tienen sobre los alumnos y en general dentro de la vida académica. A pesar de las oposiciones en contra del jesuita, dice Pena que Domingo Báñez tiene una "proyección mayor hacia el exterior, ya que sus obras son editadas fundamentalmente en Flandes y Colonia. Es la prueba fehaciente de que se trata del autor dominico de referencia, el prototipo de la línea tomista rigorista". Pena, M. A. [2009]. Pero en general, a los dominicos se les lee más dentro del ámbito hispánico, mientras que a los jesuitas en el ámbito más internacional.

Sólo hasta febrero Molina se enteró de lo que pasaba; el cardenal, entonces, le dio a Molina las proposiciones que le delataban, mismas que el autor se dispuso a publicar junto con una crítica breve que redactó para adjuntarlas en esa primera edición de la *Concordia*. La crítica versa en dos direcciones; por un lado, desmiente denunciando que no dijo lo que se le imputa; pero por otro lado, estima como "probable" alguna objeción de sus adversarios, pero no ve motivo para tacharla de "herética" o "errónea". Después de entregado este breve documento a la Inquisición de Portugal, se juzgó que se podía permitir la publicación de la obra. En resumen se puede decir dar la siguiente lista del paso a paso sobre el proceso de la *Concordia*:

1) Molina presenta la *Concordia* al censor Ferreira.

2) Ferreira pide opinión de dominicos quienes desaprueban por contener ideas erróneas.

3) Pero el censor Ferreira aprueba y extiende la licencia de imprimir.

4) Los dominicos acuden al Cardenal Alberto por medio del confesor Cuevas y lo persuaden de que en Castilla lo desaprueban.

5) El cardenal detiene la publicación de la obra.

6) Pide a Castilla que mande las proposiciones para revisar.

7) Las envía a Francisco Cano para que coteje.

8) Cano afirma que sí se encuentran y presenta objeciones.

9) El cardenal se las comunica a Molina.

10) Molina responde por escrito a las proposiciones.

11) Examen del escrito en el Consejo, mismo que permite la publicación.

Hasta este momento, era ya una cuenta larguísima de agravios y deliberaciones interminables, junto a las respectivas malinterpretaciones sobre la obra más comentada en esta época. No es una exageración pensar que este libro es uno de los más importantes que ha nacido del catolicismo, pero que, curiosamente, también es de los menos conocidos de la época; quizá, ciertamente, por las condenas que inhibieron su lectura en aquel entonces. Concluye Astrain:

> que el libro de Molina, además de haber sido aprobado por los censores domésticos de la Compañía, fue examinado y aprobado por cuatro tribunales públicos, esto es,

> por las dos Inquisiciones de Portugal y Castilla y por los dos Consejos Reales de Castilla y Aragón. Desearíamos saber si hay muchos libros de católicos que hayan salido a luz con tanto lujo de aprobaciones[142].

Ahora, desde luego, el idioma y la forma de presentar los trabajos científicos, nos ponen una distancia insalvable. Pero la historia no termina aquí; más sigue hacia debates interminables pero de los que, contrario a la opinión de muchos estudiosos, salen conclusiones interesantes para definir la *raîson d'être* de los jesuitas entonces.
Hacia 1589, la *Concordia* ya estaba publicada y al alcance de los lectores; su primera reimpresión fue en Cuenca hacia 1592, al año siguiente en Venecia y Lyon; en 1595 en Amberes con anotaciones del autor.

En los Países Bajos, Lessius recibió con agrado la publicación de la *Concordia*, en medio del problema que se había suscitado con los partidarios de Bayo en Lovaina, debido a la misma cuestión sobre la gracia eficaz. Sin embargo, Bellarmino no recibió de la misma manera el libro de Molina porque se dio cuenta de que no compartía varias cuestiones de su contenido; se trataba de una lista[143] de 13 proposiciones que había de corregir en futuras ediciones según le comentó a Aquaviva. En España, Gil González Dávila también vio la conveniencia de 'ablandar' algunas proposiciones. Ocurrió lo mismo con Gregorio de Valencia; sin embargo, las críticas no tocaban lo más fundamental del contenido; a saber, la conciliación entre la eficacia de la vocación divina y la libertad de la voluntad humana.

Después de la prohibición pública en la Universidad de Salamanca, Báñes no hizo comentario alguno sobre la *Concordia*; sin embargo, escribió en 1590 un opúsculo intitulado *Relectio de merito et augmento charitatis*, que contiene aseveraciones bastante duras, entre otras, como la siguiente:

> Si advirtieran estos falsos estimadores de las virtudes según el valor de los propios objetos, no contradirían tan evidentemente a la doctrina católica de Santo Tomás; pero no es maravilla que los hijos de los hombres sean mentirosos en sus medidas, para que ellos se engañen en lo mismo por vanidad, empeñados en introducir nuevos dogmas[144] .

La Inquisición española publicó una lista donde se incluían libros que contuvieran 'errores'; una lista más rigurosa que el 'índice expurgatorio'. La primera era de 1559, pero se estimaba hacer otra en 1586. Palacios de Terán escribió al Consejo Supremo de la Inquisición hacia enero de 1594, haciendo referencia al claustro de profesores que debía opinar sobre los nuevos libros que serían revisados. Lo mismo se hizo en la Universidad de Alcalá, desde 1590 hasta 1594. Dice Astrain,

---

[142] Astrain [1909], Vol. 4, p. 161-162.
[143] La lista de Bellarmino no contiene citas textuales de Molina, pero el sentido de las proposiciones es fiel según el historiador jesuita. *ibidem*, p. 163.
[144] *ibidem*, p. 164-165.

> el P. Bañes, que con su amigo Zumel formaba parte naturalmente de la Comisión Salmanticense encargada de este negocio, pensó dar un golpe mortal a las opiniones del P. Molina y de todos los jesuitas, incluyendo la Concordia en el Índice de los libros prohibidos[145].

Llegaron a Molina estas cuestiones cuando estaba en Cuenca hacia 1594; pero al trasladarse a Madrid a principios de este año, escribió al Consejo Supremo de la Inquisición:

> Contra estos dichos dos libros el dicho Padre Maestro Bañes y el Padre Maestro Zumel, General que ahora es de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, y algunos otros Padres Dominicos, han dicho muchas cosas, notándolos de mala doctrina, y con ocasión de una junta que ahora se hace en Salamanca para expurgar algunos libros, se entiende que procuran estos padres con grandísimas veras, que estos libros míos se prohiban o censuren gravemente con alguna nota; y toda la causa de esto es, porque habiendo cada uno de ellos antes impreso unos comentarios sobre la primera parte de Santo Tomás, yo he censurado por peligrosas en la fe unas doctrinas que estos dos Padres tenían en los dichos Comentarios acerca del libre albedrío y el auxilio de la gracia, a la cual me obligó mi conciencia, por ver lo que en esta materia esto dos Padres enseñan parece contrario al Concilio de Trento (sessione VI, cap. V et can. IV), y que por los mismos principios los luteranos vinieron a decir que el libre albedrío *erat res de solo titulo o titulus sine re*. Y no se les puede bien responder sino con la doctrina que yo enseño, reprobando la de los dichos Padres, como le constará a Va. Sa. Ilma, por los católicos doctos y desapasionados que las han leído y también por un papel que con ésta presento[146].

Este memorial[147] viene acompañado de explicaciones y varias citas donde demuestra la cercanía de Bañes y Zumel con los reformistas. Parece que este texto es fundamental porque dejó muy clara su adhesión al catolicismo de tal forma que la *Concordia* no entró dentro de la lista de los libros prohibidos después de este documento.

Desde la década de los sesenta del siglo XVI, Molina ya tiene manuscritos que son ampliamente leídos en Portugal por sus alumnos[148]. Algunos otros son propiamente textos que servirán para futuras obras; en menor medida tiene 'pareceres' que se le pidieron para un tema específico[149]. Sin embargo, como todo jesuita, se le publica y se

---

[145] *idem*.

[146] *Cfr*. Astrain [1909], Vol. 4, p. 167.

[147] Este memorial se puede ver también en Stegmüller, F. [1935]; *Geschichte des Molinismus*.; I. Band. Neue Molinaschriften; Münster i. W.; se trata de la segunda parte, artículo 16 bajo el túlo: *Summa haeresium minor. Cardinali Gaspari de Quiroga Inquisitori die 26 mensis maii 1594 praesentata*. Pero no serían los únicos, además encontramos estos otros: *Summa haeresium maior. Cardinali Gaspari de Quiroga Inquisitori*; y, *Declaratio. Cardinali Gaspari de Quiroga Inquisitori*; en el mismo año de 1594, escribe los siguientes dos textos personalizados: uno a Zumel y el otro a Bañes: *Responsio ad Franciscum Zumel*; y de 1598, *Censura contra propositiones vigintitres Patris Dominici Bannes*.

[148] Desde 1963, según la recopilación de Stegmüller, [1935], segunda parte; pero sólo hasta los años ochenta empieza su vida polémica, respondiendo a las acusaciones que se le hacen. *Vid*. la tercera parte epistolar desde p. 582 y *ss*.

[149] Lo sabemos en referencia a Vereecke [1990], *Op cit*.

le lee más fuera del ámbito hispánico. Las múltiples ediciones son impresionantes, sólo comparables con su hermano de religión, Francisco Suárez. De parte, de otras órdenes religiosas, sólo Vitoria corre con la fortuna de contar con la misma categoría. Dice Pena:

> Respecto al conquense Luis de Molina, nos encontramos que casi toda su producción tiene lugar fuera de nuestras fronteras, y, a diferencia de otros autores, en los que se había producido algo parecido, ahora el volumen de impresiones sí resulta significativo. Se trata de un total de treinta ediciones, de las cuales sólo el 3% tiene lugar en territorio nacional. Si tenemos en cuenta que se trata de la segunda parte de su *De iustitia et iure*, y que tiene lugar en Cuenca en 1600, hemos de colegir que se trata de la edición que él mismo estaba preparando cuando le llegó su muerte, por lo que era lógico que dicha tarea se concluyese. Por otra parte, si en el siglo XVI la producción total de su obra suponía un modesto 5%, ahora pasamos a un 13%. Es decir, es el primer autor en el que nos encontramos con un crecimiento en el número de ediciones. Aunque la proporción no es grande, logra un 8%, que es superior a lo que ocupaban otros autores en ese mismo período. No es tampoco de desdeñar que los lugares con mayores ediciones del presente autor sean Maguncia y Amberes, lo que creemos vinculado a la influencia de los jesuitas en dichos lugares y la tradición impresora[150].

En el siglo posterior a la muerte de Molina, de manera cuantitativa podemos reflexionar sobre sus ediciones y la importancia de sus obras; en la totalidad de su obra impresa. Continúa Pena:

> Respecto a las obras impresas, el 87% se refiere a su *De Iustitia et iure*, llenando el resto una variedad significativa, en la que se *De libero arbitrio* ocupa simplemente un 3%, que no deja de ser anecdótico, aunque nada representativo. Parece que Molina es tenido en cuenta como autor moral, configurándose como prototipo de ese pensamiento abierto y amplio, a caballo entre la Teología y el Derecho, mientras que otras lecturas más teológicas, como su comentario a la *Summa*, no son tenidas en cuenta[151].

Como veremos, parece contraproducente que después de tanto alegato entre teólogos entre los que se encontraban dos pontífices (Clemente XVIII y su sucesor Paulo V), varios cardenales y distintos académicos de varias partes de la cristiandad europea, que ya en siglo XVII la obra teológica de Molina haya provocado tan poco eco en las controversias posteriores. La cuestión de la gracia sigue, no obstante, como con la obra de Lessius y los subsecuentes diálogos de Pascal quien tuvo gran influencia para detener la obra de toda la Compañía en todo el mundo. Ahora, debemos considerar, sin embargo, que había una prohibición papal refrendada hasta mediados de este siglo, según la cual no se debía imprimir ninguna obra centrada en el concepto de la gracia eficaz. De ahí la condena de Lessius en los Países Bajos; pero también de ahí, hubo

[150] Pena, M. A. [2009], p. 232.
[151] *ibidem.*

varias obras manuscritas tanto en Europa como en el orbe católico donde se hablaba de esta cuestión.

2.4. Las censuras y los intentos de difusión en América

En efecto, acababa de publicar el tomo primero de la primera parte de Santo Tomás, en 1584, cuando se le denunció al inquisidor Leciniana, visitador en Salamanca, sobre un asunto relacionado con el sacramento. El jesuita Pedro Morejón denunció contra sus ideas el 25 de marzo de 1585.

No tiene aparente relación con la cuestión de la gracia. Para Beltrán Heredia sólo se quiere desprestigiar al autor, ni siquiera, dice, hay un seguimiento de las ideas. Dice, refiriéndose a Molina, sin mencionarlo:

> Éste [Molina] acabó de colmar la paciencia del sufrido profesor de prima. Dando por descontado que si libro *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, vendría a parar en la Inquisición, automáticamente se le representó el fantasma de las maquinaciones que entre los suyos se atribuían a Báñez, y, sin más averiguación, se lanzó a una aventura doblemente censurable, por estar inspirada en un sentimiento de rivalidad y por achacar de ligero al dominico lo que hasta él nadie había logrado descubrir en sus libros impresos hacía diez años[152].

Para el historiador dominico no existe evidencia de que Báñez haya querido denunciar la obra de Molina. Claro que el tono que usa no ayuda mucho a conciliar; pero después se refiere a una carta[153] de Molina firmada en 1594 donde éste hace un examen exhaustivo de las tesis de Báñez para denunciarlo. Esto significa que Beltrán Heredia quiere dar a entender que entre 1588 (año de publicación de la *Concordia*) y 1594 (año de la carta) no hay evidencias de que Báñez quisiera denunciar a Molina. Para entonces, Molina suponía, según las cartas que manda a Aquaviva, que el que había armado toda esta persecución en su contra era este dominico. Molina, ciertamente, se basa en rumores y en comunicación oral con sus compañeros y hermanos de religión. El dictamen de Sierra de Axpe, como censor, en 1594 es elocuente:

> […] se puede permitir su opinión [de Bañez] en o de *augmento caritatis* para el ejercicio de las escuelas, supuesto que es de Santo Tomás, o a lo menos se atribuye a él, como lo dice el maestro Victoria en la relección que hace desta cuestión, y que las demás opiniones también tienen sus dificultades. Mas en lo que toca a la opinión de la existencia de los accidentes en el Santísimo Sacramento del altar, la tengo por singular. Y aunque es verdad que la deduce de la opinión del maestro Soto, en realidad de verdad tienen por probable que después de la consagración existant accidentia existatntia que fuerant antea in substantia panis. Y aunque él

[152] *ibidem*, p. 104.
[153] Se refiere a la correspondencia que sostuvo con Quiroga; *Cfr.* Stegmüller [1935], p. 763 y 765.

salva que esto no deroga a la religión y fe del Santísimo Sacramento, no me parece que basta esto[154].

La carta que Molina a la Inquisición sobre siete tesis de Báñez, es leída por los doctores Gavilán y Hernández, catedráticos de Sigüenza. Tiene relación con esta cuestión que acabamos exponer. Posteriormente, Beltrán Heredia transcribe una carta del 1596, donde Báñez afirma que es víctima de calumnias de parte de jesuitas: [extractos].

> "A mi noticia ha venido cómo unos padres de la Compañía de Jesús de Valladolid han pretendido y hecho algún ruido acerca de unas conclusiones que se sustentaron en el Colegio de San Gregorio de la dicha cilla, en que se defendía mi doctrina acerca del aumento de la caridad, según que de allá me han escrito, y que los dichos padres no quisieron ir, como suelen, a argüir porque se sustentaba una sentencia áceda y rígida, nueva calificación para lo que toca al Santo Oficio. Y no se contentaron con eso, sino que acudieron también al Santo Oficio de la audiencia de Valladolid, adonde de nuestra parte no falta quien ha respondido lo que al sancto tribunal de V. A. vendrá con siete u ocho firmas de maestro desta Universidad, que mi doctrina en este punto es la de Santo Tomás. Y si no fuera por hacer más ruido, yo enviaría otras tantas de hombres graves y muy doctos."

> "Esto muy cierto que V. A. tiene noticia de doce años a esta parte de que mis émulos, habiéndolos yo denunciado de sus nuevas doctrinas al Sancto Oficio, por cuya ocasión vino aquí a Salamanca el inquisidor Arrese a averiguar lo que V. A. sabe, me quisieron reconvenir y calumniar acerca de la dicha sentencia, y en este sancto y supremo tribunal se examinó este cargo que se me hacía, y sin hacérmele a mí, fue V. A. servido de tomar los pareceres de los hombres más doctos del reino, y todos dijeron que era sentencia de los tomistas antiguos. Y así es la verdad porque lo es clara de Santo Tomás, aunque de algunos años a esta parte algunos tomistas se han querido apartar della por les parecer rigurosa, entre los cuales el principal fue el maestro fray Francisco Vitoria, como parece por una repetición suya *De au[g]mento caritatis*, donde dice que no le contenta la sentencia de Santo Tomás, ni aún la propia que él tiene, ni otra alguna de la que hasta su tiempo se enseñaban, y que por ventura se había de hallar otra que satisficiese. Y yo pienso que es la de Santo Tomás, declarada como yo la declaro en mis comentarios de *Secunda secundae* en mi repetición *De merito et augmento caritatis*. La cual repetición no sin misterio la cometió el consejo real de su Magestad al rector y claustro de Salamanca, donde fue cometida a Francisco Sánchez, maestro de teulogía por Salamanca y doctor por Alcalá, canónigo de la magistral de Salamanca, el cual con mucha atención la leyó y dio su censura, que está impresa al principio de la repetición, diciendo cómo es cierta doctrina de Santo Tomás, ….
> "Yo, señor, vivo con mucha confianza, porque no se hallará en mis escritos especialmente en lo que toca a esta particular sentencia, proposición que no sea de Santo Tomás. Y podré alegar por testigos a algunos teólogos de la Compañía, como es un padre Vázquez [Gabriel], que está en Alcalá, y los escritos del maestro

[154] *Cfr*. "Báñez y la Inquisición española"; en Beltrán Heredia [1973], Tomo III, p. 106.

> Deza, y el dicho de un padre Cobos [Cristóbal de los], que está aquí en Salamanca, que la tienen por sentencia de Santo Tomás, y el que menos, por muy probable[155].

La carta está firmada en Salamanca a 16 diciembre de 1595, por Báñes. Corroboramos que efectivamente, este hecho no lo tiene registrado el historiador jesuita Astrain; en cambio el historiador dominico sí lo contempla, aunque desde luego, no podamos justificar la violencia con la que se fue contra los jesuitas.

Las acusaciones contra Suárez

Las acusaciones en contra de Molina iban aparejadas con las que se habían hecho en contra de Suárez. En Alcalá había escrito dos tomos en folio de sus cursos que iban desde 1585 hasta 1593; mismos que fueron exploradores minuciosamente por los dominicos Mondragón y Avendaño. Entre otras ideas, se le acusaba de destruir la vida austera; de promover la confesión por cartas y lo acusaron de pelagiano al igual que a Molina. En 1593 se trasladó de Alcalá a Salamanca y visitó al Cardenal Quiroga, cuyo cargo era de Supremo Inquisidor, para saber en qué términos debía responder a las acusaciones. El 15 de enero de 1594 le escribió la siguiente carta[156] en Salamanca; nos centramos en la cuestión que nos concierne.

Suárez habla con una modestia inusual en los grandes intelectuales, al reconocer que sus textos sólo son comentarios sobre otros comentarios de Tomás de Aquino, de tal suerte que llega a ser rápidamente reconocido cuando se lee con honestidad; comenta a Avendaño cuando dice que,

> los de la Compañía quitan el auxilio eficaz y favorecen grandemente a Pelagio, condenando por errónea la doctrina de Santo Tomás, y que el P. Molina lo escribió con grande libertad que ha escandalizado mucho a los maestros escolásticos. [...] Una cosa es negar el auxilio eficaz, otra no ponerlo o declarar del modo que algunos teólogos, que dicen seguir la doctrina de Santo Tomás, le han puesto. Lo primero no cae en opinión de católicos, como dicho es; mas en lo segundo, hay entre ellos gran controversia, y a muchos, no sólo de la Compañía, sino de otras Órdenes y de fuera de ellas les parece que el auxilio que el P. Avendaño llama eficaz, como él y algunos de su orden lo entienden, no sólo es eficaz, sino necesitante, y así, en lugar de huir de Pelagio, favorecen grandemente al error de Lutero, Calvino y de los demás herejes de este tiempo que quitan la libertad, diciendo que Dios determina totalmente nuestra libertad a lo que Él quiere.

Suárez se sitúa en medio de dos grandes interpretaciones del mismo concepto. Dice:

[155] *Cfr*. "Báñez y la Inquisición española"; en Beltrán Heredia [1973], Tomo III, p. 107-108.
[156] Astrain [1909], Vol. 4, p. 169-175.

> El uno es que a los que consienten a la moción de la gracia divina se les quita la libertad en su consentimiento, y se contradice a la definición del Concilio Tridentino [...]. El segundo inconveniente es, que a los que no se convierten se les quita la facultad y potestad, y por consiguiente la libertad para convertirse con efecto, porque ni Dios le mueve eficazmente, ni está en su mano hacer que así les mueva.

La gracia, para Suárez estaría en otro nivel de discurso: porque la eficacia no consiste en hacer mover físicamente, determinando la voluntad, sino en que la 'despierta' a tiempo que entra en cooperación con el apoyo divino. Por eso, dice, los de la Compañía se inclinan por este concepto, sin tener que irse hacia el lado fácil de los pelagianos, ni el otro lado fácil de los luteranos.

En estos términos se enfrentaba el ya entonces célebre profesor Suárez; pero hacia 1594, Suárez ya tenía dos procesos frente a la Inquisición; ambos relacionados con la doctrina de la gracia. El primero se había desarrollado dentro de la Compañía sin problemas fuera de ella; trataba sobre el perdón de los pecados y la adquisición de la gracia santificante. En el otro se trataba de la gracia actual y giraba en torno a la figura de Molina. Gabriel Vázquez había cuestionado algunas tesis de las consideraciones suarecianas que tenía en su momento, incipientes aún, sobre la gracia. Suárez estaba empeñado en distinguir la eficiencia física y la eficiencia moral de los actos; para lo cual, introduce la física aristotélica, según la cual la actividad es sólo emanación de formas que pasan de la causa al efecto. Otra distinción es sobre los actos morales sobrenaturales y los actos morales naturales (acto *versus* hábito, entre los escolásticos). En este punto Aquaviva parece inclinarse más por Vázquez que por Suárez, quien ya tenía un gran renombre dentro y fuera de Roma. Intervino entonces Toledo, recién electo cardenal, para persuadir a Clemente VIII y dada las circunstancias, éste detuvo la persecución contra Suárez.

A partir de 1594, la polémica *de Auxiliis* se desarrolla en tres partes. La primera trata la preparación documental para las controversias en Roma de parte de los dominicos y jesuitas; en este periodo, Suárez tiene mayor importancia que Molina. En la segunda, se trata propiamente de la discusión en Roma de la Concordia, de Molina; en la que Suárez interviene sólo en el parecer intitulado *De auxiliis* y algunos otros informes. En este periodo molina es protagonista y Suárez secundario. Con Paulo V, en la tercera fase, regresa Suárez como personaje central contra el mismo antagonista dominico, Báñez, mientras se discuten las doctrinas de ambos en plano de igualdad, quedando permitidas para la enseñanza siempre y cuando no se acuse una a la otra.

En agosto de 1594, el nuncio de España Camilo Caetano escribe al cardenal Toledo, por orden de Clemente VIII, manda a suspender el proceso entre los dominicos y jesuitas. Para ello, había mandado a escribir una serie de documentos para que cada orden defendiera sus doctrinas sobre la gracia. Se pidieron pareceres a Universidades, obispos y teólogos. Para entonces, Suárez se había ocupado de la cuestión en dos documentos.

En enero de ese mismo año, cuando escribe la carta a Quiroga, ya había informado de las infamias de los dominicos en contra de los jesuitas, de las cuales una era sobre la doctrina de la gracia según Molina. En junio, Suárez había pedido el cambio de sede a Roma.

Suárez no acepta el concepto de determinación física, pero tampoco como lo concibe Molina, es decir, como cualidad física y como acto que resulta del ser humano tanto como moción divina como voluntad eficaz. Al hablar en estos términos deja ver que es una postura personal, no la de la Compañía en su conjunto; en otras palabras, omite su congruismo, trazando los rasgos generales que marcan la diferencia entre dominicos y jesuitas. Así ocurre en un informe que redactó al Inquisidor Juan de Zúñiga, por cuya publicación tuvo penalidades.

Para cumplir con la orden de papa Clemente VIII, designaron teólogos para redactar los informes que se pedían. En la Provincia de Aragón no se conocen; pero en el resto sí. En Castilla, fueron Antonio Padilla y Suárez que redactaron tres escritos: Padilla redactó un tratado de 13 secciones y Suárez los cuatro libros de *De auxiliis*, que se publicarían en su *Opuscula* en 1599. Redactaron un memorial colectivo; la advertencia que aparece al principio, firmado por 16 teólogos, indica que están en contra del bañecianismo, pero parece haber desacuerdo en la forma en que formularía una doctrina sobre la naturaleza de la gracia actual. A pesar de ser una redacción colectiva, Suárez distingue en ella, la gracia excitante y la gracia coadyuvante; la primera sirve solo para sacar al hombre de su sensualidad (de los sentidos); y la segunda le sostiene y le da fuerzas para la realización del acto sobrenatural. La llamada del ser divino es mediante la gracia excitante que llega hasta el alma humana; pero el ser divino sabe de manera adecuada, mediante la ciencia media, cuáles son los actos buenos que deberían realizar. Más importante que el congruismo en Suárez, es la naturaleza intrínseca de la gracia; de hecho insiste en que la gracia tiene una influencia moral, no física; pero no quiere decir que la gracia excitante no tenga influencia física. Sólo sirve como primer impulso sin que llegue a ser ella la que realice el acto sobrenatural de la conversión. Esta sería la única distinción entre Suárez-Padilla y Molina.

Disputas de Valladolid, 1594.

Astrain supone que los dominicos habían hecho una serie de denuncias secretas en contra de Belarmino, Suárez y Molina ante el Tribunal del Santo Oficio desde 1590 hasta aproximadamente 1594; además, se habían incorporado también Alonso de Avendaño y Diego de Nuño. Hacia la primavera de 1594, Gil González Dávila anunciaba al General Aquaviva que 'Ahora la guerra es sangrienta y los Nuestros de Castilla a capa y espada han vuelto por el P. Molina con fervor juvenil, y como dicen, por la honra de la Orden'. Dice Astrain:

> Viéndose los Nuestros acosados por todas partes y señalados con el dedo, como fautores ocultos de errores pelagianos, juzgaron indispensable dar alguna pública demostración de que nuestras doctrinas eran ortodoxas, y como el libro principal contra el cual se dirigían los ataques era la *Concordia* del P. Molina, les pareció conveniente disponer un acto teológico, en el cual se defendiese la probabilidad de las principales opiniones que solían reprender en aquel libro de los nuestros[157].

El acto fue anunciado para el día 5 de marzo de 1594. El folleto estaba dedicado al Cardenal Archiduque Alberto, quien seis años antes había autorizado la publicación de la *Concordia*. Se había designado a Alfonso Romero para sustentar el acto.

En la primera cuestión, se daba la definición del libre arbitrio y el concurso natural, simultáneo y posterior al acto, de Dios con nuestra voluntad. El problema con los Dominicos empezaba en el segundo punto que dice:

> Para que el infiel se convierta a la fe y el pecador a la justicia, necesitan absolutamente del auxilio sobrenatural de la gracia preveniente, la cual Dios está siempre dispuesto a conceder gratis a todos los hombres, aun a los empedernidos; concede lo suficiente para que el libre albedrío excitado por ella y ayudado con la cooperación de la misma gracia como de causa eficiente, pueda obrar el bien sobrenatural; pero no es ese auxilio tan eficaz que no se le pueda resistir. De aquí resulta, que de dos infieles o pecadores llamados con los mismos auxilios de la gracia preveniente, el uno se convierta muchas veces, permaneciendo el otro en su infidelidad o pecado; pero de tal manera que la conversión del primero, aunque en su orden debe atribuirse al libre albedrío, principalmente se debe atribuir a la virtud de la gracia previniente, que ya entonces coopera a la conversión, y la resistencia de este auxilio se debe atribuir a la propia voluntad[158].

Para Astrain no se expresa con precisión la posición de la compañía, aunque se habla ya del punto principal de la disputa. Interpreta de dos maneras que el converso recibe más gracia que el 'obstinado' (reticente, no-converso, etc). La primera: en el convertido, se encuentra la gracia preveniente que le excita a la conversión, pero además la gracia cooperante en el acto mismo de convertirse; mientras que el obstinado no recibe ésta última. De todos modos, este no es punto principal. Los jesuitas y los dominicos están de acuerdo en que la diferencia no es *post*, sino *ante* la conversión: el converso ya desde antes recibe algo adicional al obstinado. Queda claro el acuerdo entre las órdenes hasta aquí pero las interpretaciones difieren en que para los dominicos consiste '*in physica entitate gratiae*', en la 'entidad física de la gracia'; es decir: el converso recibe la gracia suficiente más la predeterminación física para convertirse. Para los jesuitas, la parte adicional consiste '*in ratione doni supernaturalis*', en un 'beneficio sobrenatural extrínseco a la entidad misma de la gracia'; es decir, el ser divino le concede una gracia a la que el converso libremente corresponderá, por lo que no le concederá aquella gracia

157 *ibidem*, p. 177.
158 *idem.*

a la cual sabe que libremente se resistirá. Era natural que hubiese dudas y dificultades para interpretar estas aseveraciones.

En la relación se trata de exculpar (quitar de la culpa) a los jesuitas. Es una defensa en términos de una mal interpretación de sus ideas. Dice en el primer punto que la doctrina de Molina no fue la causa de estos escándalos porque ya se había dado a conocer antes: Juan Alonso, obispo de León, en Alcalá; en Salamanca, Mancio, catedrático de Prima; además en San Francisco y San Benito, y en todas las ocasiones frente a los dominicos. En el segundo menciona que sólo cuando se empezó a enseñar surgió el escándalo, como en Alcalá bajo la cátedra de Deza, Bañez estaba en ella y se 'ofendió' pero no alegó nada. Luego, en Salamanca, donde sí se manifestó en contra de su enseñanza. Continúo el relato:

> Y pues sabía que el Padre Mancio había leído esta doctrina, y no había hablado hasta que de la Compañía se publicó, no parece le ofendió la doctrina, sino el no tener buen afecto a las personas, especialmente constándole que el Santo Oficio había conocido de esta doctrina y no prohibió ni hasta hoy ha prohibido el defenderla, tocándole de oficio, y no al P. Maestro Bañes[159].

A Molina se le acusó así mismo de proposiciones que no eran suyas, como las señaladas por Diego Nuño en San Gregorio de Valladolid, después del apéndice de Molina donde se desentiende de ellas. Sin embargo, esto adquirió tal impulso que los alumnos de Molina repetían las mismas impugnaciones que le había hecho Nuño. En un acto presidido por el Doctor Jerónimo de Rabanal, y sustentado por el estudiante Jerónimo Núñez, se propuso la aseveración "con iguales auxilios enteramente y en cuanto a todo, uno se convierte y el otro no se convierte". Núñez y el Capítulo General de los Franciscanos, propuso negar el antecedente por probable, pero el preveniente no pareció herético; a Antonio Padilla le pareció simplemente probable, pero a Nuño autonombrado militante de la fe, le pareció 'herético' el antecedente y 'erróneo' el consiguiente. Nuño salió del acto cuando otro dominico le dijo que trataba como bárbaros a los expositores. En algún otro momento del mismo acto, el dominico Jerónimo de Vallejo, leyó algunas partes del libro de Molina mientras señalaba que había errores por todas partes.

Avendaño predicaba contra la Compañía en Valladolid; un par de días posteriores al acto, tomó el panegírico de Tomás de Aquino y despotricó contra la Compañía:

> […] Es tan pública esta luz y tan recibida en la Iglesia la doctrina de San Tomás, que es error apartarse de ella en cosa grave, y estamos obligados, so pena de pecado mortal, a volver a ella. Harto perseguido he sido yo por esta causa; pero tengo que decirlo: yo he encomendado muy de veras a Nuestro Señor y también otras personas y a todas ha parecido bien, conviene decirlo.[...] (184). Continúa: Estoy con gran temor de que hay herejes encubiertos; sospechosas son novedades

[159] *ibidem*, p. 180.

> en la doctrina, y tales errores cerca están de hacerse herejías. Huid de doctrinas que es menester andar con ellas del Nuncio a la Inquisición, etc. Ya sale el libro, ya le recogen, ya vuelve á salir, etc. ¿Quieren tener paz? Sigan a Santo Tomás y no tengan tanta soberbia de pensar hacer bando y escuela por sí… Aunque más quieran desacreditar la doctrina de Santo Tomás tan recibida en la Iglesia y aprobada por Jesucristo (*bene scripsisti de Thoma*), no han prevalecer y tengo de perseguirlos[160].

Cuando Nuño salió molesto del acto de los jesuitas, prometió preparar otro acto en contra del mismo. El 28 de marzo del mismo año, Padilla pidió al Santo Oficio que lo detuvieran para no calificar de herejía una doctrina que ya estaba permitida públicamente por el Tribunal de la Inquisición; presentaba también documentos para sustentarlo, como cuadernos de los alumnos de Nuño referentes a la doctrina y persona de Molina, el libro de la *Concordia* con apéndice incluido, algunos papeles sobre su aprobación y defensa, además de conclusiones del mismo en el Capítulo General de San Francisco de un año antes, en 1593. Otras dos series de testimonios cercanos a Avendaño y un extracto de algún sermón suyo posterior al acto de los jesuitas. Los jesuitas, ciertamente, querían disuadir a la Inquisición pero los dominicos presentaron un memorial (firmado por Pedro Fernández, rector del Colegio de San Gregorio y García de Mondragón, regente mayor del mismo Colegio) el 5 de mayo de 1594 que hablaba de una especie de compromiso del dominico al señalar sus lecturas del libro de Molina como temerarias, erróneas o heréticas si es conveniente, de igual manera que Molina señala como erróneas algunas proposiciones de Soto, para lo cual no se ha hecho ningún acto en su contra. Suplican que no se haga caso a los jesuitas porque esta es la manera de impugnar doctrinas en la teología. Impedir el acto de los dominicos, en tanto defensa muy seguro de las doctrinas de otros, como Tomás, Soto, Vitoria, etc, sería una excepción a Molina, como si no pudiese impugnársele. Los jesuitas no querían impedir el acto, lo querían era que se calificara de hereje a Molina, porque sería tanto como ponerlo en el mismo nivel de Lutero o Pelagio.

El 17 de mayo, Nuño expuso las seis conclusiones de su trabajo. La primera deja distorsionada la idea que los jesuitas habían expresado con anterioridad, al fin de la segunda conclusión. En la conclusión sexta es quizá la más significativa de las diferencias entre las órdenes:

> Aunque el pecador que no se convierta reciba algunas veces más auxilios suficientes, no sólo externos sino internos, que los que recibe el convertido antes del instante de su conversión; sin embargo, en el mismo instante de su conversión recibe éste el auxilio eficaz, que es mayor y muy superior a todos los auxilios suficientes, y por eso debemos afirmar simplemente, que quien se convierte recibe siempre mayor auxilio que quien no se convierte[161].

[160] Ver, Inquisición. *Acerca del libro del P. Molina*; *cfr.* Astrain, [1909], Vol. 4, p. 184-185.
[161] *ibidem*, p. 189.

La interpretación de los dominicos es que Molina niega la gracia eficaz; pero él mismo dice que es anatema. De todas las impugnaciones, Padilla quiso mostrar que no era cierto, pero no lo dejaron en el acto de San Gregorio con el usual en aquel entonces ruido de pateo, para no dejar hablar al ponente. A pesar de lo desafortunado del acontecimiento, Padilla se quedó más tiempo; de tal suerte que el rector, Pedro Fernández le mostró, aludiendo a su conclusión, que en la página 53 de la Concordia decía: "*pro sola libertate*", respondiendo Padilla que tenía sentido en el contexto de los auxilios prevenientes.

Mediante el Nuncio, el Vaticano había ordenado a todos los miembros de la orden de Santo Domingo y la Compañía de Jesús que no se confrontaran de ninguna manera con estas cuestiones hasta que el Papa determinase lo que más conviniera. Los jesuitas acataron inmediatamente, pero en Salamanca y en Calatayud, los dominicos hacían públicas sus conclusiones, a pesar de que explícitamente en la *Concordia* quedaba claro lo contrario que le imputaban.

Al paralelo del primer acto en Valladolid, Cristóbal de Ribera, Viceprovincial de Castilla, envió a Hernando Lacerda, rector de Medina, que se encontraba en Madrid una carta para la Inquisición; hizo lo mismo para el Santo Oficio y para el Nuncio. Bajo el consenso y en nombre de la Compañía, el abogado Gonzalo Perogila añadió un párrafo que denunciaba los señalamientos de Nuño según el cual las lecciones de Molina eran heréticas o erróneas porque en su libro decía lo contrario. También dio cabida a los insultos personales con que se expresó del jesuita lo que había provocado en los estudiantes rechazo que demostraban con pateos. Además, para Nuño algunas aseveraciones eran claramente 'herejías', como el hecho de 'quitar' la gracia eficaz, que al igual que Jerónimo Vallejo, decía en voz alta para persuadir a los estudiantes de que efectivamente lo eran. Todo esto aunado al señalamiento explícito de que la Compañía enseñaba 'errores'.

Los dominicos reaccionaron denunciando la *Ratio Studiorum* que había sido publicada en 1591 por Aquaviva. Cristóbal de los Cobos envió una carta a Aquaviva el 14 de junio del mismo año, diciéndole que a él y al Cardenal Toledo los acusaban de introducir 'opiniones nuevas'. Y luego revira contra los dominicos:

> Las cosas en que han reparado en la doctrina no son contra Santo Tomás, como es esto de Auxiliis y lo de la confesión *inter absentes*, la cual antes es de muchos de su Orden. Y ellos, so capa de que siguen la doctrina de Santo Tomás, tienen doctrinas tan peligrosas, que sin duda si las tuviera cualquiera de la Compañía, se hubiera procedido contra él. Como son: primera, que por los actos remisos de caridad no merece un aumento de gracia y nueva gloria; segunda, que no reviven por la contricción las buenas obras; tercera, que Dios predetermina a lo material del pecado; cuarta, en la Eucaristía permanece la existencia del pan; quinta, por la constricción satisface el hombre en justicia por el pecado; sexta, el pecado original es una cualidad mórbida; séptima, esta cualidad la causa ahora instrumentalmente Adán, por medio del primer pecado que cometió; octava, el Padre Eterno

> engendrando al Hijo, obra, novena, todas las perfecciones, sea cual fuere, que existen en las criaturas, existen también en Dios, no sólo eminente, sino también formalmente; décima, Dios no obra con inmediación de supuesto. Y otras de este tenor. De aquí se verá cuán poco remedio es obligar a defender la doctrina de Santo Tomás, si los obligados a ella pueden caer en estos inconvenientes, que son mayores que los que nos atribuyen a la Compañía, no siendo contra Santo Tomás. Y así no traba el arado de aquí sino de la emulación, y de ésta nace escribir el Maestro Bañes tan descompuestamente contra las opiniones del P. Toledo[162].

Al verse solicitada la Inquisición por ambas órdenes cada una con sus propias peticiones, Clemente VIII quiso intervenir, toda vez que ya estaba informado de algunos sucesos que se habían dado.

Primeros intentos de difusión en América

Creemos que bajo la sombra del par de procesos del Santo Oficio contra Báñes y bajo la acusación que se le sigue a Suárez en Alcalá, fueron escritas una serie de cartas hacia el Nuevo Mundo para advertir de los peligros de dejar pasar 'opiniones nuevas'. Cualquier novedad podría verse como sospechosa desde la perspectiva del tomismo rígido de los dominicos que estaban a la ofensiva contra los jesuitas; por tanto, lo más prudente era guardar recato en las opiniones escritas y orales. La línea a seguir era claramente la tomista, aunque buena parte de la *Concordia* era de inspiración agustiniana, por lo que debían tener mayores restricciones en el uso del angélico para sus propuestas novedosas. Las cartas están firmadas entre febrero de 1587 hasta de 1591. La primera fecha se encuentra dentro del segundo proceso que se le sigue a Báñes por la Santa Inquisición; la segunda hasta la publicación de la *Ratio Studiorum* una de cuyas ediciones había salido ese año y los dominicos no tardaron en reaccionar, dentro y fuera de Europa. Como sabemos, se trataba de los documentos más importantes de la Compañía de tal manera, que si dejaban difundir estas 'opiniones nuevas' que son "carga y no muy ligera", como se había denunciado en Perú, se consolidaría la Compañía en detrimento de los dominicos y otras órdenes. Dice Aquaviva a varios jesuitas del Perú:

> Hasta ahora hémonos contentado del orden que allá [el provincial de Atienza] ha aportado para atajar la demasiada licencia en opinar, pero ahora se ha hecho otra diligencia más de propósito para este mesmo efecto, que espero en Dios terná presto su fin y perfectión de suerte que se saque a luz para todos los nuestros[163].

Tal parece que todo estaba en orden, con la calma deseable para seguir avante con las misiones ultramarinas; de este momento en adelante, habría que evitar las opiniones nuevas, dice Aquaviva:

---

[162] Ver también nota al pie; *cfr*. Astrain, [1909], Vol. 4, p. 197-198.
[163] *MPer*, IV, carta 35A, del 24 de febrero de 1587

> consuelo de ver por ellas [tres cartas ahora perdidas] el zelo que de su honor y ayuda de las ánimas le ha comunicado Nuestro Señor, y deste proceden algunos medios que en las suyas me propone con deseo de que los indios sean ayudados y nuestros collegios aprovechados; pero crea V. R. que, aunque quando más no se puede, se permiten aceptar las doctrinas, es más conveniente evitarlas, porque son carga y no muy lijera. Mas que por esta vía se aprovechen los collegios en lo temporal, ni se puede hacer [29] conforme a la Constitución, ni yo devo en esto dispensar, pues sabe que estamos obligados a no ensanchar las cosas de la pobreza.[164]

En el año 1582, Aquaviva ya había expresado su ánimo de que todas las provincias siguieran de cerca los preceptos tomistas, como se encuentra manifiesto en las Constituciones. En Perú, particularmente, había un problema de dar licencia a las opiniones diversas porque no habían llegado los ejemplares de la *Ratio Studiorum*; del 1586 y la *Instrucción* de Aquaviva de 1582, por lo que se volvieron a mandar a destiempo. En este contexto era más fácil que cualquier rumor sobre la controversia *de Auxiliis* fuera absorbido con mayor facilidad que en otros lugares más reglamentados al respecto. Aquaviva pide moderación al provincial Juan de Atienza en Perú:

> Con la presente embío a V. R. el orden que en las Provincias de España hemos dado para moderar la libertad y licencia demasiada que algunos de nuestros lectores tienen en opinar. V. R. le haga guardar también en esa su Provincia hasta tanto que el libro de ratione studiorum se acabe de poner en orden.[165]

Finalmente, todo lo que se había ganado en pacificar a las partes, de pronto aparece como una guerra que había que detener; hacia 1591 Aquaviva suena contundente en una carta enviada al provincial Esteban de Ávila: "La doctrina de S. Thomás es justo se respecte y se siga, pues es tan segura para todo".[166]

Más allá de los alegatos de Nuño y Avendaño, el papa vio que se trataba de cuestiones bien delicadas sobre el dogma católico para lo cual tomó el caso para el Tribunal Supremo de la Santa Sede; mientras que el Nuncio Camilo Gaetano se encargó de procesar a Avendaño. El 28 de junio de 1594, el Cardenal Aldobrandini, secretario de Estado de su Santidad, redactó una carta firmada en Roma al Nuncio en la que avocaba el caso al Tribunal Supremo, además:

> Para este efecto ordena también Su Beatitud que Va. Sa. llame así a los Superiores de las dos Órdenes religiosas dichas, y haga que le entreguen todas las razones y motivos que cada una pretende tener para defender su partido, y que se ponga por escrito el estado de la controversia, y Va. Sa. mande aquí todas estas cosas para que se pueda formar el juicio que conviene. Y mientras que se atiende a resolver este

164 *MPer*, IV, carta 87, del 12 de julio de 1588.
165 *MPer*, IV, carta 134, del 10 de julio de 1589.
166 *MPer*, IV, carta 180, del 26 de abril de 1591.

> negocio, para que no se siga mayor desorden y escándalo, Va. Sa. por orden expreso de Su Santidad y bajo gravísimas penas mandará a los dichos Superiores que encarguen a sus religiosos el cesar de toda suerte de contención en esta materia, así en público como en privado, por medio de conclusiones o en cualquier otra forma, hasta tanto no se defina por la Sede Apostólica. Y si alguno desobedeciere, sea castigado severísimamente, esperando también el castigo mayor que tal vez quiera imponerle Su Santidad, según la cualidad de la falta[167].

Esta carta pone de relieve algunas cuestiones interesantes: la primera que no habla de Molina ni de su libro; la segunda, no polariza la controversia entre 'acusadores' y 'acusados'. Por otra parte, deja muy claro que frente a la diferencia que ha surgido entre las órdenes religiosas, la Santa Sede asume su responsabilidad sobre la definición de lo que vendría a ser el núcleo conceptual del problema: la gracia eficaz y suficiente; para lo cual, les pide que escriban sus posiciones al respecto y guarden respeto no disputando sobre el asunto hasta llegar a una resolución. El 15 de agosto de 1594 el Nuncio dirigió la carta a Francisco de Porres, provincial de la Compañía en Toledo; también fue dirigida a los Superiores de los dominicos.

La ley del silencio, 1594-1598

La carta de Aldobradini era muy clara con respecto al silencio que debían de guardar las partes; bajo pena de excomunión y otros castigos, y con el antecedente de Avendaño en enero de 1595, los Superiores de los dominicos y de los jesuitas hacían lo que podían para pacificar a sus teólogos. Un mes después, Felipe II exhortó a los dominicos a sosegarse. En Aragón, Andalucía, Toledo, Alcalá y aún en Valladolid la relación entre unos y otros iba excepcionalmente bien.

Al menos hasta julio del mismo año, todo marchaba en paz; pero en este mes, Molina decidió redactar una defensa de su doctrina, para lo cual pidió permiso al General, quien encomendó a Porres la tarea de revisar el texto para que no se permitiera ningún tipo de ofensa. Pero al mismo tiempo Aquaviva se enteraba de la resolución de Clemente VIII y dispuso que se abstuviera de redactar cualquier cosa. Molina acató sin problemas, pero Vázquez que ya tenía un tomo donde hacía mención de la controversia *de Auxiliis*, pidió permiso al Nuncio después de la negativa de los Superiores de publicar su obra. De abril a noviembre hubo un carteo entre la nunciatura, la Santa Sede, el Cardenal Aldobrandini y el mismo Vázquez para tratar de publicar su libro, pero no fue posible.
Aparentemente, fueron los dos únicos casos de solicitud para publicar; pero que se les fue negado por el silencio que se pidió al respecto. Por parte de los dominicos, Porres relata que en las ciudades de Burgos, Palencia, Calatayud, Valladolid, Salamanca, Valencia, León y Zaragoza, hubo comentarios en contra de la Compañía, aunque no se especifica nada más.

[167] *Cfr*. Astrain, [1909], Vol. 4, p. 199-200.

El visitador García de Alarcón había recibido un comunicado de Felipe II, a quien ya le habían llegado las quejas sobre los dominicos, donde le decía que acudiera con su confesor Diego de Yepes para platicar del asunto; posteriormente llegó también el Provincial de Santo Domingo. Yepes tenía una serie de ocho reglas para ser seguidas por los miembros de las órdenes en un tono bastante conciliador. La primera, prohibía contradecir a los otros para no señalar inconsistencias aprobadas por el Pontífice; la segunda, el primer canal de comunicación es el Superior; la tercera, detectar la doctrina 'no segura', o 'falsa' y hablar de ella para saber si se denuncia o no; la cuarta, si se trata de la doctrina escrita en un libro, dialogarlo con el autor; la quinta, por la importancia que tiene en esta historia dice:

> Seguir y enseñar la doctrina de Santo Tomás como la siguen y enseñan los tomistas, con la licencia de declarar como ellos o algún autor grave, y no quejarse nadie porque se declare de otra manera que él o su maestro de declaran. Y pues entre tomistas graves y doctos, antiguos y modernos ha habido y hay diferentes opiniones acerca de la inteligencia de muchos lugares de Santo Tomás, y muchas veces difieren y se encuentran, censurándose, no parece se puedan cerrar la puerta a los hombres doctos y grandes ingenios para que puedan declarar la doctrina de Santo Tomás conforme a los Santos Concilios y Santos de donde Santo Tomás sacó la doctrina que enseña, siguiendo a algún doctor grave en la tal declaración, atento que con los Concilios y necesidades de la Iglesia y lo que los hombres doctos han escrito y escriben se van aclarando las cosas y tomando luz, y esto mismo se ve en todas las facultades y artes, que se van perfeccionando con el tiempo y entendiéndose mejor las cosas[168].

La sexta, el castigo sería la remoción de sus cargos académicos, siendo reemplazados por otros que puedan cumplir con la paz necesaria; la séptima, en los colegios de San Gregorio y San Ambrosio, de Salamanca y Valladolid respectivamente, haya muestras públicas de conciliación entre órdenes; y la octava, el orden de la comunicación va de los Superiores al confesor del Rey, Diego de Yepes, para que al final se tome en cuenta la opinión del Pontífice.

El 15 de marzo de 1596, se reunieron el provincial de los jesuitas y el confesor del rey para subrayar la importancia de este acuerdo, pero faltó el provincial de los dominicos, Juan de Villafranca. Cuatro días después se reunieron todos y dieron lectura a cuatro puntos que el Rey había redactado para la ocasión. El primero habla de colocar exclusivamente lectores afines a Santo Tomás; el segundo, no permite que unos acuden a las lecciones de los otros; el tercero, que no se descalifiquen las doctrinas de los otros como 'heréticas', 'erróneas'; y, el cuarto, dar el aviso oportuno para enmendar la falta a la brevedad. Los dos Superiores aceptaron sin mayor problema; además añadieron un punto más: se debía quemar aquel documento que 'contra la religión' del otro para que no se divulgara, de tal manera, que todo quedara entre los Superiores. Los firmantes

[168] *ibidem*, p. 207.

eran: Diego de Yepes, Juan de Villafranca, García de Alarcón, Francisco de Pereda y el rector del Colegio de Madrid, Juan García.

La idea del visitador jesuita, García de Alarcón, con la cual estaba de acuerdo el Rey, era hacer algunos cambios que trataban de ayudar a conseguir la paz perdida en los debates: se pedía la remoción de los dominicos Nuño y Padilla de sus cátedras, tanto como la del jesuita Miguel Marcos; por otra parte, se hacía una amonestación de Bañes. Desde luego, hubo reticencia de parte de los dominicos, lo que obligó a reunirse de nuevo en mayo. Si bien los puntos anteriores del acuerdo trataban de tranquilizar a los miembros de las órdenes, estas resoluciones fueron más drásticas y al final de cuentas no se discutió lo más importante que era la 'doctrina' que, de acuerdo a nuestra perspectiva, debía ponerse a prueba. El Rey ejecutó finalmente las remociones; Astrain no habla más de Bañes, quien nos interesa particularmente, pero tampoco menciona la carta que Aquaviva manda a Juan Sebastian, provincial del Perú en aquel momento, donde recuerda que Clemente VIII había expresado contundente que se debía seguir a Tomás de Aquino en la Congregación general V; además en enero de 1596, Felipe II también había de expresar lo mismo. Dice el general de los jesuitas:

> Ninguna razón se deve admitir para contravenir a lo ordenado en lo de seguir a Santo Thomás, antes de nuevo encargo al P. Provincial y a todos los Superiores que en el cumplimiento de éstos sean exactíssimos, y no basta que los Nuestros aleguen que en algunos libros de los que los Nuestros han impreso, ay la doctrina contraria, porque ésos se estamparon antes del decreto; pero ahora es necesario que en las opiniones dudosas sigan el orden dado, y las que fueren contrarias claramente a Santo Thomás en ninguna manera se permitan, y entiendan que de más de ser orden de la Congregación, Su Santidad lo ha encargado, y los ministros de Su Magestad en Madrid están a la mira de lo que en esto se hace.[169]

Desde la primavera de 1596 hasta el verano de 1597, hubo relativa paz. El 22 de agosto de 1597, el provincial de la orden de los predicadores, Jerónimo Bautista de Lanuza, le mandó a Felipe II un memorial en que se pedía defender las opiniones de los dominicos. A pesar de la posible importancia del documento parece que no hubo mayores consecuencias; sin embargo, la excepcionalidad señalada de los dominicos se vuelve suspicaz en el argumento. El 28 de octubre de 1597, Bañes envió un memorial a Clemente VIII, presentado pretendidamente a nombre de la Orden de los Predicadores y de su General. La idea central es justo está excepcionalidad a la que aludíamos: se trata de seis razones por las cuales se debía permitir a los dominicos, pero no a los jesuitas, explicar la cuestión que nos convoca: la materia *de Auxiliis*.

En el primer punto, se señala la autoridad del tiempo al mencionar que la doctrina que se enseña en la Iglesia es aquella promulgada desde Agustín de Hipona y el Concilio Arausicano; así que no sería sensato, argumenta en el documento, el silencio que se le impone. Dice

[169] *MPer*, VI, carta 75, de octubre de 1596.

> Por otra parte, se han enviado a Roma tantos escritos de universidades y doctores sobre estas materias, que sólo para leerlos serán necesarios por lo menos dos años. El examinar y comparar entre sí tantos textos, testimonios y autoridades de una y otra parte, llevará sin duda muchos años y consumirá a vida de varios Pontífices. [Además] Es de temer que entretanto la nueva doctrina se vaya haciendo igualmente probable que la antigua, si no se permite defender y explicar ésta[170].

En el segundo punto, los dominicos no reprueban el 'escándalo', sino la falta de oportunidad para enfrentarlo, para no 'dejar abandonada a la verdad'. De haber algún escándalo, la culpa la tendrían los jesuitas porque 'han inventado novedades y curiosidades'. En el tercer punto, dice:

> si dura este silencio, los alumnos teólogos, principalmente los dominicos, ignorarán la doctrina sobre la gracia y la predestinación, y es de temer que el pueblo recaiga en los errores de Pelagio, si no se e predica la doctrina antigua de San Agustín y de Santo Tomás sobre la predestinación y la gracia. Debe, pues, continuarse enseñando esta doctrina[171].

En el cuarto punto, la imposición del silencio supone una cierta incomodidad porque muchos de los temas tienen relación con la gracia, tanto profesores como predicadores tienen esta problema. En el quinto punto, el dominico que redacta el documento supone que el 'silencio' impuesto es cómodo para los jesuitas, pero deja la posibilidad de que un miembro de otra orden hable incorrectamente del asunto, toda vez que la mayoría de los otros no están preparados para enseñar estos preceptos. En el sexto punto, es una declaración de guerra explícita:

> … Ojalá hubiéramos de pelear sólo contra los herejes, aunque fuera con peligro de la vida. Pero es lástima que debamos litigar con hombres católicos que profesan obediencia a la Sede Apostólica. Aunque venceremos, como esperamos, no nos alegraremos de la victoria alcanzada ni de la confusión y deshonra de algunos de la Compañía[172].

Clemente VIII entregó el memorial a Bellarmino, en su calidad de teólogo ordinario para que lo examinase y le diera un comentario por escrito. Se trata de una respuesta puntual a Bañes. Para Astrain, el primer punto era el más importante, porque los dominicos parecen adelantarse a la decisión de la Santa Sede, última instancia para resolver quién está ofreciendo mejores argumentos para explicar el dogma católico. Bellarmino explica que la cuestión principal es la predeterminación física de la voluntad hecha por el ser divino y si se encuentra conforme. Todo debe estar acorde a las Sagradas Escrituras, a los Concilios y a los Padres de la Iglesia. Los jesuitas argumentan que se opone al Concilio de Trento; de ahí su carácter novedoso. Sobre el segundo parte

[170] *ibidem*, p. 212.
[171] *ibidem*, p. 213.
[172] *ibidem*, p. 214.

de este mismo punto, sería extraño que los jesuitas quisieran alargar la disputa porque tampoco a ellos les convendría, además de que no se cuenta con la documentación necesaria para avalar estas aseveraciones de los dominicos. Además, bien podría no tener nada de novedoso toda vez que las aseveraciones de los jesuitas estaban bien fundamentadas en las lecturas rigurosas de los padres de la Iglesia, las escrituras y sus contemporáneos. Las 'novedades' parecen irritar a los tomistas en general, a lo que Bellarmino argumenta que no tiene relación alguna con la polémica *de Auxiliis*.

Toda la circunstancia de este diálogo tenso entre las órdenes, dio como resultado que Clemente VIII decidiera desatorar un poco la cuestión sobre la gracia que día a día dejaba más tensiones que claridades sobre el dogma católico. Así que permitió que ellas pudieran explicar sus planteamientos sólo en las cátedras que les correspondían. Dice la carta que la Santa Sede envía al Cardenal de Santa Severina:

> Ahora sabrá, que por las grandes instancias que hace ante su Beatitud, pidiendo la moderación de la prohibición susodicha, pretextando que no se puede menos que tratar en las cátedras muchas veces de tales materias, Su Santidad se ha resuelto a moderarla hasta otra orden o declaración suya, y para este efecto me ha mandado que yo escriba a Va. Sa., como lo hago por la presente, que haga saber a los dichos Padres del Orden de Predicadores, que su Santidad, moderando la prohibición hecha, les concede facultad que puedan libremente enseñar y disputar acerca de la materia *de Auxiliis divinae gratiae et eorum efficatia* y conforme a la doctrina de Santo Tomás, como lo han hecho en los tiempos pasados, y asimismo haga saber a los Padres de la dicha Compañía, que pueden ellos también enseñar y disputar sobre las mismas materias, con tal que enseñen siempre sana y católica doctrina. Y juntamente que así la una como la otra parte traten de esto solamente en las escuelas y disputas, no en los sermones y púlpitos, y que se abstengan de contenciones, novedades y de calificar, censurar y notar las opiniones de la parte contraria. *Abstineant a contentionibus, novitatibus et qualificationibus vel censura et nota alterius opinionis*[173].

En estos términos quedaba la apertura a la discusión preliminar de las ideas propias de cada orden religiosa. La carta especificaba que debían darse la comunicación desde los Superiores y quedó firmada en Roma el día 26 de febrero de 1598. Sin embargo, el Cardenal creyó necesario que fuera comunicado por medio de la Inquisición debida a que era la institución más involucrada en el asunto. Los inquisidores promulgaron este comunicado el 5 de mayo en Valladolid y el 6 de junio en Salamanca del mismo año a los provinciales de cada orden; pero con el acento propio de esta institución señaló que "lo cual todo se les encarga, y manda así lo guarden y cumplan, con apercibimiento que se les hace, que excediendo de la dicha orden, forma y modo, serán castigados con todo rigor".[174] Por lo demás, se mantiene firme y apegada a la Santa Sede.

[173] *ibidem*, p. 218-219. Incluye en apéndice la carta original en italiano.
[174] *idem.*

La intimidación caló profundamente a los dominicos al tratarlos de la misma manera a los jesuitas. Pareciera que la primera carta se inclinaba más por los dominicos, así que escribieron un memorial para expresar su descontento a la Inquisición romana que fue entregado el día 23 de julio del mismo año. Efectivamente, parece haber un viraje del pro al contra de los dominicos; pero la segunda queja parece ser injustificada toda vez de que los jesuitas pudieron promulgar sus ideas luego de que la misiva diera ese permiso, porque además, las opiniones de Molina estaban aprobadas por la Inquisición de Portugal, pero si consideramos no lo estaba por la de Roma, entonces tendríamos que considerar que no sólo la de Molina estaba bajo el juicio de la Inquisición sino también las opiniones de Bañes. Además el texto de los dominicos llama de forma explícita un 'cáncer' a las novedades de los jesuitas[175]. Si el 'cáncer' para Pablo de Tarso era equivalente a una herejía, los dominicos empezaban una larga carrera de agravios en contra de la Compañía.

Era claro que los dominicos estaban reclamando una ventaja, o en todo caso, un privilegio que se les estaba perdiendo en la irrupción, ciertamente innovadora, que hacen los jesuitas dentro del clero. Pero el tema estaba ya arraigado en la opinión pública española.

Apologías y censuras

A petición de Clemente VIII, el Nuncio convocó, de enero a agosto de 1594, a los superiores de la Compañía y de los Predicadores para que reunieran una serie de textos donde expresarían motivos y señalamientos de sus propias defensas. De manera simultánea, hacia julio del mismo año, el cardenal Gaspar de Quiroga, de la Inquisición, había resuelto pedir la opinión sobre algunas proposiciones de Zumel, Bañes y Molina. Se trataba de hacer un trabajo en conjunto y con los pormenores que ameritaba el caso; sólo hasta tres años después se obtuvo un resultado. Todos estos textos se reunieron en una "gran cesta de papeles", como le llamó Astrain, que llegaron a Roma el 28 de marzo de 1598. Estaba divido en tres: el paquete de los dominicos, el de los jesuitas y la opinión de los obispos y académicos de universidades españolas.

El principal texto de los dominicos que llegó a Roma, fue la *Apologia Fratum Praedicatorum in Provincia Hispaniae*. En ella, se hace alusión a la tesis de Montemayor, concluyendo que prefirieron callar, pero al publicarse la *Concordia* de Molina se renovó el escándalo. Dada la importancia que en esta ocasión se había puesto, los dominicos redactaron la *Apología* para que se leyera en Roma. En la primera parte se expone las 'novedades' de Molina; mientras que en la segunda, se refuta a los defensores de ellas. En el texto, se reduce la doctrina de Molina a ocho partes. En la primera y la segunda trata el problema de la conversión de los dos que son llamados en

[175] La cita dice: "Pues para que la nueva doctrina no cunda como cáncer, suplicamos […]." *Cfr.* Astrain, p. 220. Parece la explicación del comunismo que por todos lados se escuchó en el siglo XX.

circunstancia iguales pero usando libertades diferentes; en la tercera, la no identidad de la gracia eficaz y la eficacia *ex modo motionis*; en la cuarta, impugnan la diferencia entre la gracia eficaz y suficiente; en la quinta, se discute el concepto de libertad; en la sexta, impugnan la 'ciencia media'; en la séptima, los dominicos defienden que el ser divino influye en la causa antes de influir en el efecto; en la octava, se oponen al concepto de predestinación de Molina. Más de la mitad la ocupan en esta exposición; mientras que la segunda, se dedica casi todo a Suárez. Los dominicos también enviaron un texto firmado por Zumel escrito en el mismo tono de refutación y apasionamiento.

Astrain destaca cuatro textos enviados por los jesuitas según la procedencia. En Castilla, Antonio de Padilla y Francisco Suárez escribieron *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii neccesario*; cuyo tema central es la predeterminación física; exponiéndola primera y después refuntándola para seguir con la *vera sententia* de la Compañía en términos de la 'gracia congrua'. En Toledo, Gabriel Vázquez escribió *An necessaria sit talis gratia praeveniens cui homo resistere non possit*, cuya proposición central también es manifestarse en contra de la predeterminación física de los tomistas; en un capítulo trata la cuestión de la libertad humana tratando de no caer en los extremos del pelagianismo y el calvinismo. En Andalucía, Ignacio Yáñez expone que la premoción física es imposible, además de contraria a la libertad humana. En el colegio de Sevilla Melchor del Castro redactó un cuadernillo que también refuta la premoción física. En Aragón, se redactó en español un texto que se intitula *Sumaria información para los señores Inquisidores de la doctrina que en las escuelas se enseña acerca del concurso de Dios con el libre albedrío*, del que se desconoce la autoría, pero cuyo tema también se centra en la premoción física y su refutación.

La universidad de Salamanca se limitó a emitir una serie de preceptos que se deben seguir dentro de la doctrina católica. No es estrictamente una censura porque no condena a ninguna orden religiosa o persona en particular, sino que es una opinión conciliadora. Contrario a la censura de Alcalá, que señala una restricción en la explicación de los dominicos cuando hablan de la libertad; mientras que califica como 'probable' la manera de hablar de los jesuitas. La universidad de Sigüenza, es explícitamente favorable a Molina, dando argumentaciones bien establecidas de antemano.

Fueron varios académicos quienes emitieron una censura a la controversia. El primero, que señala Astrain, es el Obispo de Segovia, Andrés Pacheco quien advierte conocer muy bien a los involucrados tanto como a la teoría de cada uno de ellos. Su argumento se dirige a criticar el remplazo de la gracia por la libertad. Si la 'mala doctrina' de Molina quedó severamente criticada, la teoría de Bañes lo queda aún peor, al citar al tridentino para dejar claro que tampoco podríamos explicarnos la justificación sin el libre arbitrio. El segundo, es el obispo de Cartagena de quien no da nombre, y del que deja entrever la inclinación tan superficial a la doctrina de Bañes y se remite a censurar la *Concordia* de Molina sin explicación ni argumento alguno. El tercer censor es el

obispo de Plasencia, Pedro González de Acevedo, favorece explícitamente a Molina sin dar argumentos para la exposición de la doctrina ya sea de uno o de otro. El cuarto, es el obispo de Coria, quien después de varios antecedentes, opina que la teoría de Molina no es la 'herejía de Pelagio', pero existen contradicciones en su censura; contrario a él, Miguel Salón, empieza despotricando contra Molina y termina hablando bien de él. Además, cuando de Bañes se muestra también algo hostil: califica una proposición del dominico de que es 'llanamente lo de Calvino'; es decir, Bañes propone que 'la primera causa determina tan eficazmente todas la causas segundas a producir sus efectos, que ninguna de ellas puede salir de la determinación de Dios"[176]. El obispo de Mondoñedo quien identifica a Molina con Pelagio, deja desvinculados tanto a Bañez como a Zumel[177] con los luteranos. Por su parte, Sierra y Pedro de Castro, se muestran sumamente hostiles contra Molina. Para Luis Coloma, el vínculo que Molina expresa en el título de su obra, es lo más importante; de cualquier manera, lo critica, tanto como a Bañes.

2.5. La Comisión Romana, 1598

Para Astrain, lo natural en la 'contienda' hubiese sido que los autores principales de los textos en disputa, fueran a entrevistarse a Roma con el Papa; sin embargo, ambas órdenes delegaron a otras personas. De Bañes sabemos que no era fácil el traslado debido a su edad; de Molina, sabemos que se disculpó de no haber ido por medio de epístolas que aparentemente se han perdido. Desde 1595, fecha en la que se convocó a la controversia en Roma, no estaba muy claro quiénes podrían ir. Sólo tres años después, en voz del Padre General Aquaviva, los jesuitas resolvieron la cuestión delegando a Antonio Padilla, Cristóbal de los Cobos y Hernando de la Cerda. El segundo, designó también a Fernando de la Bastida, como un elemento muy capaz para las tareas encomendadas, a pesar de haber terminado los grados escolares poco tiempo atrás. Los dominicos hicieron lo mismo pero no tardaron tanto.

El 7 de noviembre de 1596, Diego Álvarez llegó a Roma para inclinar la controversia de manera más favorable a los dominicos, ya que el protector de la orden de los predicadores, el cardenal Miguel Bonello, se encontraba allá y estaba utilizando sus influencias para persuadir a los involucrados. Resultado de las gestiones de persuasión, es el memorial que le escribió a Clemente VIII en junio de 1597 y cuyo contenido es totalmente desmentido por Astrain. Señala, además de los errores de Álvarez, el giro que éste quiere dar a las controversias; es decir, pretende centrarse en la *Concordia* de

[176] *ibidem*, p. 243.

[177] Dice Múñoz: "En 1576 Zumel estuvo con los agustinos en contra de Báñez y los dominicos para el establecimiento de una cátedra de Metafísica en la universidad. En la cuestión surgida entre dominicos y jesuitas en 1589 acerca de la necesidad de los tres votos solemnes de religión, obediencia, pobreza y castidad para constituir verdadera orden religiosa, el mercedario se pone igualmente en frente de Domingo Báñez". *Cfr*. Muñoz, V.; "Nuevos documentos acerca de las controversias "De auxiliis" en Salamanca. Problemas y sugerencias"; *Salmaticensis 1* (1954) 441-449.

Molina para 'mantener el carácter de acusadores y colocar a los jesuitas en el banquillo del reo'. Poco tiempo antes, hacia enero de 1597 Bellarmino había sido llamado a ser 'teólogo ordinario', en cuyas actividades incluía dar opiniones diversas para el papa. El jesuita escribe en un apartado de su biografía que Clemente VIII estaba bien enterado sobre lo irresoluble de la opinión de los dominicos con respecto al libro de Molina, inclinándose por los jesuitas.

Antes de que llegaran los documentos que se habían preparado en España para la discusión formal de las controversias, el papa Clemente VIII resolvió de momento, asignar una comisión para estudiar el tema que los convocaba y dar una solución definitiva. Aún más: la comisión se nombró en noviembre de 1597, empezó a funcionar el 2 de enero de 1598 y terminó su primer dictamen el 13 de marzo; pero sólo hasta el día 28 de este mismo mes llegaron los papeles de España. De los personajes[178] comisionados para dar el seguimiento de las controversias, dice Astrain[179] que son desconocidos en el ámbito teológico y con cierta ironía: "pero mientras no venga algún erudito a instruirnos un poco más sobre la vida y obras de estos doctores, habremos de decir que los individuos de la comisión romana brillan por su oscuridad en el orbe literario".

La evaluación que realizaron en la primera sesión del 2 de enero de 1598, estuvo centrada no sólo en la *Concordia*, sino en los *Comentarios a la primera parte de Santo Tomás*. La segunda fue el 8 de enero y se llevaron a cabo un total de 11 sesiones hasta el 13 de marzo; en ésta, la conclusión, de acuerdo al informe del secretario Núñez Coronel decía[180],

> el libro titulado *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, compuesto por el P. Luis de Molina y la doctrina de él sean enteramente prohibidos. Lo mismo debe hacerse con los Comentarios del mismo autor a la primera parte de Santo Tomás, por lo menos hasta que sean expurgados por hombres designados al efecto y sean desterradas las nuevas opiniones que parecen contrarias a los antiguos teólogos, y sobre todo a Santo Tomás y a la doctrina de los Santos Padres.

La rapidez de la deliberación en la que se sometieron más de mil folios causó extrañeza al pontífice. Supondría que en tres meses se leyeron todos los documentos que habían sido leídos en tres años por los censores; prudentemente, el papa dispuso que se revisaran los documentos justo cuando había llegado la "cesta de papeles" de España. Para tal efecto, desde abril hasta noviembre volvieron a retomar los documentos. Hubo dos remplazos: en lugar del Padre General de los Carmelitas, entró Juan Antonio Bovio,

[178] La comisión de noviembre de 1597 quedó como sigue: Propercio Resta de Capelli (obispo de Cerenza); Julio Santucci de Montefilatrano (obispo de Santa Ágata del Gotti); Lelio Lando Suesano (obispo de Nardo); Enrique Silvio (vicario apostólico de los Carmelitas); Francisco Brusco (Procurador de los franciscanos); Juan Bautista Piombino (Procurador de los agustinos); Gregorio Núñez Coronel (teólogo agustino): Luis de Creil (doctor de la Sorbona). Como secretaria de la comisión quedó Núñez de Coronel. En la presidencia, quedaron los cardenales Madruzzo y Arrigone.
[179] *ibidem*, p. 251.
[180] *ibidem*, p. 252.

también carmelita, quien siempre se mostró favorable a la compañía; el otro es que se añadió al benedictino Diego Le Bossu.

Las condiciones de la lectura de los manuscritos que no tienen copia, dejan ver la dificultad de ser leídos por la comisión; además del volumen de cada uno de los documentos. Bañes había dicho que se llevarían por lo menos dos años de lectura para comentar los documentos de España; sin embargo, el resultado de la comisión fue muy simple y apresurado: *censuerunt persistendum in censura*. Es decir, volvieron a presentar prácticamente el mismo dictamen para no contradecir al primero. Sin mediar la opinión o consulta de jesuitas, el documento que el secretario Coronel estaba fechado el 12 de marzo de 1599 y estaba avalado por todos los miembros de la comisión a excepción de Bovio. Se trataba de un documento de más de doscientos folios muy apretados que impugnaba más de sesenta proposiciones de Molina.

Hay varias cartas que Molina envía a Clemente VIII, éste dice,

> Me movió a escribir esta obra el celo mismo que suele mover a otros doctores católicos de estos tiempos, a componer muchos libros contra los herejes modernos. Quería oponerme a los errores de Lutero, de Calvino y de sus secuaces, disolviendo sus astucias y argumentos. Todo esto lo hago con claridad en este libro, valiéndome, no sólo de buenas y sólidas razones y argumentos, sino también de clarísimos textos de la Sagrada Escritura, de los sagrados Concilios, sobre todo del Tridentino, cuyas definiciones y doctrinas enseño y sigo a las claras, adhiriéndome en todo a él, como lo puede ver manifiestamente quien leyere mi libro, y de los testimonios de Santos Padres, sobre todo de San Agustín, de los cuales está llena nuestra Concordia[181].

En este fragmento, Molina deja entrever varias cosas: primero, el motivo para escribir la Concordia, que en principio se fundamenta en una crítica a los 'herejes modernos', que ya habían avanzado suficiente en pregonar sus ideas por una buena parte de la Europa católica. Pero, y esto es el segundo punto, su oposición la hace con argumentos, no con violencia; además, podríamos advertir que se trata justo de ofrecer los mejores argumentos para no caer en la violencia de ningún tipo. Tercero, las argumentaciones no sólo se basan en una autoridad, sino en varias, enumerando su jerarquía como lo hiciera Cano con su 'método teológico'; cabe resaltar que la mención del tridentino es fundamental para entender su crítica a la Reforma; su apego a los documentos es literal al grado de mencionar los anatemas del concilio en múltiples ocasiones dentro de las citas de libro. Dice Molina:

> Ahora bien, como este libro contiene algunas ideas contrarias a las que había publicado poco antes en sus Comentarios a la primera parte de Santo Tomás el Maestro Bañes, del Orden de Predicadores (cuya doctrina en este punto yo siempre la juzgué y juzgo más que peligroso en la fe y claramente contraria al Concilio

[181] *ibidem*, p. 257.

> Tridentino), temiendo este padre que si nuestro libro agradaba y era bien recibido, como en efecto agradó y lo fué, su doctrina sería menos estimada; luego que salió a luz esta obra, no dejó piedra por mover para oscurecer su fama como pudiese y para hacer que desapareciese de en medio[182].

La referencia a Bañes para este entonces no ninguna sorpresa, ya había pasado por lo menos una década de acusaciones mutuas; pero aún más que eso, sospechamos la envidia de académicos, tal y como las vemos hoy en día, que no podrían soportarnos ideas contrarias a las de los bien consolidados estudiosos de la orden dominicana. Es necesario vislumbrar este hecho, porque la disputa parecía estar más en cuál de las dos órdenes tendría mayor influencia en la educación del orbe católico, para entonces extendido por el territorio conquistado de América algunas partes de Asia y África. Así que no era poca cosa la discusión pormenorizada de las cuestiones teológicas.

> Con este intento enseñó muchas cosas contra ella por escrito, censurando en ella algunas proposiciones e imponiéndole la nota de que favorecía a los errores de Pelagio. En esto imita a Lutero y a sus secuaces, cuyos errores sigue, los cuales afirman que está inficionada de pelagianismo la santa Iglesia Romana, cuya cabeza sois Vos, Santísimo Padre, porque no destruye la libertad de nuestro albedrío en nuestra conversión a Dios con los auxilios eficaces de suyo y por su propia naturaleza[183].

Las peticiones de Molina eran las siguientes:

1) Se puede probar que la doctrina fue definida por el concilio de Trento en la sesión 6, capítulo 5, canon 4. Pide además que se consulte a Juan Bononiense, doctor de Lovaina, cuyo libro habla del asunto.

2) Otros han escrito sobre el mismo asunto y no son condenados, como el mártir Roffense, Ruardo Tapper, quien defiende lo mismo que Molina.

3) De la misma manera que los dominicos han escrito sus notas en contra de la *Concordia*, Molina también tiene sus notas sobre lo que han escrito sus antagonistas. Dice[184]: "Claramente se conocerá que son errores en la fe de Calvino y de Lutero, si se cotejan con los errores de estos dos herejes, como se podrá por ciertos escritos que sobre esto ofrecí al Tribunal de la Inquisición de Castilla."

4) Prevé que publicada su obra, estarán en observación las doctrinas en disputa, sobre todo en países donde se le ha dado seguimiento. Molina ve un riesgo darle la razón a los dominicos porque sería tanto como darle la razón a los "herejes de hoy" que podrían tomar las riendas de la cristiandad.

[182] *ibidem*, p. 257.
[183] *ídem.*
[184] *ibidem*, p. 261.

5) De no ser posible que Molina pueda comparecer frente al papa, por lo menos se juzgue de la misma manera la *Apología* de los dominicos.

Hay cartas de recomendación a favor de los jesuitas:

a) Rey Felipe III
b) La emperatriz Doña María desde Madrid
c) Archiduque Alberto desde Valencia
d) Juan de Borja, hijo del tercer general de la sj.

Conferencias ante el Cardenal Madruzzo, Enero 1599-Febrero 1600.

Según la narración que Astrain sigue de Coronel, el papa Clemente VIII decidió celebrar las conferencias oralmente. Es difícil llevar una disputa en estos términos, sobre todo porque supondría un seguimiento escrito parcial o nulo; así que nuestro historiador jesuita tiene cierto cuidado al armar la historia de esta manera. Si el objetivo era apaciguar la discordia entre las órdenes religiosas, parecía prudente el recurso oral sobre el escrito sobre todo por la rapidez de la discusión. Para el primero de enero de 1599, Clemente VIII llamó entonces a Beccaria y a Aquaviva, generales de los dominicos y jesuitas respectivamente, para que comparecieran acompañados de sus teólogos, frente al Cardenal Madruzzo, quien fungía como Inquisidor general. Hacia febrero del mismo año presenciaron la primera conferencia. Beccaria llegó con Diego Álvarez y Rafael de Ripa; mientras que Aquaviva llegó con Pedro Arrúbal, Miguel Vázquez y Cristóbal de los Cobos.

El Cardenal trató de persuadir a las partes en disputa porque era un imperativo terminar pronto con esta tensión que ya llevaba muchos años y no parecía tener fin alguno. Los dominicos dijeron que no era un problema con toda la Compañía, sino sólo con la *Concordia* de Molina; condenado el libro, se acabaría el pleito por parte de ellos, porque según su versión, debían seguir las enseñanzas tomistas. Por su parte, los jesuitas dejaron claro que una parte de la disputa era la que se había generad con la publicación de la *Concordia* de Molina y otra más general, en los actos públicos de la Compañía. Hasta este punto de la historia, Astrain[185] acierta en aclarar que,

> lo grave en este asunto era la discusión de las dos órdenes religiosas, nacida del diverso modo de explicar la gracia suficiente y eficaz. [...] de averiguar en qué consistían las diferencias entre ambas órdenes religiosas, acerca de la gracia, en definir la verdadera doctrina y en apaciguar las turbaciones suscitadas por este litigio.

[185] *ibidem*, p. 266.

No parece ser lo más profundo del debate la cuestión de la gracia, sin embargo, vemos que es así: se relativiza el papel de la gracia porque hay aspectos en los actos humanos en los que entra la libertad de arbitrio; es decir, mientras los dominicos tratan de explicarlo todo con la predeterminación física, los jesuitas tratan de no negar este aspecto, sino que tratan de incorporar la libertad de arbitrio eminentemente humano y ya no divino. Lo cual es justo parte de su revolución conceptual que no termina de convencer a los tomistas en general.

El cardenal procedió entonces a pedir que empezaran la controversia; para lo cual, pidió que trajesen tres textos cada una de las partes. En el primero debía explicarse la posición de la orden en la cuestión de la gracia; en el segundo, una exposición sobre la reprobable de la posición contraria; y, en el tercero, darían los argumentos para sostener el punto anterior. Debemos apuntar que esta primera conferencia está pensada para tratar de poner de relieve las diferencias que quizá no quedaban del todo bien definidas, porque de otra manera no nos podríamos imaginar cómo conciliar a las partes antagónicas que dedican más tiempo y esfuerzos a ver los supuestos errores de los otros. En ese sentido, dejan poco espacio para la exposición positiva de cada una de las partes. En cierta manera, nos parece que los libros publicados sobre el tema tratan de exponer en estos términos positivos esta parte; en particular, la *Concordia* resulta novedosa porque también la comunidad, la 'orden religiosa de la Compañía de Jesús', era nueva y se desplegaba para ser la punta de lanza de todo un movimiento intelectual sin antecedentes en Europa occidental. En este sentido es claro el mensaje del orden que llevaba la exposición: se trata de defender el tomismo y la pretensión de trascender ese mismo tomismo. La pugna en el fondo es la gracia eficaz que se traduce en si se relativiza, o no, esa gracia, para dar cabida a la libertad de arbitrio.

Para la segunda sesión, los jesuitas cumplieron con las formalidades que había propuesto el Pontífice; los dominicos sólo entregaron uno de los tres textos propuestos para el debate y centrándose en la cuestión del libro de Molina, no en la pugna de entre las instituciones. El primero escrito de Aquaviva fue leído el 28 de febrero.

Para el 5 de marzo, Belarmino fue electo cardenal y de inmediato fue comisionado para presidir las conferencias junto con Madruzzo y el cardenal dominico De Ascoli. De esta manera, la tercera conferencia, celebrada el 29 de marzo, quedaba con este refuerzo intelectual sin paralelo en la historia de la Iglesia. De hecho, el primer esfuerzo por presentar una lista pormenorizada de cuestiones que debían ser respondidas por los dominicos fue redactada por Belarmino como sigue:

1) Si es necesaria una predeterminación física e intrínseca de Dios, para que el libre albedrío del hombre ejecute libremente cualquiera operación moralmente buena;

2) Asimismo, si cuando el libre arbitrio produce una acción moralmente mala, es predeterminado físicamente por Dios a la entidad real y específica del acto;

3) Si la gracia preveniente, distinta de la suficiente, es eficaz por sí sola, y si su eficacia consiste en la física predeterminación de la voluntad, de la cual no puede el libre albedrío disentir en sentido compuesto, o si consiste más bien en la vocación interior y congrua de Dios, sobre todo en la teoría de San Agustín;

4) Si la gracia suficiente es un auxilio extrínseco de Dios o más bien intrínseco al hombre y completamente bastante por parte del acto primero antecedente, sin que se añada alguna física predeterminación;

5) Si Dios conoce infaliblemente, no sólo todos los hechos contingentes que han de suceder, sino también los que sucederían en éstas o aquéllas circunstancias;

6) Si en la potencia formalmente libre es necesaria tal indiferencia, que puestos todos los prerrequisitos por parte del principio antecedente, puede en sentido compuesto no obrar.

La cuestión central y más importante para los jesuitas era, claramente, definir los conceptos de gracia con todas sus determinaciones y con su contexto en la justificación. Para ello, es clave la cuestión de la causalidad física. Este texto es sumamente claro de cuál debería de ser el sesgo que tomen las conferencias; y, no solo eso, parece dejar de relieve el sello característico de la Compañía; se trata de la gracia congrua que había definido Suárez en su momento. Sin embargo, los dominicos, a quienes iba dirigido este texto, no quisieron arriesgarse a contestar inmediatamente cuando se les cuestionó. Quizá tenían razón al argumentar que estas cuestiones no venían de quien debería dirigir la sesión, el cardenal y no los jesuitas. Pero de la misma manera, los jesuitas tampoco se arriesgaron a responder las cuestiones que les plantearon los dominicos en su momento, por medio del cardenal Madruzzo. Vale la pena asomarnos a éstas porque dejan ver con cierta nitidez la parte antagónica de lo que acabamos de exponer.

1) Si antes del buen uso del libre albedrío, que el hombre ha de tener por su innata libertad, es necesario, para que se disponga a la justificación y llegue a la vida eterna, poner en Dios la predestinación y la presciencia;

2) Si afirmada tal predestinación y presciencia, no queda la hombre la libertad de su albedrío en las acciones con las cuales se dispone para la justificación o para llegar a la vida eterna;

3) Si la divina predefinición y predestinación es la causa eficiente, mediante los auxilios de la divina gracia, eficaces de suyo y en cuanto provienen de Dios , para producir los actos humanos que se requieren a la justificación;

4) Si algunos auxilios de la gracia son de suyo eficaces para hacer que el libre albedrío consienta, o, por el contrario, si el libre albedrío, según su innata y sola libertad, hace eficaces o ineficaces estos auxilios de la gracia;

5) Si la divina predestinación es diminuta en los efectos y en los medios necesarios para la justificación y la salvación del hombre;

6) Si la predestinación se extiende eficazmente como a su efecto al buen uso del libre albedrío que tiene el hombre predestinado cuando se aplica a los auxilios de la gracia preveniente, usando libremente de ellos;

7) O si más bien este uso es solamente previsto por Dios y no predestinado predefinido;

8) Si ese buen uso de los medios previsto es causa de la predestinación.

Clemente VIII dispuso, no sabemos más pormenores de la disputa interna sobre las respuestas que se prorrogaron, que los jesuitas respondieran primero a las preguntas hechas por los dominicos. La respuesta es la siguiente[186].

> A lo primero, se debe poner en Dios la predestinación y presciencia antes del buen uso del libre albedrío, el cual, aunque principalmente lo ha de tener el hombre, sin embargo, una vez que concurre libremente (lo cual no debe negarse), cierto es que obra, aunque menos principalmente por su innata libertad, para disponerse a la justificación y llegar a la vida eterna. A lo segundo, dada tal presciencia y predestinación, queda al hombre la libertad de su albedrío para las dichas acciones, y en esto no cabe duda. A lo tercero, la divina predestinación es causa eficiente de los actos humanos que son necesarios para la justificación, mediante los auxilios de la divina gracia, que son eficaces en cuanto provienen de Dios, y de tal modo lo son en sí, que no se excluye la relación al libre albedrío. A lo cuarto, algunos auxilios de la gracia son de ese modo eficaces para hacer que el libre albedrío consienta, y aunque el libre albedrío por su sola e innata libertad algunas veces los hace ineficaces, sin embargo, en cuanto se consideran en sí solos y sin alguna relación al libre albedrío no son eficaces, de suerte que nos le viene la eficacia de la sola e innata libertad, sino principalmente de Dios y de sí, y menos principalmente de la relación al libre albedrío, el cual comprende la gracia en cuanto es congrua con la libertad humana. A lo quinto, no es diminuta la predestinación, sino perfectísima. A lo sexto, extiéndese sin duda. A lo séptimo, no sólo es previsto, sino predestinado. A lo octavo, el tal buen uso de los medios previstos no es causa de la predestinación.

En las preguntas y respuestas, se dedicaron todo el mes de abril. Los dominicos llamaron la atención a los jesuitas sobre la comisión a un término que podía ser importante; se trataba de la "predefinición", que, en tanto, predestinación divina era aceptada; pero en tanto, predeterminación física no la aceptarían, porque es justo el problema que vienen combatiendo los jesuitas desde el inicio de las controversias. En

[186] *ibidem*, p. 273-274.

otras palabras, según la lectura general de los clásicos, la Compañía sabía que ese concepto era contrario a la Sagrada Escritura, a los Santos Concilios, a los Padres de la Iglesia, a Agustín de Hipona, a los escolásticos, a los filósofos y especialmente a Tomás de Aquino.

La impaciencia que mostraban los jesuitas la manifestaron con un breve memorial donde plantearon tres puntos muy particulares sobre la dirección a la que debía dirigirse la controversias porque notaban que era muy fácil desviarse de los objetivos iniciales. El cardenal Madruzzo les pidió que lo escribiesen para que quedara testimonio de lo dicho. En este breve texto[187] debía resumirse lo más central de la controversia. Era, en cierta manera, un preparativo para la cuarta conferencia, del 16 de mayo. Dice, el primer punto,

> El libre albedrío concurre, por su innata libertad, como causa segunda y próxima, movida por la primera, con el auxilio eficaz de la gracia, a los actos con que se dispone a la justificación y llega a la vida eterna. [En el segundo, dice que] los auxilios eficaces de la divina gracia, en cuanto proceden de Dios y por su naturaleza, incluyen una relación al futuro consentimiento de la voluntad, pero esta relación es de causa eficiente a su efecto, no es relación a un objeto del cual dependa la eficacia que tiene al auxilio para mover el libre albedrío. [Y el tercero dice que,] los auxilios suficientes de la gracia no son hechos ineficaces, propiamente hablando, por el libre albedrío, y, sin embargo, sucede que, poniendo el hombre algún óbice por su libre albedrío, no logran aquellos auxilios el efecto a que se enderezaban. Con todo, nunca sucede que el hombre haga ineficaces aquellos auxilios con los que Dios le mueve en instante de su justificación, porque éstos son eficaces de suyo y en cuanto vienen de Dios.

Los largos cansados días que se convirtieron en semanas, luego en meses y hasta años, de las controversias, parecen contrastar con los muy pocos acuerdos que hubo dentro de las discusiones. Uno de ellos, quizá el primero, es el de esta cuarta conferencia sobre la predeterminación física que se llevó a cabo el día de 16 de mayo. Quizá también fue el mayor logro del cardenal Madruzzo, quien desafortunadamente moriría poco tiempo después. El acuerdo entre las partes, quedó como sigue.

1) Existe un auxilio preveniente de la gracia eficaz, por medio del cual Dios hace que el hombre se convierta y obre sanamente.

2) Este auxilio preveniente es un dón de Dios, peculiar y distinto del suficiente.

3) Este auxilio es intrínseco tanto al entendimiento como a la voluntad, y consiste en la excitación e inspiración de ambas facultades, en la iluminación del entendimiento y en la pía moción de la voluntad.

4) Este auxilio es sobrenatural e infundido interiormente por Dios.

[187] *ibidem*, p. 274-275.

5) No solamente existe del parte del objeto, sino también de parte de la potencia.

6) El auxilio eficaz de la gracia es una moción real y antecedente a la aplicación de la voluntad a un acto determinado.

7) Dado este auxilio de que hablamos, el hombre se convierte infaliblemente y ejecuta el acto al cual se mueve.

Hay una octava proposición que Astrain[188] encuentra en la narración de Meyer, según la cual, "la gracia eficaz es productora de la buena voluntad, y, por consiguiente, distinta realmente de la buena voluntad". Pero en los manuscritos que ha encontrado de Madruzzo en la Biblioteca Angélica, encuentra la siguiente frase: "La moción de la gracia eficaz es productora de la buena voluntad, y, por consiguiente, se distingue realmente de la buena voluntad". Para los jesuitas esta *motio gratiae* se refería a la predeterminación física que definitivamente no aceptarían en ninguna discusión. Sería tanto como decir que la buena voluntad humana es consecuencia física de la gracia divina. Evidentemente es una cuestión sumamente mecánica y es una idea antagónica de la propuesta jesuita.

Por otra parte, los dominicos y los jesuitas compartieron opiniones sobre este hecho. De los últimos, queda claro en su memorial que había una confusión de parte de los dominicos, dice este documento que la propuesta de la Compañía era saber[189]:

> Si la razón del auxilio eficaz consistía en la predeterminación física, como hasta entonces se había enseñado. En responder a esta proposición se pasaron tres horas, y de todos sus dichos no se pudo sacar claro, en qué convenían o en qué disentían de nosotros. Porque no todos parecían querer admitir esta física predeterminación, y uno de los que la admitían afirmaba que con ella se quitaba alguna indiferencia; otro decía que no se quitaba.

Hay una clara asimetría conceptual entre las dos órdenes religiosas, como si ellas fueran las que escindieron a la Iglesia Católica y no la Reforma. Para los jesuitas estaba muy claro el sistema que se debía defender y el que se debía rechazar; parece que para los dominicos, no. Astrain plantea con toda contundencia que los dominicos debían responder con un sólo monosílabo si aceptaban la predeterminación física de los actos humanos, no con argumentos dispares que llenaron la conferencia por tres horas. El 'no' que los dominicos 'no se atrevieron a pronunciarlo'.
Hacia el 22 de mayo los dominicos entregaron un memorial donde asumían su posición frente al cardenal Madruzzo. Se trata, ciertamente, de su teoría de la gracia eficaz, o en

[188] *ibidem*, p. 276.
[189] *ibidem*, p. 277.

otros términos, una teoría de la predeterminación física, en cinco puntos. Veamos con cuidado cada uno de ellos[190].

El primero,

> "La eficacia del auxilio de la divina gracia que mueve a los actos sobrenaturales, no consiste en la sola moción que se detiene en proponer el objeto como quien persuade, moción que algunos llaman moral, sino principalmente consiste en una moción intrínseca y real, que existe de parte de la potencia por vía de agente y perficiente, la cual es llamada por algunos moción física o al modo de causa física, con la cual se salva perfectamente la libertad de nuestro albedrío. Esta eficacia no espera de parte del hombre ni supone ninguna congruidad, sino que es causa de esa congruidad con todas sus circunstancias. Esta sentencia la creemos conforme a la Sagrada Escritura, a los Concilios y a los Padres, y principalmente a San Agustín y Santo Tomás".

El segundo,

> "Esta eficacia depende del decreto eterno y absoluto de Dios, que predetermina en particular, antes de la previsión del buen uso futuro del libre albedrío, a aquellos actos con los cuales el hombre se convierte a Dios, se justifica y llega a la vida eterna".

El tercero,

> "este decreto eterno y absoluto de su voluntad lo ejecuta Dios en el tiempo, cuando por el dicho influjo real del auxilio eficaz recibido en la voluntad determina la misma voluntad, como causa primera según la condición de la naturaleza de ella, para que ésta, como causa segunda y próxima, se determine a obrar libre pero infaliblemente, y, en efecto, así obre".

El cuarto,

> "Determinada de este modo la voluntad, no permanece del todo indiferente en cuanto al acto, pero sí plenísimamente en cuanto a la potencia".

El quinto,

> "De donde se sigue que, puesta la dicha eficaz moción de Dios, repugna en sentido compuesto que la voluntad disienta, aunque siempre puede, si quiere, disentir".

Astrain dice:

> "No aparece la palabra *praemotio* o *praedeterminatio physica*; solamente se le da el nombre de *motio physica*, y este nombre no le dan los dominicos, sino dicen que otros se le dan (*ab aliquibus appellatur motio physica*). Notaron los jesuitas este defecto, y parece que querían urgir a los dominicos a que dieran un paso más y acabaran de admitir la palabra".

[190] *ibidem*, p. 278-280.

La insistencia de Astrain es obsesiva pero con toda razón porque parece, de nuevo, que aquí está la clave de toda la controversia y de todo una época: ¿cuál era la nueva posición del ser divino en el ser humano? Desde luego no todos podían admitir esta novedad como los precursores que se habían gestado al calor de las disputas dentro de la Compañía. Y con esa misma insistencia de parte de los jesuitas, también los dominicos insistieron en que los jesuitas respondieran lo que se les había demandado. A lo que ellos respondieron los cinco puntos también; Astrain sólo refiere dos de esos puntos en su narración. Nosotros no tuvimos acceso a los documentos originales para constatar cuáles eran los otros; pero veamos éstos. Hacia el 28 de mayo los jesuitas presentaron este documento[191] a Madruzzo.

El segundo punto dice:

> "La eficacia de este auxilio no consiste en ninguna cualidad o moción que predetermine físicamente la voluntad del hombre al consentimiento, o que sea de tal naturaleza, que con su entidad no pueda juntarse el disentimiento de la voluntad, sino que consiste en la excitación o inspiración sobrenatural y congrua de Dios, que suele llamarse vocación, con la cual Dios ilumina el entendimiento y mueve, inclinando y persuadiendo la voluntad de aquella manera que ve ser congrua para que ella no resista a la vocación".

El tercer punto dice:

> "De aquí es que esta eficacia de la gracia preveniente, además de la entidad y fuerza sobrenatural que recibe de Dios, exige también necesariamente, que sea concedida al hombre en aquellas circunstancias, en las cuales prevé Dios que de tal modo se ajustan y convienen a la voluntad, que si ésta es solicitada por ella, obrará infaliblemente."

Dice Astrain:

> "Aquí tenemos por un lado excluida la predeterminación física y por otro declaradas las tres condiciones que tiene la gracia congrua; la entidad física, la previsión divina y la benévola voluntad de Dios".

Para Astrain todo parece indicar que los dominicos nunca se habían puesto a pensar en cuál era la 'opinión' o 'sistema' que los distingue de las otras órdenes religiosas. Parece extraño que hasta ese momento, se definieran frente a los jesuitas, sobre todo mediante la cuestión de la 'predeterminación física'; quizá, como nos lo sugiere Astrain, no se habían dado cuenta que éste era el sello distintivo de la orden. De enero a junio resultaba un fastidio para los jesuitas la indefinición de los dominicos.

Hacia mediados de julio, se entregaron un par de planteamientos a los involucrados para seguir con la indagación. El primero decía:

[191] *ibidem*, p. 280.

> Si toda la eficacia del auxilio preveniente de la gracia procede de Dios como de su causa sola, total y propiamente eficiente, y si el tal auxilio se llama y es verdadera y completamente eficaz de suyo y en cuanto procede de Dios. O por el contrario, si esta eficacia procede de Dios y del libre albedrío, como de dos causas propiamente eficientes, y por consiguiente, si está en mano del libre albedrío hacer eficaces o ineficaces los auxilios prevenientes de la divina gracia[192].

El segundo decía:

> Si dado el auxilio verdadera y propiamente eficaz de la gracia preveniente, puede con él juntarse el disentimiento actual de la voluntad[193].

La respuesta la presentaron los jesuitas el primero de agosto. Astrain la resume así: La gracia eficaz se distingue en dos: primero, en cuanto provoca el acto humano; segundo, junto con nosotros provoca el acto bueno. En tanto causa del acto humano, es procedente de lo divino y por tanto no basta considerarlo como la entidad física de la gracia, como si sólo ella produjera el consentimiento libre de la voluntad. Por esta razón, los jesuitas proponen que la gracia eficaz debe adecuarse, debe articularse, en tanto congruente, debe ser adaptable a la voluntad del hombre. De esta 'congruidad' (adaptabilidad) nace el libre consentimiento del ser humano; pero es necesario admitir la previsión divina del consentimiento. La 'moción congrua' es la 'gracia eficaz'. En respuesta a la segunda parte del primer planteamiento, que si los auxilios divinos son ineficaces no se debe al libre albedrío, como si la voluntad diese o quitase algo a la entidad física de la gracia; muy por el contrario, la gracia es la ofrece al libre albedrío la fuerza sobrenatural para actuar; en ese sentido, el libre arbitrio humano tiene la capacidad de consentir el libre consentimiento, sin el que no sería eficaz la gracia preveniente. El libre arbitrio humano puede hacer ineficaz la gracia divina, pero no es en virtud de que pueda, o no, modificarla, sino porque simplemente se puede oponer a ella. Hacerla ineficaz quiere decir que no aprovecha el efecto esperado por la gracia divina.

Por otro lado, la respuesta de los jesuitas al segundo planteamiento, fue que el aspecto físico del auxilio eficaz podría ser co-partícipe del disenso de la voluntad humana, pero no con todos los aspectos de ella.

A las observaciones y notas que comentaban los dominicos de las respuestas de los jesuitas, siguió un alista de ocho aseveraciones claramente dirigidas a responder aquello que los dominicos tenían como 'su' sistema; es decir, se trata de una lista escrita por los jesuitas con las principales ideas que no podían aceptar de los dominicos. La importancia de ella estriba en que los jesuitas supieron captar muy bien lo que los mismos dominicos quizá no tenían claro y por lo mismo les era difícil plasmarlo en palabras. Confrontarse con una idea difusa en peligroso frente a un enemigo intelectual

[192] *ibidem*, p. 283.
[193] *ídem.*

claro en sus ideas. Quizá los dominicos sabían de este problema que tenían y no quisieron evidenciarlo frente a la más alta jerarquía católica. La lista decía[194]:

1) La voluntad es predeterminada por Dios mediante la moción de la gracia eficaz. como por causa primera y sobrenatural con prioridad de naturaleza y orden de causalidad y no con prioridad de tiempo.

2) La eficacia de la gracia preveniente consiste en la intrínseca moción, por cuya sola virtud la voluntad es preparada próximamente a la gracia, según su condición.

3) La ciencia con que Dios conoce que esta moción de la gracia se adapta a la voluntad, de suerte que, si por ella es solicitada, presentará infaliblemente el consentimiento, no existe en Dios antes del decreto de la voluntad divina.

4) La eficacia del auxilio preveniente no es una moción vital, y, por consiguiente, no procede de la voluntad, como de su principio vital, sino solamente de Dios.

5) La eficacia del auxilio preveniente consiste del todo en la sola naturaleza intrínseca de esa moción, y, por consiguiente, ella es por sola su naturaleza y virtud completamente eficaz.

6) La infalible conexión de la gracia eficaz con el consentimiento de la voluntad existe como en su causa en la fuerza de este auxilio, y, por consiguiente, de ningún modo depende de la voluntad criada.

7) Aunque el libre albedrío resista muchas veces a los auxilios de la gracia suficiente, sin embargo, no los hace ineficaces.

8) El disentimiento del libre albedrío no puede existir en sentido compuesto, ni juntarse con toda la entidad de la moción de la gracia preveniente.

Según la versión que nos presenta Astrain, los jesuitas escribían esto, además de plantear algunos otros cuestionamientos a los dominicos, para que respondiesen en términos de aclarar con mayor precisión los puntos que los distanciaban de un posible pensamiento común; de un consenso a las ideas que habían servido para explicar la relación entre el ser humano y el ser divino, en tantos siglos desde la fundación de la Iglesia. Parece que la única respuesta que redactaron los dominicos a las inquietudes de los jesuitas y en particular a la de Bellarmino, fue una lista también a las ocho observaciones; la principal de ellas, que además es sumamente importante para nuestros fines, dice[195]:

[194] *ibidem*, p. 285.
[195] *ibidem*, p. 286.

> La predeterminación se entiende de dos maneras: primera, por la predeterminación a uno de los extremos con imposición de necesidad, como se ve en las causas naturales, y de este modo ni la gracia es eficaz, ni Dios predetermina nuestras voluntades a la obra buena por medio de la gracia eficaz. De otro modo se entiende la predeterminación por la acción de Dios, con la cual hace que nuestra voluntad se determine infalible y libremente, como segundo determinante libre, dirigido por la poderosa mano del primer determinante; y de este modo es muy cierto que Dios predetermina nuestras voluntades a las obras buenas física o eficientemente, con prioridad de naturaleza y en el orden de la causalidad y no de tiempo.

Las declaraciones orales fueron presentadas hacia mediados de febrero de 1600. Para los dominicos, hay dos predeterminaciones: la que quita y es rechazada por ellos; y, la otra, que causa la libertad, que admiten y defienden. Es quizá el primer esfuerzo por poner lo más claro posible una idea que estuvieron defendiendo durante mucho tiempo y que se terminó de definir sólo hasta las controversias *de Auxiliis*. A finales de abril Madrucci murió y con él, se finalizó este ciclo de conferencias.

Discusión por escrito sobre el libro de Molina

En contraste con el periodo de Madrucci, lo que siguió fue indefinición de toda la controversia. Algo se había avanzado, a pesar de cada vez quedaba más claro el problema que se había suscitado; problema que parecía ser la definición entre las órdenes religiosas, pero que poco a poco dejaba ver que el problema tenía mucho fondo porque se trataba de una cuestión añeja con grandes raíces en la tradición católica, pero debía definirse en un momento clave de la Historia Mundial, aunque muy probablemente ninguno de las partes advirtió este contexto. La insistencia de los dominicos sobre le revisión del texto de Molina, volvió a ser el centro de la disputa. Clemente VIII ordenó que se volviese a revisar la *Concordia* de Molina; para lo cual llamaron adicionalmente al Obispo de Montepelusio Hipólito Masseri; al procurador de los franciscanos observantes Juan de Rada; y, el conventual Jerónimo Palantier.

De nuevo, el secretario fue Núñez Coronel y la comisión finalmente quedó con los siguientes personajes: los obispos, Propercio Resta, Julio Santucci, Lelio Lando e Hipólito Masseri; los teólogos, Juan de Rada, Jerónimo Palantier, Juan Bautista Piombino, Gregorio Núñez Coronel, Juan Antonio Bovio, Diego le Bossu y Luis Creil. El pontífice deseaba que no fuera una revisión del texto directamente, sino de los dictámenes que ya se habían hecho de antemano. Se podrían afirmar sentencias ya hechas pero también se podían rechazar las que no fueran útiles para este momento. Destacó el único a favor de Molina: Bovio quien había escrito aproximadamente 60 folios a su favor, impugnó la premoción física; además intentó corregir el sentido de las frases que le habían atribuido a Molina, problema que se repitió en múltiples ocasiones. Hacia octubre de1600, Núñez Coronel esperaba al Papa y a los cardenales para presentarles la tercera censura, un documento de casi 400 páginas en folios de una

censura que no firmaron los vocales Bovio y Piombino. De las 90 proposiciones que en un principio condenaron; luego fueron reduciéndose a 61, 49 y 42; en algún momento el obispo de Armagh reprobó 30 proposiciones. Al final la comisión condenó 20 tesis de la *Concordia*. A propósito de las 20 tesis, llegó un rumor dos años después al Perú, una carta escrita por José Tiruel en Lima para Aquaviva dice:

> Tras este rato de alegría vino otro de cáliz algo amargo porque vino a un fraile de Santo Domingo una carta de Roma con unas nuevas de que las 20 proposiciones de Molina estavan condenadas en vista y revista, y que un jesuita avía sido condenado a galeras o cárcel por ereje y que si estuviera en Castilla le quemaran; que se procedía contra otro que dijo que el coro fue instituido para negligentes o inútiles y que nos harían tener coro y mandaría recoger las medallas de Ignacio etc. Sónose luego por toda la cibdad, y como no an llegado pliego ni cartas de Roma, no tenemos consuelo sino con tener paciencia. El señor Inquisidor den Lope Flores hizo llamar al prior de Santo Domingo y le pidió el papel y los traslados que se avían sacado, y de los frailes franciscos lo mismo. Sit nomen Domini denedictum qui mortificat et vivificat. Yo creo que nuestro Señor nos castiga por la mucha prissa con que algunos corren en hazer ostentación con algún género de liviandad de las cosas de nuestro Beato Padre y otras cosas semejantes, que no eran con gravedad religiosa. Esto, aunque parecía poco, va creciendo de manera que será presto público por el Reino con grande aplauso de los frailes; y vino aquí un seglar, dizen que rasgó una estampa que tenía de nuestro Padre, diciendo: Pues ¿para qué nos engaña esta gente? Si acá estuviera la beatificación autorizada, todavía pudiéramos acudir a los inquisidores, porque ya beatificatio est quodam modo canonizatio in fieri, y se le haze injuria[196].

Los jesuitas tuvieron acceso al documento y lo criticaron desde un principio; a todas luces padecía de errores sistemáticos que ya habían mencionado o refutado. Frente a la nueva confrontación que suscitó desde la presentación del documento de Núñez Coronel, Clemente VIII decidió dar cabida a lo que Cobos y Justiniani habían propuesto: que los jesuitas dieran respuesta para defender a Molina.

Desde enero hasta mayo de 1601, se hicieron las revisiones de la tercera censura escrita por Núñez Coronel; el último escrito de los jesuitas fue de principios de mayo de ese mismo año. Tanto los dominicos como los jesuitas trabajaban para presentar sus comentarios, aún a sabiendas que los dominicos eran juez y parte de esta contienda. El formato prescribía que primero debía leerse la censura, después comentaban los dominicos (Diego Álvarez y Tomás Lemos); seguían entonces las respuestas de los jesuitas (Cobos y Arrúbal) a quienes después reunió Valencia, quien había fungido como Prefecto de estudios del Colegio Romano. Tanto unos como otros escribían sus respuestas al final para compilarlas y dejar testimonio de lo discutido. Dice Aquaviva:

> Receví la de V. R. escrita el Abril del 600, y deseo que, pues Dios le ha querido emplear en ese ministerio, procure en las opiniones seguir a Santo Thomás, porque quando de lo contrario no huviese otro inconveniente que el trabajo en que se

[196] *MPer*, VII, carta 130, del 30 de abril de 1602

> ponen los lectores, y la Compañía por ellos, bastaría para evitarlo, como confío de V. R. que lo hará. En lo demás la doctrina de los Padres Suárez y Molina es tal que ella vuelve por sí, y como los Nuestros sigan lo que deven, de los demás no ay que tener cuidado. El señor dé a V. R. se santa bendición y copiosa gracia[197].

¿Aquaviva expresaba con resignación que volvería a dar las mismas vueltas para discutir lo mismo desde hacía tiempo? En todo caso, expresa cierta confianza en la doctrina de Molina y la defensa que hace Suárez de ella. Parece claro en que la Compañía estaba apostando todo a que la doctrina no fuera inconsistente con la fe católica pero por otro lado, porque se trataba de la base teórica de los jesuitas. Al menos esto parece cuando se va delineando los temas que parecen más que rebasados por ellos, porque sus antagonistas parecen regresar a otros tiempos.

El trabajo privado de la comisión acabó hasta el 31 de agosto de 1601. Los siguientes dos meses se trabajó en la redacción final del documento con el fin de presentarlo al Pontífice, acto que se llevó a cabo hasta el 5 de diciembre. Clemente VIII estaba consciente de la imposibilidad de leerlo todo, a lo cual respondieron los dominicos que no valía la pena toda vez que ellos ya habían deliberado la sentencia a Molina. Pero era la cabeza de la Iglesia quien tenía que decidir, porque no había delegado la tarea de que otra persona, o grupo, lo hiciera. Por otra parte, el obispo Santucci, quien había quedado de presidente de la comisión sucediendo a Propercio Resta, además había insinuado no llamar a los jesuitas para no seguir con la discusión.

La primera censura, dice:

> El concurso general de Dios no es el influjo de Dios en la causa segunda, como si ésta obrase y produjese su efecto movida primero por Dios, sino es el influjo inmediatamente con la misma causa en acción y efecto de ella[198].

Las respuestas breves de los dominicos es que el concurso general es previo; mientras que para los jesuitas es simultáneo. Los dominicos etiquetaron la doctrina de Molina como pelagiana, a pesar de que los jesuitas dieron sus razones y citaron tanto a otros dominicos (Capreolo, Cayetano, Conrado) y nominalistas (Escoto y otros). Los jesuitas pidieron que si la acusación estaba en términos del 'pelagianismo', ofrecieran un argumento para determinar con mayor precisión lo que esto significaba; no como el tema central para desviar la controversia, sino para aclarar tanto la acusación como la orientación que debía tomar el diálogo. No es fácil desviar la atención hacia el 'error de Pelagio', sobre todo porque se trata de un personaje contemporáneo a Agustín de Hipona, contra quien éste escribió; estamos hablando de la reconstrucción escolástica de un tema añejo ya para entonces, pero con cuya actualidad se hacía más compleja la situación de las controversias. La segunda censura dice:

---

[197] *MPer, VII, carta 76, del 27 de agosto de 1601*. La carta está dirigida a Felipe Claver.
[198] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 296.

> Puede el hombre con las fuerzas naturales, con sólo el concurso general de Dios, asentir a los misterios sobrenaturales propuestos y explicados a él, como son: que Dios es Trino en personas, que Cristo es Dios, y otros semejantes, como revelados por Dios; y este asentimiento es meramente natural; sin embargo, al hombre que así asiente a los misterios sobrenaturales, Dios, por ley fija, determinada con su Hijo Jesucristo, le dará la gracia y el auxilio para que los crea como conviene a la salvación[199].

Algo muy común a lo largo de toda la controversia fue la cita fuera de contexto; en esta cita en particular, hay dos ideas. Los censores interpretan que si el acto fuera solamente 'natural' se negaría la intervención divina; de esta manera, sin embargo, Molina no excluye el merecimiento sobrenatural del mismo. Por otra parte, en la segunda proposición, pareciera que Molina omite la gratuidad del merecimiento divino; no es así, desde luego, pero en la cita se le está malinterpretando de esa manera.
El título de texto[200] es "Proposiciones en las cuales diferimos en cuanto al hecho, aunque convenimos unos y otros en reprobarlas".

1) Los padres dominicos afirman que Pelagio admitió como simplemente necesaria para los actos sobrenaturales la gracia suficiente, así en el entendimiento como el la voluntad, y que no fue impugnado por San Agustín y condenado por los Concilios sino porque negó la gracia que predetermina físicamente. Nosotros, por el contrario, decimos que Pelagio no admitió ninguna gracia como simplemente necesaria, sino solamente la admitió para obrar con más facilidad, y que no hubo controversia con él acerca de la gracia eficaz, sino acerca de la necesidad misma de la gracia interna.

2) Los Padres Dominicos afirman que Calvino no erró ni fue condenado, porque dijo que la gracia de tal manera es eficaz por sí sola, que no puede disentir de ella la voluntad, sino porque de este antecedente, que piensan ser verdadero, dedujo por mala consecuencia un consiguiente erróneo, cual es que la gracia quita la libertad. Nosotros decimos que el error de Calvino consiste en aquel antecedente, y que por él fue condenado en el Concilio de Trento.

3) Los Padres Dominicos afirman que Molina constituyó al libre albedrío tan sano como lo estaba en la naturaleza íntegra en cuanto a los actos moralmente buenos. Nosotros lo negamos.

4) Dicen que Molina atribuye de hecho al libre albedrío fuerzas para hacer actos como conviene a la justificación, y en especial pretende esto tratándose de la fe, de la esperanza, de la caridad, de la contricción y atricción. Nosotros aseguramos que todo esto, en general y en particular, fue negado y anatemizado por Molina.

---

[199] *ibidem*, p. 297.
[200] Las veinte proposiciones del texto lo copiamos textualmente de Astrain [1909], p. 298-300.

5) Dicen que Molina pone tal mérito, valor y vigor en los actos naturales, que por ellos o por respeto de ellos se concede al hombre la gracia preveniente. Nosotros decimos que Molina enseñó todo lo contrario.

6) Pretenden que Molina pone la causa de la predestinación en cuanto a todos sus efectos, de parte del predestinado. Nosotros decimos que Molina condenó mil veces este error.

7) Dicen que en la opinión de Molina algunos hombres son prevenidos por la gracia de Dios, pero que otros previenen a Dios y a su gracia. Nosotros negamos que jamás haya afirmado tal cosa el P. Molina.

8) Afirman también que es opinión de Molina, que nadie es prevenido por la gracia de Dios, si primeramente no hace lo que puede con las fuerzas naturales. Nosotros negamos que jamás haya dicho Molina tal cosa, y aseguramos que dijo lo contrario.

9) Dicen que en la opinión de Molina y de la vocación congrua, nosotros empezamos nuestra justificación, y que el principio de ésta no está en Dios, sino en nosotros. Nosotros negamos que ni Molina ni ninguno de la Compañía haya escrito jamás semejante cosa.

10) Dicen que Molina afirma que el hombre se dispone para la gracia haciendo lo que puede con las fuerza de la naturaleza. Nosotros decimos que esto es muy ajeno de la mente y de las palabras de Molina.

11) Dicen que Molina atribuye al libre albedrío fuerzas, sin el auxilio de la gracia, para tener amor de Dios sobre todas las cosas, perfecto y eficaz, considerándolo como fin natural y para excluir todo pecado. Nosotros afirmamos que Molina habló sólo del amor imperfecto e ineficaz, que puede juntarse con el pecado mortal.

12) Concluyen que es opinión de Molina que nosotros, con nuestras fuerzas empezamos nuestra justificación, y que somos ayudados por Dios solamente en el progreso de ella. Nosotros decimos que nunca el P. Molina profirió tal proposición.

13) Concluyen que es sentencia de Molina que el libre albedrío y la gracia son dos causas parciales del mismo acto, de tal suerte que ninguna de las dos mueva a la otra, o le preste facultad de obrar, sino que se hace una parte del acto por una y la otra parte por la otra. Nosotros decimos que nunca afirmó tal cosa Molina.

14) Dicen que Molina reconoce y admite como necesaria solamente aquella gracia que admitía Pelagio. Nosotros decimos que admite todas las gracias que el Concilio de Trento enseñó ser necesarias.

15) Dicen que es opinión de Molina, que la gracia de Dios es predeterminada por el libre albedrío. Nosotros negamos que nunca haya dicho Molina tal cosa.

16) Dicen que es opinión de Molina, que Dios no tiene voluntad absoluta de salvar a los predestinados, sino solamente aquella voluntad general, por la cual quiere que se salven todos los hombres. Nosotros negamos que sea ésta la sentencia de Molina.

17) Dicen que en la opinión de Molina, no viene de Dios el que obtenga el hombre el don de la perseverancia, sino solamente de la libertad de su albedrío. Nosotros negamos que jampas haya dicho Molina tal cosa.

18) Dicen que según la opinión de Molina, Dios conoce por la ciencia media y aún por la ciencia absoluta de visión, aquellas cosas que el hombre ha de hacer por sí solo, sin ningún auxilio de Dios. Nosotros decimos que esto es un falso testimonio contra Molina.

19) Dicen que en la opinión de Molina el don de la perseverancia no incluye sino la gracia habitual y el auxilio suficiente. Nosotros negamos que sea tal la opinión de Molina.

20) Dicen que en la opinión de Molina el buen uso de los auxilios divinos, en cuanto proceden del libre albedrío, no es efecto de la predestinación. Nosotros decimos que en sentir de Molina el buen uso de los auxilios de la gracia es fruto de la predestinación, aun cuando se considere procedente del libre albedrío; aunque esto no lo tenga, porque procede del libre albedrío, sino porque nace de los dones de la gracia.

Los jesuitas se habían dado cuenta que los dominicos no les presentaban todos los documentos que se redactaban para llevar a cabo el diálogo acordado. Gregorio de Valencia había sido comunicado para redactar una queja que presentó a Clemente VIII, gracias a que Bovio había descubierto dos documentos diferentes para una misma presentación. Los dominicos les llamaron 'animadversiones'. Clemente VIII resolvió que le dieran a los jesuitas un documento cuyo título era '*Animadversiones Patrum Praedicatourm circa responsiones Patrum Societatis*', que de inmediato refutaron con otro escrito. Quizá era tan irrisorio que resultaba difícil la refutación puntual de las infamias. Apenas se enteraban de una cosa, y ya había más trabajo del propuesto originalmente. Se puede advertir que las labores se habían vuelto tediosas pero con estos libelos, que no fueron los únicos, se puede imaginar lo desesperanzador del trabajo

que además parecía no surtir efecto positivo en el Pontífice. A cada paso que se daba, surgían problemas que degeneraban en otros, y otros más. Los dominicos habían llevado a cabo toda una campaña de desprestigio en contra de la Compañía, al grado de mandar cartas diciendo que ya se había condenado la *Concordia* como herética. El intercambio epistolar se había expandido no sólo a Francia, España, Alemania, Italia y Polonia sino también a las colonias americanas, de acuerdo a una carta firmada en Roma que Claudio Aquaviva envía a Idelfonso Castro, provincial de los jesuitas en México, argumenta:

> Por tanto, su beatitud, como pastor vigilantísimo, ha ordenado con palabras gravíssimas y eficasíssimas al reverendíssimo padre general de S. Domingo y a mí, que, por su orden y voluntad, mandemos expresamente a todos los nuestros, en virtud de santa obediencia, y so pena de mayor culpa, que ninguna, por palabra ni por escrito, trate desta materia, y aviéndose de contentar cada uno con defender solamente y praticar aquello que su santidad a determinado, sin contender o litigar por escrito o por palabras de quién aya sido la opinión ya proibida y condenada. Por lo qual, con la presente mandamos a todos los provinciales, superiores locales, y a todos los nuestros, que inviolablemente guarden esto que se ordena, y que se haga diligencia para ver si alguno yerra, para darle después del debido castigo. Y a nosotros vastará, hablando de todos con toda humildad y modestia, procurar aquel vínculo de paz y charidad con los padres de S. Domingo, así por lo que debemos de nuestra parte, como por ser con tan extraordinario efecto desseado y encomendado de su beatitud[201]

La situación se había vuelto claramente intolerable. Al final, en febrero de 1602, los jesuitas redactaron un memorial en el que hacen una última refutación de las 'cosas que dicen' y de las respuestas que ofrecen los de la Compañía. No vale la pena reproducirlo todo, lo que más se destaca es la urgencia de cambiar de estrategia para llegar a algún acuerdo porque hasta el momento era francamente imposible en estos términos. Se resolvió entonces, escuchar personalmente a los defensores de cada una de las partes. Previo al memorial, y quizá cansado, Aquaviva envía una carta al provincial de México.

La carta se escribe justo después de haber redactado el documento de las veinte proposiciones con las que se pensó en algún momento terminar la controversia. Aquaviva le escribe al provincial de México, Francisco Váez a mediados de noviembre de 1601. Es un momento clave en la historia de la polémica no sólo por esperar ansiosamente la terminación[202] sino porque había definido con mucha claridad la

---

[201] *MMex*, carta 117, del 23 de septiembre de 1602

[202] Sin duda ya había pretextos para prestarse a provocaciones, aun a la distancia pensando que estas epístolas llegaban a las colonias americanas. Escribe Gonzalo de Lyra a Aquaviva meses antes, que "entre los Nuestros y los Padres dominicos: annos picado lo que an podido en los púlpitos hasta poner la lengua en nuestro santo y bendito Padre Ignacio. Lo que dijeron fue, deshaziéndole y que no podía intrar en la cuenta entre los demás patriachas de Religión, pues se podía dudar si estaba en el cielo. La ciudad lo sintió tanto, que al que lo dijo no oyen sermón y de aquél salieron abominando etc. Yo procuro por todas vías atajar sus libertades, porque temo que el demonio se ha de aprovechar de aquí para impedir el mucho fruto que se ha comencado a coger de los sermones y espero en el Señor saldré con ello. Los Nuestros no

posición de la Compañía de Jesús, no solamente el pensamiento de Molina, como un miembro de ella, pero uno entre varios más. La carta consta de varios puntos; el primero refiere la fecha de publicación de la *Concordia* de Molina y manifiesta que han sido reiterados los llamamientos a la paz entre las órdenes religiosas; dice:

> Aunque diversas vezes ha acordado a los nuestros y con particulares cartas escrito, los años 87 y 89, las muchas obligaciones que nos corren para venerar y servir con palabras y obras la santa religión y religiosos del glorioso padre santo Domingo, aora lo hago de nuevo, ansi por avérnoslo mandado ansí su santidad con palabras sacadas del sincero y paternal pecho con que desea evitar qualquier impedimento que pueda insuciar la charidad, paz y unión que es razón aya entre todas las religiones, […]. Y particularmente, por que no querría que, con ocasión de la controversia de letras que, de algún tiempo acá, entre algunos religiosos desta santa religión, y otros de la nuestra se ha atravesado, alguno se desmandase en palabras que ofendiesen la hermandad y christiana cortesía con que siempre se deve proceder en las disputas y controversias literarias, so pena de ser con razón tenido quien en esto faltase, no sólo por mal christiano, sino aun por hombre descortés y rústico.[203]

En el segundo punto, Aquaviva llama a todos los miembros de la Compañía que se encuentran en México y Perú a que abstengan de hablar mal de los dominicos, además de advertir la penalización si lo hicieren; dice:

> Deseando, pues, yo, por las razones dichas, que ninguno de los nuestros falte en cosa tan devida, por la presente mando a todos ellos con precepto de obediencia, y so pena de privación de oficio y de voz activa y passiva, y de otras penas a nuestro parecer reforcadas, que ninguno murmure, ni con detractión hable de tal manera que desdore o ponga mancha en la doctrina o vida y costumbres de los religiosos desta santa religión. Y demás desto, con las veras que puedo les encargo que, en todas las ocasiones, con sus palabras muestren que de ella y de sus religiosos tienen la estima que se les debe, y con las obras les sirvan en todo lo que se les ofreciere; pues, como faltando en lo dicho gravemente ofenderán a los que están a la mira y observan las actiones de los religiosos, ansí atendiendo a ello, como es razón, edificarán con su buen exemplo a todos ellos.[204]

---

les ha an dado occasión ninguna para lo que dijo, de nuestro santo y beato Padre menos, porque nos vamos con mucho tiento en esto, aunque las dichosas nuevas de la beatificación las tenemos, que vinieron un mes después del sermón." Cfr, en *MPer*, VII, carta 53, del 21 de marzo de 1601.

[203] *MMex*, carta 66, del 16 de noviembre de 1601.

[204] *ídem*. Además, el general Aquaviva le escribe al visitador del Perú años antes, aclarándole que "seriamente procure que se guarde con exactión el decreto de la quinta Congregación, que habla de la doctrina, y el maestro que no se ajustare con él, quítenle del oficio, si siendo amonestado no se enmendare; y el estudiante que se mostrare novelere y no amigo de ir con la doctrina de Santo Thomás, sea avisado y ayudado con otros medios para que se enmiende; y si no lo hiciere, quítenle los estudios hasta que caiga en la cuenta de su ierro y dé esperanca de proceder en esto como debe." Cfr. *MPer*, VI, carta 77, de octubre de 1596. Y no sólo eso, porque llegó hasta la confesión, un año después: "Queriendo la santidad de nuestro señor, con su mucha prudencia y charidad, remediar algunos desórdenes e inconvenientes que, con ocasión de decreto hecho últimamente quanto a confesarse por escrito, han sucedido, y otros que podrían ofrecerse, en tiempos venideros, entre la religión de santo Domingo y la nuestra; principalmente que, mientras la una o la otra quiere hablar e informar de quién aya sido esta

En el tercer punto, aclara que las órdenes llegan desde el pontífice y la manera en que deben actuar en caso de acontecer lo que se está tratando de evitar para confrontar a las órdenes. Se supone que estas mismas reglas las seguirían los dominicos; es decir, no hay distinción de acusado-acusador, sino una sola regla para ambos religiosos; continúa:

> Y para que esta recíproca paz sea entre ambas religiones más firme, el reverendísimo padre general de santo Domingo[205] [Jerónimo Xavierre] y yo, por orden de su santidad, hemos hablado deste negocio, y convenido en dos cosas: la una es que, si algún particular de qualquiera de las dos religiones se descuydase en contravenir a lo que aquí se ordena, sabida con verdad la verdad de lo excedido, avise a su superior, a quien tocará castigarlo con la severidad que pida la qualidad de la falta. Y conforme a esto, quando alguno de los nuestros con certeca supieren que algún padre de santo Domingo falta en lo dicho, avise a su superior, y avisado, no hable más en ello, si ya no le pareciere necesario hazer nueva diligencia con el mesmo superior: que lo mesmo ordena el reverendísimo padre general de santo Domingo que hagan los suyos, quando supieren que alguno de los nuestros falta.

Debían ser sumamente duros, dados que ya sumaban varias décadas de desagravios y en medio de una controversia que no terminaba a pesar de las sólidas argumentaciones teológicas que ya hemos estudiado. En el cuarto punto dice Aquaviva:

> Y aunque, conforme a esto, quiero y mando que los superiores de la Compañía, quando fueren avisados de lo que su súbdito faltó, sean exactíssimos y severos en castigarlo, quiero también que a mí me avisen ansí de la falta hecha, como del subjeto que la hizo, y castigo que se le dio, para añadir lo demás, si, al fin de lo que se pretende, me pareciere convenir.[206]

La desobediencia es una cosa, pero la discusión teológica es otra. Frente a una regla jerárquica se debe obedecer al superior; pero frente a una doctrina se debe ser crítico consigo mismo pero también con los demás, fomentando con esto el diálogo y el consenso; en el quinto punto dice:

> La otra es que, quando en materia de doctrina ocurriere algo que obligue a dar qüenta dello a los legítimos juezes, cada uno de los particulares se contente de satisfacer a su conciencia con averlo puesto en manos de quien puede examinarla, y en la manera conveniente corregirla, y después se quiete, sin intentar más diligencias, so pena que éstas ya tendrán más resabio de emulación que de ánimo deseoso de que la verdad tenga su lugar en todo.[207]

---

opinión que se a condenado, no puede dejar de padecer mucho la charidad y buen nombre de las dos religiones, y de crecer cada día más el escándalo y ofensión entre cathólicos.", Correspondencia de Aquaviva a Ildefonso Castro, provincial de México. *Vid*. *MMex*, carta 117, del 23 de septiembre de 1602.

[205] El maestro general Jerónimo Xavierre, fue provincial de la Orden de Santo Domingo de 1601 a 1607. *Cfr*. la tabla que aparece en Walz, A. M.; *Compendium historiae ordinis praedicatorum*, p. 638.

[206] *ídem.*

[207] *ídem.*

2.6. Congregaciones papales

El 31 de enero de 1602, Clemente VIII llamó a los generales de los dominicos y jesuitas para que asistieran a debatir con sumo cuidado las cuestiones que los habían convocado desde años atrás; el 14 de febrero les comunicó la cuestión a discutir, pero hasta el 20 de marzo dieron comienzo las disputas. Sin embargo, las actas que el secretario escribió entonces, fueron desacreditas por Inocencio X hasta 1654.

El equipo del Pontífice se compone de dos cardenales; de Pompeyo Arrigone y Camilo Borghese, quien posteriormente fuera el pontífice Paulo V. En orden de jerarquía, sigue la 'Comisión Romana' compuesta del equipo anterior y adicionalmente para estas fechas, se encontraban Pedro Lombardo (obispo de Armagh, el irlandés); José Rubí (obispo de Ascoli); Anselmo Marzato (orden de los Capuchinos); y, Anastasio Carpidonelo (Abad de Castrovilla y Farfa). El secretario siguió siendo Gregorio Núñez Coronel, cuyo auxiliar era Carpidonelo. Posterior a ellos, se encontraban los generales de los dominicos, Diego Álvarez, y el de los jesuitas, Claudio Aquaviva. Se tenía cierta claridad, como en otro momento que el tema principal era la 'gracia eficaz', cuyos diferentes conceptos definían con profundidad la *raison d'être* de cada una de las órdenes en disputa. Sin embargo, dice Astrain, lo que estaba en cuestión ahora era la *Concordia* de Molina,

> Todo el debate, durante los tres años que vivió Clemente VIII, fue sobre el libro de Molina. ¡Espectáculo singular, que no se ha visto en la Iglesia de Dios desde que Jesucristo la fundó hasta nuestros días! ¡Un Sumo Pontífice, rodeado de Cardenales y consultores, presidiendo durante tres años al examen de un libro![208]

El General de cada orden religiosa, contaba con un equipo de trabajo, que era el que a final de cuentas debatía frente a frente en el intenso diálogo romano. En la primera sesión, con el general de los dominicos, Xavieres, llegó Diego Álvarez; y, con el general de los jesuitas, Aquaviva, llegó Gregorio de Valencia. Las actas que Astrain trae a consideración ciertamente parecen sospechosas de parcialidad, que a la larga, se vuelve ilusorio que se someta a una intensísima labor de disertación para simplemente condenar a Molina y su obra teológica de pelagiana. No obstante, un documento que trascribe, pone de relieve la cuestión que los convocó en esa primea sesión; dice:

> Primero, ¿Quién concede mayores fuerzas para el bien del libre albedrío, San Agustín o Molina? Segundo. Si en los libros de San Agustín se lee que Dios padre haya constituido con Jesucristo su Hijo una ley infalible, para que cuando el hombre hace con solas las fuerzas de la naturaleza todo el bien que puede, Dios le conceda su gracia; o si esto a lo menos es conforme a la mente de San Agustín[209].

[208] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 334.
[209] *ibidem*, p. 337.

Es difícil saber la conclusión a la que llegaron porque el secretario mandó hacer silencio de lo que se discutió en esta sesión, bajo pena de excomunión y privación de todos los grados.

La segunda disputa se llevó a cabo hasta tres y medio después; lo que se interpreta como un tiempo para que el dominico Lemos se documentara de una manera más sólida como no lo había hecho en la primera, toda vez que hubo inconsistencias relativamente graves en su desempeño como teólogo.

Por otra parte, Clemente VIII se fue inclinando por los dominicos en contra de los jesuitas, pero cuando estalló en cólera fue el momento en que se dio cuenta que Bellarmino se refería a él como con una cierta incapacidad de resolver la polémica *de Auxiliis*, sobre todo porque no era teólogo con el tiempo y la fatiga necesarios para dedicar a establecer una determinación clara y precisa de un concepto teológico de esta envergadura, además del hartazgo que se había logrado con tanto tiempo y con discusiones inútiles. Era mejor, proponía Bellarmino, convocar al silencio de las partes involucradas para evitar agresiones inútiles y poder establecer acuerdos posteriores; o, convocar a un diálogo más abierto entre universidades católicas para definir cuestiones dogmáticas de una profundidad, como ésta que se disputa, que a una sola persona le sería imposible resolver. No se trataba de un insulto, solo era mostrarle la 'vía rápida' para la resolución de problemas de este tipo. Bellarmino pedía la prudencia del pontífice, sobre todo por su investidura como cabeza de la Iglesia; sin embargo, Clemente VIII lo desterró de Roma y lo hizo obispo de Capua.

Sólo hasta después de su retiro, continuó la controversia el 8 de julio de 1602. Estuvo a cargo de Valencia y Lemos. Se subdividió la primera cuestión de la que hablamos anteriormente; no parece haber una respuesta satisfactoria de las partes. Las cuestiones entonces versaron sobre si era posible que el ser humano pudiera realizar una obra moralmente buena sólo con sus fuerzas naturales; por otra parte, y como extensión de la anterior, se preguntaban si era posible que el ser humano hiciera hasta lo más difícil para llevar a cabo lo mismo en las mismas circunstancias. Con suficiente claridad, las actas están llenas de declaraciones inclinadas totalmente en contra de los jesuitas. La tercera, se llevó a cabo al día siguiente; el tema versó sobre la fe y los actos naturales; cuestión que salió mucho del contexto anterior. A partir de entonces, las siguientes sesiones versaron sobre lo que Molina escribió en relación a la fe y los actos naturales.

Pero en la séptima sesión, Clemente VIII cambió de formato; como el orden jerárquico era de abajo hacia arriba, estableció que era sumamente cansado para los cardenales deliberar después de los teólogos; así que propuso, que los cardenales discutieran en otra sesión lo que se había deliberado en una antes. Desde luego, de inmediato se puede observar que esta nueva forma de deliberar conlleva un mayor desgaste debido a la cantidad de sesiones y de horas, fuera y dentro de las disputas para preparar los materiales escritos necesarios para dicho trabajo. Astrain, hace el cálculo de que se llevaron a cabo un total de 68 congregaciones, pero disputaron sólo 37. En la novena

disputa, Valencia cayó gravemente enfermo y murió a finales de marzo de 1603 en Nápoles, donde había sido enviado con la esperanza de que mejorara; lo sustituyó Arrúbal, quien era profesor del Colegio Romano.

Continuaron las congregaciones desde noviembre de 1602 hasta junio de 1603, con 14 proposiciones que los jesuitas una y otra vez discutían haciendo notar que inclusive estaba mal planteado el sentido de las mismas. Para diciembre, tanto Aquaviva como Xavieres abandonaron las congregaciones, probablemente porque ya se tornaba insoportable el debate infinito y estéril. Se interrumpió desde junio hasta noviembre de 1603, debido al calor de Roma.

Para aquel entonces, tanto Felipe II como su hijo Felipe III hicieron las gestiones necesarias para tratar de persuadir al Vaticano de que se debía terminar con esta disputa lo antes posible[210]. La respuesta del pontífice era que una de las dos versiones debía ser errónea; trabajaba por tanto para saber cuál era la 'verdadera'. En su historia, Poussines[211] transcribe las siguientes cartas:

a) *Littera Academia Complutensis ad S. D. N. Clementem VIII*. (Firmada por: Petrus Capata, rector, Andreas Merino, Ioannes Sanctus, Eugenio Perez).
b) *Liitera [ídem]* (Firmada por: Petrus Capata, Ludovicus Montesino, Nerom Abbas, Joan Pardos).
c) *Littera Academia Hispalensis*. (Firmada por: Alfonso Bravo de Sotomayor, rector de Colegii maioris).
d) *Littera Academia Moguntina*. (Firmada por: Stephanus Weborus, et al).
e) *Littera Academia Herbipolensis*. (Firmada por: Eucharuis Sangius).
f) *Censura Academia Ingolstadiensis*. (Firmada por: Petrus Steuartius., et al).
g) *Censura Academia Dilingana*. (Firmada por: Mathias Mairhofer. Et al).
h) *Littera Principum Germania pro Societate*. (Firmada por: Gulielmus).
i) *Carta de: "Maria Archiducissa Austria*".

Además, se encuentra en la misma parte del libro, varios libelos, cartas anónimas, explicaciones que parecen 'engancharse' al debate específico de las cuestiones teológicas, entre otros documentos.

El poco tiempo que le dieron a Bastida para responder a un planteamiento, le obligó a enviarle una carta al papa para manifestarle su preocupación sobre la prontitud y las circunstancias tan adversas para responder en los mejores términos; porque de hecho, habla del riesgo de perder la 'reputación' y la 'vida', solo por responder lo que se le

[210] En realidad el intercambio epistolar empieza desde antes. Ver por ejemplo, las cartas siguientes: a) "Marie Augusta ad Clemente Pontificem Littera". Madrid, 14 nov 1598; b) "Litera Regis Philippi III ad Ducem Suessa". Pardi, 26 nov 1598; c) "Littera Philippi III ad Pontificem". (Francisco Idia quezius) Madrito 26 nov 1598. En *ARSI*, Pussinus, *Historia controversiae inter dominicanos et jesuitas*. 1548-1612, p. 708-796, lib. V.
[211] *ARSI*, Pussinus, *Hist. Contr.*; p. 115 y *ss.* , lib. II.

pide. Había llegado este asunto al extremo, sin duda, del hartazgo a todos los niveles. Unos y otros, deseaban que terminara ya la controversia; sin embargo, Clemente VIII no veía con las cosas de la misma manera. Todo el año 1604, se dedicó a la discusión de la *Concordia*. En el fondo, las mismas cuestiones que se discutieron eran las que ya habían sido planteadas desde tiempo antes; no sólo el contenido y su contraste con las enseñanzas agustinianas, sino la cuestión de lugar que el ser humano ocupa en el nuevo cosmos moderno; en otras palabras, el giro antropológico de la escolástica jesuita.

El pontífice había redactado un documento que, verá el lector, está escrito con una sencillez que no tienen los otros para la explicación de estos temas, que resultaban y resultan ahora más que antes, un verdadero 'rompecabezas escolástico'. Decía[212],

> Duda primera: si es conforme a la expresa doctrina de San Agustín o por lo menos a la mente del Santo Doctor o contrario a ella, el que la vocación a la fe, aunque sea don de Dios, depende mucho sin embargo, del libre albedrío del hombre que es llamado.
>
> Segunda: si la interna excitación del hombre fiel a la penitencia, depende, en gran manera, de los ministros de la Iglesia y del libre albedrío.
>
> Tercera: si mientras estamos en esta vida está siempre puesta nuestra salud en manos de nuestro libre albedrío y depende de nosotros el que no nos convirtamos a Dios.
>
> Cuarto. Si Dios ha acomodado en gran parte al uso del libre albedrío las leyes ordinarias con que distribuye los dones a los adultos.
>
> Quinta: Si Dios exige efectivamente del hombre, que primero haga lo que puede por sí, antes de concederle la fe, y aunque Dios no le conceda la fe por las obras naturales que anteceden, sin embargo, si es verdad que no suele concederla, si no preceden aquellas obras, como dice Molina.

El 26 de octubre de 1604, la atención se centró en la ciencia media cuestión de primerísima importancia porque hasta nuestros días, algunos investigadores lo ven como la piedra angular del 'sistema jesuita', si es que se puede hablar en estos términos. Se debatió esta cuestión dentro de las siguientes tres sesiones. Pero después, en la sesión del 4 de enero de1605, desvió la atención hacia la predestinación, tema por demás difícil. Sólo fueron dos sesiones dedicadas a este tema y atendidas por Clemente VIII, porque a partir de entonces, la enfermedad lo llevó a la muerte hacia los primeros días de marzo.

Dios sí quiere la salvación pero no a cualquier precio: la condición es que la "libre voluntad" o el "pecado original" no lo impidan. Lemos lo interpretó como semipelagianismo: admite que el ser divino quiere que todos se salven de la misma manera; que da a todos la misma gracia. De este modo la salvación depende únicamente

[212] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 353.

del hombre y de negar la predestinación de algunos con preferencia a otros. Lemos añade que molina quiere que la predestinación sea más obra del hombre que de dios, actos que dios conoce con la ciencia media. Molina sí afirma que la *ciencia media* es previa a la predestinación, así como la voluntad salvífica universal y la distribución de la gracia suficiente para todos los adultos.

Son dos puntos atacados: el primero, la ciencia media anterior a la predestinación; y segundo, la negación de que la elección de los escogidos antecede a la elección de las gracias con las cuales alcanzarán la salvación. Lemos quiso argumentar que la elección de los escogidos, en el orden de la intención, precede a la elección de las gracias que los salvarán y que el mismo Agustín de Hipona, no admite, antes de la predestinación, ninguna presciencia ni siquiera condicionada de los actos libres de las criaturas, es decir, no admite la *ciencia media*.

En las enseñanzas agustinianas no se encuentra la distinción como argumenta Lemos, sí, en cambio, una distinción entre el plan divino eterno y su ejecución en el tiempo. Dice Crevola:

> Todos los escogidos son llamados, pero no todos los llamados, son escogidos; escogidos son solamente *secundum porpositum* […]. En efecto, S. Agustín dice que ninguno de los escogidos pueden perecer, porque Dios no se engaña, lo que equivaldría a decir que ningún escogido perece, porque la presciencia divina no falla, y añade más claramente , que Dios distingue los no escogidos, desde antes que caigan, porque conoce precedentemente su caída[213].

Arrúbal y Bastida quisieron comprobar que Agustín admite la presciencia condicional, la ciencia media. Arrúbal: a) Agustín rechaza la predestinación basada en la presciencia de actos libres puramente naturales, y al mismo tiempo afirma b) la misma incluye la presciencia de los actos libres hechos por don de dios, bajo el influjo de la gracia. Resulta: c) Agustín junta la predestinación y la presciencia pero no especifica si una precede a la otra. Lemos dice que la presciencia está puesta sólo después de la predestinación. Bastida dice que Agustín admite que la presciencia precede a la predestinación, sin que con esto el decreto de la predestinación deje de ser absoluto y gratuito. Crevola cree que Agustín quiere demostrar que,

> salvación no se obtiene por el mérito de obras puramente naturales, sino por efecto de la gracia y predestinación divina; la gracia precede y causa no solamente las obras buenas, sino también la misma fe. […] además la predestinación es la preparación de la gracia, y la gracia el efecto de la predestinación[214].

La predestinación sólo compete los actos de dios; mientras que la presciencia, también incluye a los pecados; por tanto, no pude haber predestinación sin presciencia. Mientras

[213] Crevola, C.; "La interpretación dada a san Agustín en las disputas de auxiliis"; en *Arch. Teol. Gran.*, 14 (1951) 5-171.
[214] *ibidem*

que por el contrario, puede haber presciencia sin predestinación. Crevola: "En efecto si nuestro Santo dice que no puede haber predestinación sin presciencia, tampoco podrá haber predestinación antes de la presciencia, y al contrario, podrá también haber presciencia antes de la predestinación.". Los defensores de Luis de Molina, dicen que si la presciencia prepara la predestinación, necesariamente la ha de anteceder.

Bastida dice que, según Agustín, el ser divino llama a sus escogidos con aquellas gracias que prevé no han de ser rechazadas; la presciencia de los actos libres con los que el hombre consiente a la gracia precede a la predestinación, que consiste en el decreto divino de conferir las gracias previstas y eficaces y pertenece a la ciencia media. Agustín quiere conciliar la predestinación divina y la libertad humana. Entonces encuentra la "vocación congrua", cuyo principal elemento es" la presciencia del consentimiento a una determinada gracia, presciencia anterior lógicamente al decreto de conferirla.

Bastida infiere que "la ciencia con la que dios conoce tales actos libres, puramente futuribles, no es la ciencia de visión, sino una presciencia semejante a la ciencia media, y que precede al decreto divino de predestinación o de reprobación". Crevola dice que es exacta.

Las anotaciones al margen del ejemplar de la Concordia que hizo Clemente VIII, tienen varias interpretaciones: Meyer dice que fueron más de 80; pero Astrain menciona sólo dos citas de escasas cinco que pueden ser realmente frases, basándose en un libro que Bastida certificó, de alguna manera, como el que usó el pontífice. Por su parte, March[215], usando el mismo ejemplar de Tortosa que usa Astrain y preguntándose si es favorable a Molina, comenta que,

> […] no dudamos asegurar que, como salta ante todo á la vista, las notas y subrayados son, al menos en gran mayoría, favorables á Molina. Es ello tanta verdad, que esta era la causa por qué algunas de las pocas personas, por cierto de erudición nada vulgar, que habían visto el libro en Tortosa, creían que era apócrifo; pues estaban á la vez en la creencia de que Clemente VIII fue siempre opuesto á las doctrinas de Molina.

La comisión romana deliberó en contra de Molina cuatro veces

1) marzo de 1598
2) noviembre de 1598
3) verano de 1600
4) diciembre de 1601

[215] March, J. M.; "El ejemplar del libro del P. Molina, anotado por Clemente VIII", *Razón y Fe*, 24 (1909), 183-194.

Son prácticamente cuatro años de deliberaciones sobre una sola obra, la *Concordia*, y no serían los únicos porque todavía quedarían otros tantos de dudas, acusaciones, refutaciones, críticas y hasta emulaciones.

Conclusión de la controversia, 1605-1607.

A la muerte de Clemente VIII, le sucedió León XI con tan sólo un mes de pontificado. El 16 de mayo de 1605, el Cardenal Camilo Borghese se convirtió en el siguiente Pontífice bajo el nombre de Paulo V. Era un personaje ligado ya a toda la controversia que había presenciado, además pidió el regreso del Cardenal Bellarmino, que junto al Cardenal David du Perron, eran como dos aliados más a la Compañía. De mayo a agosto del mismo año, hay algunos hechos que hablan de reuniones en las que Paulo V empezó a definir lo que debía hacerse, seguramente cansado de haber asistido a la mayor parte de los debates anteriores. Tal parece que llamó al dominico Lemos, primero; después, llamó a los jesuitas para que presentasen una serie de tres documentos donde mostraran con toda claridad el sistema que defendían.

Tenía, entonces, frente a sí, los dos sistemas en pugna para deliberar positivamente sobre la *gracia eficaz* y sobre la *Concordia* de Molina. Hacia principios de septiembre llamó a todos los afectados y a las comisiones para empezar la deliberación deseada del final de las controversias. Para el día 14 del mismo, continuaron lo que se había firmado para seguir disputando después de la muerte de Clemente VIII, a saber, el concepto de gracia en Agustín de Hipona. A esta sesión asistió el jesuita asistente de España Bartolomé Pérez de Nueros, en nombre de Aquaviva, quien no pudo asistir desde tiempos antes. El secretario Núñez Coronel leyó las 15 proposiciones que definían el pensamiento del africano sobre la gracia; Bellarmino intervino argumentando que era necesario explicar algunas de ellas, para lo cual propuso otras 14 proposiciones adicionales.

Quizá el problema inició de nuevo cuando Lemos argumentó que aquella primera serie de proposiciones que dejó escritas Clemente VIII, daban una explicación satisfactoria y puntual del pensamiento de Agustín de Hipona; sin embargo, en la sesión del 20 de septiembre, el jesuita Bastida argumentó que las proposiciones que había adicionado Bellarmino era pertinente para explicar con mayor precisión y detalle el pensamiento sobre la gracia que estaban buscando para definir sus propios sistemas. Paulo V percibió que frente a esta nueva discusión podía generarse otro alegato desgastante e inútil como lo habían sido los últimos años; así que prefirió dejar de lado la discusión sobre la gracia en Agustín y llamó la atención hacia el concepto de 'predeterminación física'; esto con el fin de ir directamente a los sistemas propios de las órdenes religiosas.

Debemos reconocer que fue una muy buena estrategia del pontífice porque invirtió los papeles en la relación acusadores-acusados entre unos y otros; ahora los dominicos

tenían que responder de manera contundente y clara a lo que se les preguntaba, con una consistencia tal, que no dejaran dudas a la cabeza de la Iglesia y a todos los que se congregaban a escuchar y deliberar la controversia. El 12 de octubre se tuvo la primera sesión en torno a la predeterminación física. Tal parece que este hecho fue favorable a los jesuitas; estaba vez, encabezados por Bastida que abría el discurso de entrada, y en franca confrontación con Lemos, la primera sesión se llevó a cabo con maestría para demostrar que el punto central de la discusión había sido la 'predeterminación física' tomada literalmente por los tomistas cerrados a interpretaciones más vívidas de Tomás de los preceptos antiguos. La segunda y tercera, giró en torno al mismo tema pero en términos de las Santas Escrituras, primero y después al Concilio Senonense y Tridentino. El 22 de noviembre, hablaron sobre la premoción física en Agustín. Hacia enero de 1606, Bastida comparó los textos de los dominicos con los de Calvino, haciendo notar la semejanza más estrecha entre ellos que con los católicos. El 15 de febrero, se dedicó a estudiar a Tomás de Aquino. Por último en el mismo mes, hizo un recuento de los autores contemporáneos que escribieron sobre la premoción física. La última sesión fue el 22 de febrero, pero sólo hasta un año y medio después, se dio una solución final al problema.

Las preguntas que se hacían las autoridades eran las mismas que bien podrían hacerse los intelectuales del continente mismo: cuáles eran las ideas que había que defender, cuáles definían a la Iglesia, entre otras. Por esta razón, quizá el trabajo de varios meses, al menos desde marzo hasta septiembre de 1606, fue minucioso y cargado de cuestionamientos para redactar documentos finales a manera de dictámenes. Astrain menciona los documentos de 500 páginas que le entregaron al pontífice, mismas que serían imposibles de leer en breve tiempo para deliberar rápido; además, esto reforzaría la idea de confusión que se tenía, o en todo caso, el temor a equivocarse a pesar de los años intensos de argumentos y deliberaciones colectivas. Hubo nueve sesiones, desde el 5 de octubre hasta el 23 de noviembre, para terminar la controversia después del documento que se le hizo llegar a Paulo V. A excepción de Bovio, hubo consenso en condenar algunas proposiciones de la *Concordia* de Molina; ignoramos la razón, pero Astrain redacta su historia sin ponerle mayor importancia a este punto. Al final, se condenaron 42 proposiciones.

A Juan Bautista Bovio se le solía llamar *Episcopus Melphictensis*, dado que estaba pronto a ser designado obispo de Molfetta, en este momento de las controversias. La excepcionalidad de este personaje nos obliga a considerarlo aparte de todos los demás. Dentro de sus opiniones, quizá lo más prudente sea subrayar que frente a los acontecimientos que enmarcaron la controversia, lo mejor sería no inclinarse por ninguna de las órdenes religiosas, porque en el contexto contrarreformista no valí al apena distinguirse entre católicas, sino frente a los herejes; de tal suerte, que el papa no debía pronunciarse a favor de ninguna de las órdenes. En cuanto a la predeterminación, dice que si el vaticano la afirma, los calvinistas creerán que están a su favor. Hace notar que los preceptos de gracia congrua de Bellarmino llevan tanto tiempo siendo leídas que a nadie se la ocurrido condenarla de pelagiana, como a otros; sobre todo a Molina, pero

sabemos que es una clara alusión a Suárez. Pero lo mismo advierte del agustinismo: no es posible que a nadie, en tantos siglos que nos separan de Agustín y su confrontación con los pelagianos, se le haya ocurrido disentir que la gracia predetermina a la voluntad. Bovio es ecuánime con las críticas, pero es lúcido frente al 'rompecabezas escolástico' que se había desarrollado durante treinta años ya de discusión estéril. Para Bovio, tratando de responder las preguntas que le ha hecho el papa, no hay diferencia entre los dos sistemas, o en todo caso, es tan sutil que él no lo ve, y muy probablemente ni le interese, al menos en la medida que no lo ve importante aún para una discusión escolástica.

Todavía después del documento que Bovio le entregó al papa, éste tardó ocho meses más en celebrar la congregación final. Aparentemente, hubo consultas a otros teólogos para determinar por fin el camino de la controversia, pero no está claro.

El 28 de agosto de 1607 estaban convocados los siguientes cardenales para dar fin a la extensísima controversia: Pinello, de Ascoli, de Giuri, Bianchetto, Arrigone, Bellarmino, Du Perron, de Bubalis y San Eusebio. En este documento, se menciona lo que dijo cada uno de ellos, sin mayor detalle, sólo una opinión sobre si debía o no seguir el debate o si se debía o no condenar la *Concordia* de Molina. Pero en la última parte dice:

> [...] el Concilio ha definido que *neccesarium sit quod liberum arbitrium moveatur a Deo,* y que la dificultad está en si mueve física o moralmente; y aunque sería de desear que en la Iglesia no hubiese semejante contienda, porque de las discordias se pasa muchas veces a los errores, pero convenía declararlas bien. Todavía no veíamos que por ahora hubiese necesidad de esto, porque la opinión de los dominicos es muy diversa de la de Calvino, pues los dominicos dicen que la gracia *non destruit sed perficit liberum arbitrium*, y hace que el hombre *operetur iuxta modum suum*, esto es, libere, y los jesuitas difieren de los pelagianos, porque éstos ponen el principio de la salvación en nosotros, y aquéllos defienden todo lo contrario[216].

La bula que determinase las controversias no era una opción; porque sería tanto como dejar constancia de dudas. Se deja la resolución para después, sin embargo, por el momento se pide guardar silencio de lo dicho en las congregaciones, y se pide no hablar con los consultores. Dice Astrain:

> Este desenlace fue mirado generalmente, si no como un triunfo, al menos como una ventaja de la Compañía de Jesús. Efectivamente: durante diez y ocho años nos habían estado llamando herejes los dominicos, y termina el pleito prohibiéndoles llamarnos herejes. Durante dieciocho años habían perseguido el libro de Molina con un ensañamiento de que no hay ejemplo en la Historia Eclesiástica, y al cabo de tantos debates, la Santa Sede, la Santa Sede no había condenado ni una palara en ese libro. Por consiguiente, llamándose ellos acusadores y no habiendo conseguido

[216] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 379-380.

> nada, ni en la cuestión de la gracia eficaz, ni en el pleito privado contra Molina, pudiéronse considerar en cierto modo como derrotados en ambas cuestiones[217].

Sin embargo, hubo demostraciones de júbilo entre jesuitas en regiones de España; donde las autoridades pidieron moderación por mera prudencia. Frente algunos acontecimientos adversos a los jesuitas, escribió Aquaviva:

> Estatuímos y mandamos, que al tratar de la eficacia de la gracia divina, los teólogos de la Compañía, ya en sus libros, ya en sus lecciones, ya en las públicas disputas, sigan aquella opinión que ha sido enseñada por casi todos los escritores de la Compañía y defendida y explicada en las Controversias *de Auxiliis*, según el juicio de Padres gravísimos en presencia del Sumo Pontífice, de pía memoria, Clemente VIII y nuestro santísimo Padre Paulo V, como más conforme a la mente de San Agustín y Santo Tomás. En adelante enseñen los nuestros resueltamente, que entre la gracia que logra su efecto y se dice eficaz y la que llaman suficiente, existe diferencia no sólo en el acto segundo, porque la una por el uso del libre albedrío que tiene la gracia cooperante logra el efecto y la otra no; sino también en el acto primero, porque puesta la ciencia de los condicionales, Dios, con el propósito e intención eficaz de conseguir indefectiblemente el bien en nosotros, escoge de industria aquellos medios, y los confiere en tiempo y modo, en que prevé que infaliblemente lograrán su objeto, estando resuelto a tomar otros medios, si hubiera previsto que éstos serían ineficaces. Por lo cual la gracia eficaz ya en el acto primero encierra siempre una ventaja moral y en razón de beneficio, que no tiene la suficiente, y de este modo hace Dios que obremos de hecho, y no tan sólo porque nos da la gracia con que podamos obrar. Lo mismo debe decirse de la perseverancia, que sin duda es un don de Dios[218].

Todavía después quedaron algunas dudas de interpretación dentro de la Compañía; para lo cual, Vitelleschi escribió un texto aclarando de manera superficial algún punto del texto de Aquaviva. Peccata minuta. Lo importante es que se había acabado lo que empezaba a convertirse en pesadilla teológica; y poco a poco, las órdenes definían hacia adentro las orientaciones de sus estrategias evangelizadoras. En 1611, Paulo V mandó que no se publicaran libros sobre la 'gracia eficaz'. Veremos que no se cumplió. El debate siguió pendiente pero sin el peso de las dilatadísimas controversias *de auxiliis*.

2.7. Lessius y la gracia eficaz

Al calor de la polémica que había suscitado la publicación de la *Concordia*, se fueron editando pequeños libelos, libros, o cualquier tipo de obras más trabajadas para fijar

[217] *ibidem*, p. 381.
[218] *ibidem*, p. 384.

posiciones con respecto al tema de la gracia divina. Algunos no tuvieron problemas al difundirse entre las comunidades de estudiantes de las diversas universidades que estaban involucradas en la polémica; otros fueron prohibidos como quedó establecido en el silencio previo a la formación de la comisión romana. La universidad de Lovaina siguió siendo un foco de subversión desde la influencia de Erasmo hasta muy avanzado el siglo XVII. Como en otro momento Baius, Deckers daba a conocer un texto ahora inspirado en las tesis fundamentales de Molina; mismas que le envió a Aquaviva para que las examinara, tarea que finalmente le tocó a Bellarmino. La primera tesis del texto dice que, la gracia eficaz está en el poder de la voluntad suficientemente excitada por el ser divino, está preparada para todo y éste depende de nuestra cooperación de hacer que la gracia sea eficaz o ineficaz; la segunda dice que, el ser divino ofrece siempre la gracia a aquellos que hacen lo que pueden por las fuerzas de la naturaleza; la tercera comenta que, la elección absoluta e inmediata a la gloria estuve hecha después de la previsión de los méritos.

En 1590, la universidad de Douai, el profesor de teología Deckers y sus colegas no lograban ponerse de acuerdo con las tesis de Molina. Para Aquaviva la discordia venía del concepto de 'gracia eficaz', ya que la concebía como aquella gracia que resulta eficaz debido a que logra su cometido; mientras que para Bellarmino, la gracia congrua es aquella en la que el ser divino opera como instrumento, para mover la voluntad de la manera en la que sabe que el sujeto se involucraría. Estas concepciones dan como respuesta que justo no quede claro si la gracia eficaz está en nuestro poder, o no. Deckers quiso contribuir a disipar las confusiones en torno al concepto de gracia eficaz, mediante un texto que sería una revisión previa al tratado de Lessius sobre la *Gratia efficaci* y *De praedestinatione*. Pero cuando Bellarmino recibió su texto, volvió a señalar los mismos problemas debido al poco apego que tenía con Agustín de Hipona, al que debía recurrir. Deckers se conformó sin insistir en publicarlo; Lessius había estado cerca del alegato pero no intervino de manera más activa; reconoció, no obstante, que se defendía muy bien en materia de controversias. Al poco tiempo, en 1594, empezaría la llamada polémica *de Auxiliis*.

Lessius publicó en 1610 su obra: *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et paescientia Dei conditionata, Disputatio apologetica… Duae aliae eiusdem auctoris Disputationes: altera de Praedestinaione Christi*; no sólo como una contribución a la obra de Molina sino como una respuesta a otra obra; a saber, *De gratia et libero arbitrio sive de auxiliis divinae gratiae*, del dominico Francisco de Ávila, publicada en 1599.

Todo indica que Lessius estuvo redactando los textos que componen este libro, desde antes de la muerte de Molina; pero fue hasta el 25 de noviembre de 1608, después de clausurada la polémica por Paulo V, que se revisó en Bélgica por el provincial Francois Fléron (Flerontinus). Se imprimió en Amberes al año siguiente y poco tiempo después, pudo ser distribuido. En agosto de 1610, el documento llegó a Roma; fue entonces cuando Aquaviva alertó al provincial debido a la dificultad de defender las tesis sobre la predestinación. Era tarde para hacer correcciones dentro de la propia Compañía.

Además había ciertos pasajes que descuidaban el lenguaje, o donde comparaba abierta y explícitamente a los calvinistas con los dominicos.

Un buen resumen del texto de Lessius, fue la crítica que un pariente de Bellarmino, André Eudémon-Joannès, le hizo con el fin de censurar cuatro de sus tesis defendidas. En la primera, dice que como *in actu primo*, y como los dones vienen de dios, la gracia eficaz y la gracia suficiente no difieren ni física ni moralmente; las denominaciones de suficiencia y eficacia son efectos del resultado *ab eventu*, ya sea siguiendo a la voluntad libre, ya sea usando, o no, la gracia recibida, hace que el auxilio divino obtenga, o no, su efecto.

La segunda, menciona que las circunstancias, en las que el ser humano recibe el auxilio divino y el don de la misericordia preveniente del ser divino, no son planteados por el ser divino intencionalmente, de industria, para que este hombre obtenga realmente el efecto de auxilio divino, o, si el ser humano se encuentra dentro de esas circunstancias, el ser divino no le da la gracia preveniente à dessein, en la previsión que tendría su efecto, ya que todo depende del orden de los agentes naturales, orden que el ser divino no quiere cambiar, y es así que la gracia obtiene enseguida su efecto.

El tercero, si uno se convierte y persevera, a diferencia de otro, no es porque tenga un merecimiento especial ni una previsión singular de parte del ser divino, ya que no depende de éste, considerado como autor de la gracia; es más bien porque este ser humano sea colocado en las circunstancias en las que dará su consentimiento, encontrará a alguien para bautizarlo o anunciarle el evangelio, etc.

Cuarto, no es necesario atribuir a la gracia el que uno consienta más que el otro; o que uno persevera más que el otro; no se podría decir que la gracia divina nos hace consentir el llamado del ser divino, sino sólo en un sentido más amplio, sin la gracia, no podríamos plantearnos el acto del consentimiento.

La inquietud de Aquaviva

Parecía, por tanto, haber un problema con el concepto molinista de gracia suficiente y eficaz, consideradas *in actu primo*. Las *Notationes* de 1599, escritas en respuesta a las *Observationes* de los dominicos, presentan a la gracia eficaz *in actu primo*, como aquella que, bajo la luz del conocimiento (ciencia) y la dirección de la voluntad divina, se transforman en un instrumento con el que el ser divino se sirve para procurar infaliblemente nuestra conversión. Todo el contexto muestra que a juicio de quienes está dirigido este escrito, la noción de la gracia eficaz *in actu primo* toma su importancia de la conexión que tiene, como medio de ejecución, con la predestinación y los decretos divinos absolutos. La congruidad que requieren en la gracia eficaz no era más que una propiedad moral de esta gracia, considerada *in actu primo* como medio infalible, por el ser divino, para obtener bajo la luz de la ciencia media, el efecto absoluto querido.

La cuestión que Aquaviva pensaba era que quizá Lessius había mantenido el mismo concepto de gracia eficaz que aquel que se discutió hasta el cansancio en las polémicas *de auxliis*. Era de esperarse que esta cuestión generara inquietud, toda vez que en la clausura, en 1607, Paulo V había dispuesto que las partes, se refiere a los dominicos y a los jesuitas, no publicaran sobre el tema, ni se acusaran unos a los otros. Esto exigía mucha prudencia del general de la Compañía, porque podría retomar el debate con un texto ya publicado y que estaba relacionado con el mismo tema. Al año siguiente, el provincial de los jesuitas le había pedido al general que se publicara el texto de Lessius sobre la gracia; pero Aquaviva le respondió que aún no era tiempo. De hecho, dispuso el general que se recogieran todos los textos que ya estaban circulando en Roma, al mismo tiempo que pedía al provincial y al mismo autor que lo ayudaran en esta labor.
La respuesta de Lessius

Lessius estaba algo molesto naturalmente, con lo que había pasado; pero le dijo a Aquaviva que la primera disertación de su texto, *De gratia,* fue en 1602. Pero ya no vio necesario enviar la otra disertación, *De Praedestinatione,* aunque tratara marginalmente la cuestión de gracia. Lessius se vio obligado a mostrar que sus textos no tenían nada de peligrosos en contra de la fe; de hecho, se trataba de los mismos fundamentos que aquellos que, veintitrés años antes habían sacado a la luz y no que recibió censura alguna de Bellarmino. Además, las ideas ya estaban en el aire desde mucho tiempo antes. Hemos visto que el tema apareció ya en la forma que conocemos, desde Erasmo, justo en Lovaina y Douai; después con Baius, aunque con una vertiente distinta y después de sesgo que le da la Compañía de Jesús, le da un giro a toda la temática que no lo veremos hasta mucho tiempo después. La clave con la Compañía es la Va. Congregación en la que se define claramente que debían seguir a Santo Tomás, pero debido a que el pasaje donde habla de la gracia es sumamente oscuro, los jesuitas optaron por replantearlo, de tal suerte que de ahí han salido varias de estas disertaciones que se vienen configurando como una controversia compuesta de muchas controversias más pequeñas y locales. Varios teólogos le agradecen su texto: Martin van der Beeck (Becanus); Jean Deckers, Cristóbal Cobos, Étienne Murti, Jean Hertfrei; dentro del cuerpo de la carta de Tomás Silvestre, se halla el nombre de Diego de Torres y el de Bastida, quien estuviera muy involucrado en la polémica molinista; entre otros. Con esto nos deja claro quiénes fueron sus lectores, además de partidarios.

El debate sobre las ocho proposiciones

Aquaviva recibió el texto el día 16 de octubre, pero pronto se le regresarían unas proposiciones que se le pide, lea para corroborar si las encuentra de acuerdo a las doctrinas del obispo de Hipona y el aquinate. Dice el general de la Compañía:

> Lo que buscamos y lo que nos preocupa, no es saber si tal o cual opinión es probable, o si lo que los nuestros es digno de censura; lo que deseamos aprender de

> Vuestra Reverencia es como se establece la concordancia de su doctrina sobre la elección de la gloria y sobre la gracia eficaz con aquellas de San Agustín y Santo Tomás; por consiguiente, le rogamos señalar los pasajes de estos doctores que juzga propios para establecer esos dos puntos, mientras que estimamos que la Compañía no tiene plan de abandonar a estos Padres en este tema[219].

En realidad lo que trata de decir Aquaviva a Lessius es que necesitan más tiempo para releer con cuidado los textos; sobre todo después, de lo que había pasado con la *Concordia* de Molina. Para lo cual, el general encargó a cuatro profesores del Colegio Romano para examinarlo: Antoine Marsigli, Jean Lorin, Alexandre de Angelis y Nicolas Godigno. Todos ellos emitieron un juicio favorable, además, no parece opuesta ni a la de Molina ni a la de Agustín de Hipona. Simultáneamente, llegaron más aprobaciones: Charles Goosens, Jean Hasrey, Cornelius a Lapide y, nuevamente, de Tomás Silvestre. El belga Jean Le Prévost (Joannes Praepositus) se mostraba sorprendido por las censuras porque, decía, todas las opiniones se habían enseñado desde mucho tiempo antes. De cualquier manera, Aquaviva no estuvo satisfecho con las opiniones de estos profesores que habían escrito a Lessius para felicitarlo y mandó el documento a Roma para hacer una nueva revisión, de donde salieron ocho proposiciones en tres grupos, que se enviaron a Lovaina el 23 de octubre. Uno de los doce escrutadores que se congregaron para evaluar el opúsculo, *De Praedestinatione*, fue Mutius Vitelleschi, entonces asistente en Italia y posterior general de la Compañía. El primer grupo de cuestiones trataba aquellas expresiones relacionadas a sus adversarios; el segundo, donde exponía su teoría de la elección a la gloria; y, el tercero, donde se encontraba la noción de la gracia eficaz.

Primera proposición.
La opinión que sostiene la elección a la gloria antes de la previsión de los méritos no difiere más que de la doctrina de los heréticos, subversiva de la libertad intrínseca.

Segunda proposición.
Dios no ofrece intencionalmente las gracias congruas a los réprobos, pero los unos y los otros reciben las gracias tales que, si consienten, son salvados y si no consienten, no son dañados.

Tercera proposición.
En aquellos que perseveran, la certidumbre de la salvación no viene de una diversidad de la gracia, sino de la diversidad del resultado, subordinado al juego del libre arbitrio. En consecuencia de lo que dijo el autor antes, depende del libre arbitrio que los auxilios acordados por Dios tengan, o no, el carácter de don de la perseverancia, etc.

[219] *Cfr*. Bachelet, X. M. [1931], Tomo I, doc. 21, p. 141-142.

Cuarta proposición.
La gracia congrua no siempre es más bondad que la gracia no congrua. El autor mismo rechaza la distinción entre la gracia congrua y la gracia no congrua; tal como es recibida entre los teólogos.

Quinta proposición.
En la distribución de las gracias a los hombres, Dios no considera, ordinariamente, qué efectos tendrían, o no; sino que él los da conforme a las diversas circunstancias, a las aptitudes de los sujetos y a los diversos grados de perfección y de gloria a los cuales él los quiere elevar.

Sexta proposición.
Está en el poder del hombre justo, que usando bien la gracia, lo que hay en Dios de presciencia y predestinación de las bondades que le conducirían infaliblemente a la salvación. De esta conclusión se sigue: que el hombre puede hacer que sea elegido a la gloria, y aquí esté preparado.

Séptima proposición.
No es más difícil al hombre justificado, si hace un buen uso de la gracia, de perseverar en la justicia recibida y observar la ley divina, que [no le sea más difícil] al buen ciudadano de practicar la justicia legal y observar la ley civil.

Octava proposición.
En suma, he aquí, a qué se reduce esta doctrina: después de la caída del género humano en nuestro primer padre y la destrucción del orden de la providencia donde todos los hombres habrían estado destinados a la salvación, Dios resuelve de revelar el género humano. Desde esta culminación, decretó la encarnación del Verbo; enseguida, en un deseo sincero de salvar a todos los hombres, decide dar a cada uno los medios necesarios, tanto el orden de las cosas como el modo de providencia convenientes según lo permita el estado de pérdida. De aquí vienen los auxilios dados a los hombres, considerados en su fuente o como viniendo de Dios, son eficaces, mientras que Dios los confiere para que el hombre coopere efectivamente y obtenga la salvación, y, por consecuencia, Dios deplora que, por el hecho del libre arbitrio este auxilio deviene estéril e ineficaz. En fin, previniendo que algunos responderían al llamado y perseverarían en la gracia recibida, Dios los destina a la gloria y prepara los medios que se los permite, y es en la preparación de estos dones en lo que consiste la predestinación.

La oposición del cardenal Bellarmino

Entre diciembre de 1610 y enero del mismo año, hubo un intercambio de cartas entre Bellarmino, Aquaviva y Lessius. Los dos últimos sabían que Bellarmino estaba en

desacuerdo con las teorías de Lessius; Aquaviva mediaba entre los dos, como general de la Compañía. Dice Bellarmino:

> En la controversia que vuestra reverencia tuvo una vez con los doctores de Lovaina había creído comprender que, de acuerdo a Usted, la predestinación a la gloria dependía de los méritos previstos, pero que la predestinación a la gracia eficaz principio infalible de la salvación, venía de la simple voluntad de dios; es en esta suposición que yo le defendí, de viva voz y por escrito; con el cardenal Madrucci, favorable a los doctores de Lovaina… Pero he aquí que leyendo el libre recientemente publicado por Su Reverencia, me di cuenta, para mi gran sorpresa, que su manera de ver la predestinación depende sola y absolutamente de la previsión de las obras, de suerte que, propiamente hablando, habrá presciencia pero no predestinación[220].

De esta manera, la teoría de Lessius se queda totalmente sola, porque la desliga tanto de los Agustín, como de Tomás; pero también los mismos miembros de la Compañía de Jesús, como Francisco Borgia, y la *Ratio Studiorum*. Aún más, de sus adversarios de las otras órdenes: agustinos, franciscanos y dominicos. Aquaviva había encendido el fuego de la discusión, esta vez de alcances limitados y al interior de la compañía; contrario al debate que suscitó la *Concordia* de Molina, cuatro años antes.

Las críticas de Bellarmino suscitaron respuestas Lessius bien definidas de su parte. De la primera dice que desde el punto de vista la libertad, habría poco diferencia entre Calvino y los partidarios de la elección absoluta; sin hablar de manera absoluta; es decir, "en el orden práctico y moralmente hablando, no pareciera que habría entre las dos opiniones mucha diferencia". Sobre la segunda, dice que no hay dudas que hay gracias congruas; tampoco hay duda de que las ofrece en términos de los méritos humanos; lo que niega, es aquello que puede establecer una disparidad en los auxilios de la gracia preveniente donde habría en principio, los beneficios a los unos y a los otros. De la tercera, Lessius deja muy claro que mantiene las dos aseveraciones entendidas como auxilios prevenientes; no admite la gracia física. Pero ya en la cuarta, hay una distinción que separa dos partes: que la gracia congrua no sea siempre mayor bondad que la gracia no-congrua: Lessius la confirma adicionando que la gracia preveniente es como tal o en lo que ella tiene de la parte de dios antes de nuestro consentimiento. Esto está de acuerdo tanto a Molina como a Valencia. Pero no pretende rechazar toda distinción entre la gracia congrua y la gracia no-congrua.

Posteriormente, de la séptima afirma que esa facilidad de perseverar con el auxilio de la gracia supone una voluntad cerrada para emplear todos los medios convenientes y de huir de los obstáculos. De la octava, dice: la predestinación consiste en la preparación de todos los dones que conducen al hombre a la salvación, desde el primer llamado hasta el fin de la vida. Pero la predestinación no tiene más que su último complemento en la previsión de la perseverancia final.

[220] *ibidem*, doc. 29; Vol. I, p.153.

La respuesta de Lessius a Bellarmino, dice[221]: "lo que enseño explícitamente, es que ninguna persona puede merecer, ne ex congruo quidem, su predestinación; de aquí, en consecuencia, no depende absolutamente de la previsión de las buenas obras." Se refiere a la predestinación en su totalidad, no en sus aspectos parciales, como la gracia primera o la gracia eficaz, sino solamente la gloria.

Lessius le reprocha a Bellarmino de haber identificado fácilmente estas dos afirmaciones:
a) predestinación *gratuita*; y,
b) predestinación a la gloria *lógicamente anterior a la previsión de los méritos sobrenaturales*.

La primera, es defendida por Agustín de Hipona como materia de fe; la segunda, queda libre y se la encuentra en los defensores de Molina, Valencia y Vázquez; en general, dentro de la Compañía de Jesús. Lessius envía esta respuesta a Aquaviva el 28 de febrero, con algunos anexos. Se encuentra contento porque su escrito será leído por más personas dentro de la compañía, lo que supone que lo meterán a las discusiones. Anuncia un escrito, donde explicará el punto donde difiere de Gabriel Vázquez.

El tratado de la gracia congrua

Varias veces anunciado con anterioridad, *De gratia congrua* es el título del trabajo más célebre de Lessius, donde define con claridad que la gracia congrua es toda inspiración divina a la cual el hombre consiente efectivamente; mientras, la gracia no-congrua, es toda inspiración a la que el hombre no consiente. Estas dos gracias se identifican con la gracia eficaz y con la ineficaz. La gracia congrua se puede considerar bajo un doble aspecto: primero, es anterior a nuestro consentimiento, abstracción hecha del resultado; es decir, en función de la relación que la hace llamarse eficaz, o congrua, jalada del efecto que le sigue. Segundo, la gracia eficaz, o congrua, es un beneficio y un auxilio mayores porque ya contiene el auxilio preveniente, concomitante y cooperante.

La dificultad no existe más que en el sujeto de la gracia considerada en su primer aspecto. Los poseedores de la gracia predeterminante *ab intrinseco* responden necesariamente por lo afirmativo. La gracia preveniente, llamada a devenir eficaces, comprende siempre la parte divina, anteriormente a nuestro consentimiento, algo que no está en la gracia ineficaz, ya sea que se concibe ese algo de una manera positiva, por ejemplo: una aprehensión del objeto más fuerte, más distinta o más conforme a las disposiciones del sujeto; ya sea que se le conciba de una manera negativa, por ejemplo: el alargamiento o atenuación de los obstáculos, entre otras cosas.

[221] *ibidem*, doc. 35, Vol. I, p. 187.

Contra todos los teólogos, Lessius plantea la tesis según la cual, en la gracia congrua o eficaz, considerada *in actu primo*, no hay, en principio, nada que no esté en la gracia ineficaz o no-congrua. En otras palabras, todo está dado en la gracia eficaz, desde la cual se desenvuelve todo lo que le sigue. En Molina, Fonseca, Juan de Salas y Valencia, se encuentra la misma idea o por lo menos está acorde a esta misma idea, donde la eficacia del llamado divino o la predicación evangélica está relacionada, no a una diversidad de gracia prevenientes, sino a la cooperación del libre arbitrio.

Lessius insiste particularmente, desde el punto de vista racional, sobre esta consideración dirigida por Suárez: el congruismo tal como ellos lo entienden recae, moralmente hablando, en los mismos inconvenientes que el sistema predeterminista, en lo que concierne en la plena suficiencia de la gracia preveniente, el acrecentamiento de los méritos y virtudes, el progreso en la vida cristiana y el impulso en las obras de la piedad. A estos inconvenientes se anexa la gratuidad de las afirmaciones sobre la necesidad o la eficacia de los elementos que, constituyen o explican la congruidad de los auxilios divinos. Queda un resto molesto de la gracia predeterminante, los inconvenientes pasando solamente del orden físico al orden moral.

Lessius no niega, sin embargo, toda idea (ni de la parte divina) ni toda opción de las gracias congruas. Por tanto, admite una opción sobre las gracias determinadas bajo ciertas condiciones de dependencia o de posteridad entre los auxilios recibidos y los méritos o las disposiciones del sujeto. Pero rechaza absolutamente reconocer con los congruistas que la opción de las gracias sea un medio de realizar la obtención de la gloria, como un fin decretado de una voluntad antecedente y absoluta. De la misma manera para aquello que concierne la predestinación o la predefinición de las gracias congruas; las admite en el sentido de que la intención divina lleva sobre la congruidad de los auxilios divinos, un fin querido (deseado); pero no en el sentido de que la congruidad sea la condición necesaria y el motivo de la predestinación o de la predefinición.

Los congruistas alegan ciertos textos de la biblia como Juan VI, 44; Mt xi,29; Rom ix,18, bar iii,28. Lessius responde que en ninguno de estos textos se habla de la gracia congrua como ellos mismos la entienden. La controversia llevaba la necesidad de la gracia, ya sea para creer y actuar de una manera salvífica, ya sea por concebir la voluntad de creer. No se trata entonces, solo de la gracia preveniente, sino también, y sobre todo de la gracia cooperante. Por consecuencia, la congruidad de la que habla Agustín deja atrás la gracia eficaz considerada *in actu primo*. Pero Dios no sabe de antemano cuáles serán, entre las innumerables inspiraciones que él pueda ofrecer, aquellas que serán eficaces y las que no lo serán.

Lessius concede el antecedente, es decir: la presciencia divina, pero rechaza como ilegítima, la consecuencia que se obtienen de ella, en lo que concierne a la gracia preveniente, tomada como tal. La afirmación del más grande beneficio no es más

verdadera si se le contrasta la gracia en función del efecto que seguirá y que dios conoce de antemano, mientras que al auxilio ofrecido incluye entonces la gracia adyuvante y el acto salvífico. De esta manera, la gracia se dice eficaz *in actu primo*, porque ella tendrá más tarde su efecto, cualquiera que la tenga aún.

Por tanto, dios confiere voluntariamente a algunos la gracia que él sabe que será eficaz, y solo en este sentido conoce el efecto de antemano, porque lo quiso de implícitamente de acuerdo a la gracia. Se trata de la predestinación total y particularmente de la fuente primera de esta distinción, que consiste en la preparación, ajena a todo mérito, de la gracia preveniente de la fe; en ella, hay una intervención evidente de la voluntad divina.

Lessius reconoce que Dios ofrece *de industria* las gracias para hacer actuar y que, desde siempre, prepara los auxilios a los elegidos de manera que les asegure infaliblemente su salvación. Lo que él rechaza absolutamente, es la hipótesis después de la cual, la opción sería condenada por una elección antecedente y absoluta a la gloria, donde todas las buenas obras habrían estado definidas de antemano por un decreto lógicamente anterior a la previsión del libre ejercicio de la voluntad humana.

Otros textos

Después del tratado de la *Gratia Congrua*, Lessius escribió un par de aclaraciones, quizá sin lograrlo. El primero, *Quid senserit S. Augustinus et S. Thomas de electione innediata ad gloriam*. Este pequeño texto se insertó en la segunda edición del tratado de la *Gratia eficacci* en 1626, impreso en Amberes. En él, menciona para comenzar, que la diversidad de opiniones sobre el tema, dentro de los cuales se encuentran Molina, Vázquez y Valencia, cuyos argumentos se basan en que Dios no tuvo la voluntad absoluta de conferir o rechazar la gloria a nadie en particular, antes de haber previsto los méritos y la perseverancia de los unos y la impenitencia, o indignidad final, de los otros. Lessius comparte esta opinión como la más probable. Luego, hace mención a varias citas de Agustín de Hipona, de donde argumenta que las controversias contra los pelagianos no llevan al tema de la elección a la gloria antecedente o consecuente, ni a la gracia congrua. Muy por el contrario, la predestinación a la manera pelagiana es la que tendría su fundamento en nuestros méritos naturales, y no el que responde a los méritos adquiridos por la gracia. Desde la perspectiva lessiana dos proposiciones resumen el pensamiento del africano: primero, todas las buenas obras, que comprenden la fe y su comienzo (la voluntad de creer), surgen de los dones de la gracia; segundo, el ser divino conoce desde toda la eternidad aquellos que se beneficiarían de eso dones a los que están predestinados.

El otro texto que escribe Lessius lleva como título: *Refutatio Es sententia B. P. Ignatii et Constitutionibus*. La doctrina de Tomás de Aquino se basa totalmente en la de Agustín de Hipona. Aquaviva sabía, por medio del provincial de Bélgica, que Lessius trabajaba con estas tesis del obispo de Hipona, pero no quería que circularan ni dentro ni

fuera de la Compañía. La experiencia del tratado *De gratia congrua*, como apología que manifiestamente estaba escrito a la ofensiva, había dejado ciertos problemas a la Compañía y el General de la misma ya no quería más. Aún más, dice Lessius:

> Entre los inconvenientes que se adicionan a la doctrina de la elección absoluta y antecedente, hay una que amerita algo de atención: esta doctrina parece tener poca relación conforme a ciertas máximas de los santos, sobre todo de nuestro afortunado Padre Ignacio, tampoco de sus Constituciones, que contienen la perfección de nuestro Instituto. Es totalmente otra que nuestra opinión[222].

Lessius retoma de Ignacio las siguientes proposiciones:
a) Hay pocos hombres y quizá no haya uno solo que comprenda perfectamente hasta qué punto dios está empeñado en hacer de él, todo lo que quisiera hacer, que cuáles grandes cosas dios haría en nosotros si no hubiera obstáculo de nuestra parte"

b) Ya que no está permitido dudar, no de su soberana bondad, que tiende a hacerle comunicar sus dones lo más posible; ni de su eterno amor, que nos llena de las mayores perfecciones que no podemos comprender.

c) Sobre las Constituciones:
c1) 2ª. sobre el fin de la Compañía y sus miembros.
c2) 15ª. sobre la tendencia indefinida a la perfección;
c3) 19ª. sobre la liberalidad al servicio de dios:
c4) 38ª. sobre la perfección de la obediencia.

La pregunta es entonces: ¿cuál de las dos opiniones rivales es más propia para excitar, convocar, desarrollar esta iniciativa y este impulso? La respuesta de Lessius es también una pregunta a manera de conjetura: ¿Aquella que presenta la determinación de las buenas obras y la predestinación a la gloria, y a tal grado de gloria, como fijas de antemano, de una manera absoluta por un decreto divino inamovible, u otro?

Críticas de Suárez

Las críticas más conocidas son la *Censura minor* y la *Censura maior*. La primera es muy parecida a las ocho proposiciones previas. La segunda es más importante tanto por su autor, Francisco Suárez, como por su extensión.

En la primera proposición, se lee que la opinión que sostiene la elección absoluta a la gloria se distingue del error calvinista porque salva indiferentemente *utcumque*, la libertad. En la segunda proposición, Suárez dice que dios no prepara de industria la gracia no-congrua, sino que permite solo que sea tal; pero que dios no la prepara industriosamente a los elegidos, le parece una proposición falsa, contraria al africano; y,

[222] *ibidem*, Vol. I, p. 279.

reduciendo la liberalidad de dios contra sus elegidos. En la tercera proposición, Lessius afirma que la certidumbre de la salvación no se debe a una diversidad de la gracia, a menos que sea la cooperante; porque alguna otra gracia, no conduciría a la certidumbre del efecto futuro. Suárez desaprueba totalmente a Lessius en la cuarta proposición, cuando afirma que la gracia congrua no es siempre una mayor bondad que la gracia no-congrua; pero también cuando rechaza la distinción de las dos gracias.

En la quinta proposición, censura la afirmación que dice que dios no considera ordinariamente, distribuyendo las gracias a los hombres, a aquellos que tendrían, o no, el efecto; porque pareciera insinuar que dios juega con la contingencia.

En la sexta, afirma Suárez que si el hombre justo puede con la gracia hacer que tenga en dios presciencia y preparación de las bondades conduciendo a la salvación , contiene una manera de hablar subordinada a los principios admitidos por Lessius y debe, por consecuencia, ser juzgado después del valor objetivo de esos principios.

La séptima, atribuyendo al justo el poder de perseverar fácilmente con la gracia de dios, es susceptible de ese sentido verdadero, que es, le parece, aquel del autor: dios prepara y ofrece al hombre justificado todos los auxilios especiales que son necesarios y suficientes para observar la ley divina.

La última proposición está desaprobada por la hipótesis que supone, de una elección a la gloria que será dependiente de la previsión absoluta de los méritos y de la perseverancia. Hipótesis contraria a la enseñanza de Tomás de Aquino y en poca armonía con lo que dicen otros. Aplicada de una manera absoluta a todos los elegidos, parece falsa. Si, para esquivar la dificultad, metiera una diferencia, bajo la relación de la predestinación, entre algunos elegidos, sería caer en arbitrariedades.

Las dos censuras fueron enviadas al provincial de Bélgica, el día 16 de abril de 1611, sin el nombre del autor; sin embargo, Lessius supuso de dónde venían porque reconoció la misma crítica a la que ya había respondido.

Entre marzo y abril de 1611, Lessius y Aquaviva se comunican en varias ocasiones para tratar de corregir los textos del belga. El provincial insistía en revisar los textos de Lessius en los que él veía un cierto agustinismo. Aquaviva esperaba que poco a poco llegaran respuestas de las otras provincias a donde habían llegado los libros de Lessius. Mientras tanto decía Aquaviva[223]: "Sepa, no obstante, que nos proponemos mantener la unidad de la doctrina dentro de la Compañía, sea cual sea la probabilidad de los opiniones tomadas".

[223] *ibidem*, Vol. I, doc. 43.

Otras cinco proposiciones

Aquaviva envió entonces cinco contra-proposiciones de una lista atribuida a Lessius. La primera trata el problema de conversión entre dos personas: el hecho de que uno se convierte y el otro no, se explica relacionando esto con la voluntad divina. Segundo, el ser divino ofrece a algunos la gracia en el momento y de la manera que, mediante el conocimiento condicional de los futuros, ha previsto por sí mismo y ha previsto en ellos su consentimiento. En la tercera proposición, Lessius declara que aquellos que responden al llamado divino no reciben ni más ni menos del ser divino, sino lo mismo que todos. En la cuarta, el libre arbitrio está en relación a la gracia eficaz; de tal suerte que mediante nuestra perseverancia, nosotros somos quienes completamos la predestinación. En la quinta, Lessius declara que el ser humano tiene motivos para apelar a la gracia divina. Todas éstas fueron negadas por los censores de la Compañía quienes tenían el cometido de saber si estaban conforme a las enseñanzas de Agustín de Hipona o de Tomás de Aquino, no tanto de saber si hay alguien que las enseñe, o no. En todo caso, como todo estuvo negado por los censores internos de la Compañía, se trataba de saber si las contra-proposiciones fueron las adecuadas. Lessius aceptó algunos de los comentarios que le hicieron los censores; pero finalmente resumió estas cinco proposiciones en un alista muy breve.

Primero, la distinción de los elegidos y de los réprobos no viene únicamente de la voluntad divina, fuera de toda previsión de los méritos o deméritos.

Segundo, la conversión de los pecadores y las buenas obras de los justos no han sido reglamentadas de antemano, o predefinidas por un decreto absoluto e independiente de la previsión de nuestra cooperación.

Tercero, la serie de 'gracias' que conducen a los elegidos a la gloria no ha sido establecida en un solo bloque, anteriormente a la previsión de las obras.

Cuarto, está en las manos del ser humano hacer que la gracia previniente sea eficaz, o no, *in actu secundo*.

Quinto, la gracia eficaz, considerada *in actu primo*, no contiene nada de lo que falta en la gracia ineficaz.

No sólo eso: Lessius continúa con una mención a Agustín de Hipona: todas las buenas obras, comprenden la fe y comienzo; es decir, la voluntad de creer, que es un don divino. Por otro lado, el ser divino ha conocido desde siempre quienes recibirían estos dones; es decir: Agustín no combatió más que una predestinación fundada sobre los méritos del libre arbitrio, y no contra una predestinación fundada sobre los méritos de la gracia.

Lessius mandó esta respuesta a Roma, el 8 de abril. El mismo día escribe a Ferdinand Alber una carta que deja cierta alegría por el acuerdo intelectual:

> Yo no hice la demanda, por temor a las tempestades que podrían venir de países vecinos; sino la divina providencia condujo a los superiores. He aquí todo lo que puedo decir de los superiores: si yo hubiera estado libre de mis movimientos y que mi causa no hubiera sido conducida por los intereses de otro orden, nada me hubiera impedido de publicar la obra, aun sin tener la certidumbre de pagar con mi vida este acto. Llovió del cielo que me fuera dado pagar por la muy santa causa de dios[224].

Desde antes ya algunos teólogos cercanos a la figura del general Aquaviva, se habían preguntado si no estaban frente a un problema más de terminología que de fondo teológico. Lessius aclaraba que se trataba de un problema relacionado con la 'elección a la gloria'. Tanto Bellarmino como Suárez ya habían declarado su aversión a la misma, en contra de Lessius; pero éste se decía que no podía entender qué era lo que se desaprobaba. No obstante, André Eudémon-Joannès había comentado que no era un punto específico, sino todo el conjunto de la teoría lo que estaba incorrecto[225]: "ya que conviene que se puede defender esta opinión (de la elección *ex praevisis meritis*) como probable, siempre que la explicación dada salvaguarde las relaciones que deben existir entre la predestinación y la elección, y que salvaguarde también la eficacia de la gracia"

Además del problema evidente y explícito de la 'elección a la gloria', había otro que tenía relación con la noción de la gracia eficaz. Se refiere, ciertamente, a la relación de que debe existir entre la gracia eficaz, como decretada por el ser divino junto con su efecto. El rechazo que Lessius manifiesta en contra de otros autores es justo porque no es satisfactoria explicar con una serie de gracias previas al acto humano que están dirigidas por una voluntad divina independiente y anterior a la previsión de la cooperación humana. Lessius concebía de otra manera la conexión entre ellas, como consecuencia lógica. Lessius reducía el amor especial divino, para los justificados para los elegidos, a aquello, ofreciendo una gracia o una serie de gracias con posibilidad de ser eficaces, el ser divino quería la salvación y la justificación que seguiría. Aquaviva, como los teólogos que le ayudaron a deliberar sobre las tesis del profesor belga, sabían que el punto álgido era la gracia eficaz. Así que volvió a solicitar la opinión de dos teólogos ahora, los alemanes Sebastian Heissius y Adam Tanner, el primero de Ingolstadt y el segundo de Mayence. Pero también tuvo sus defensores como, Nicolas Godigno (Godinho) que escribió dos textos sobre Lessius, *Quid videtur dicendum de doctrina P. Leonardi Lessii circa electionem ad gloriam ex praevisis meritis et efficaciam gratiae iuxta mentem S. Augustini*; y, *Responsio ad Propositiones Lessi impositas*. Otro texto fue el de Étienne de Bufalo quien escribió *Defensio quarundam propositionum P. Leonardi Lessi*. Por otra parte, Jacques Gretser, Martin Bacanus escribieron cartas donde expresan su parecer sobre la obra del profesor belga. Otro

[224] *ibidem*, Vol. I, doc. 47.
[225] *ibidem*, Vol. I, doc. 18.

género que estuvo presenta fue el de simples notas que se llaman *notata circa propositiones Lessii*.

Nuevas proposiciones

Para abril de 1611, Aquaviva había dispuesto una serie de revisiones para dar seguridad a la Compañía; ya que la experiencia de la controversia *de auxiliis* había sido demasiado peligrosa para la continuidad de sus tareas. Era prudente, por tanto, estar absolutamente seguros de lo que estaban publicando. Se observa ya, que las revisiones son eminentemente internas hasta este momento.

Los primeros días de mayo fueron muy intensos en correspondencia y decisiones del general Aquaviva con respecto a las respuestas de Lessius. Éste sugirió que su tratado de *Gratia congrua* fuera publicado dentro de la segunda edición del tratado de la *Gratia eficacci*. Aquaviva fue sumamente cuidadoso para examinar ambas obras; debido, como ya lo hemos repetido a la experiencia de la polémica molinista. Se añaden para entonces dos revisores más: Richard Haller, confesor de Margarita de Austria, reina de España; y, Guillaume de Lamormaini, profesor de teología en Gratz y confesor del emperador Fernando II en 1643.

Las gestiones de Ferdinand Alber surtieron efecto cuando el papa Paulo V le comunicó a Aquaviva que los libros de Lessius podrían ser publicados sin problema siempre y cuando hubiese una corrección que permitiera entender mejor las teorías del profesor belga. Su temor, no obstante, se basa en la experiencia del libro de Molina, del que él mismo había sido participante unos años antes. Para entonces, Lessius ya gozaba de buena fama entre los profesores de la provincia de Bélgica como de otras dentro de la Europa cristiana.

Pronto, se dieron a conocer la posición intelectual frente a la decisión papal. Los dominicos salieron de nuevo al ataque y lo primero que hicieron fue persuadir al papa de no volverse a meter en el problema que había desatado el odio entre las órdenes. Dos dominicos fueron los adversarios nuevos para Lessius pero viejos para el debate que se empezaba a reabrir, porque ellos participaron en las controversias en torno al libro de Molina. Se trata de Diego Álvarez y Lemos. Bellarmino demostró que Lemos forzó los argumentos para ofrecer distorsiones del texto de Lessius; por su parte, Álvarez fue más agresivo. Ésta calificó el texto de semipelagiano argumentando que el ser humano se transformaba en causa de la acción divina; por tanto, es una negación implícita de la causalidad primera y soberana del ser divino.

Para entonces Charles Scribani de Amberes, fue nombrado para la provincia belga diputado a la congregación de los procuradores; era un puesto propicio para fungir como mediador entre Roma y Lovaina. Aún el año siguiente, en 1612, seguía discutiendo Lessius para publicar sus textos; sobre todo después de las críticas que

habían sido publicadas por los dominicos; pero sin descuidar el hecho de que su peor adversario era Bellarmino, a quien le escribió una serie de 16 puntos donde rectificaba su postura.

Entre las muchas cartas que iban y venían, Lessius volvía a anunciar que volvería escribir un texto donde precisaría sus ideas ya que, según él, aún no quedaba claro si en general había una aprobación en la Compañía, como lo había notado de Cristóbal de los Cobos. Sin embargo, éste parecía cambiar de opinión cuando Lessius le hizo notar que su doctrina era más parecida a la Suárez. Cobos respondió contundentemente: su fundamento era la predefinición antecedente y absoluta; es decir, la voluntad eficaz del ser divino que lo mueve a la conversión del ser humano hacia todas las buenas acciones. La cuestión más difícil es que si es necesario atribuir a la predefinición divina y a la calidad misma de la gracia la influencia actual del libre albedrío sobre el acto, ¿cómo la libertad de actuar queda intacta del lado de la voluntad? Tal parecía que justificaba el congruismo suareciano, cuestión que Lessius justo estaba criticando.

Aquaviva se encontraba enfermo para entonces, así que el intercambio de cartas fue más mesurado; de hecho, Lessius consiguió que prácticamente no hubiera crítica en sus proposiciones de tal manera, que logró un máximo de consenso. Cesaron las cartas condenatorias para recibir una 'declaración' más suave del General de la Compañía. Sin embargo, entre febrero y marzo, se registra una serie de cartas con opiniones a favor y en contra de la publicación de la segunda edición *De gratia* con correcciones de Lessius. Pero si Bellarmino apoyaba la publicación, ¿por qué se estaba deteniendo la publicación? El Santo Oficio había publicado un decreto el año anterior, en diciembre de 1611, que especificaba la prohibición de texto sobre el tema *de auxiliis*, sin revisión de Roma. No decía que no era posible, sólo especificaba que debía ser revisado por un grupo de personas; sin embargo, eso era la justificación de los adversarios para disuadir a Paulo V de publicar el libro del jesuita. Hacia el 20 de octubre, Aquaviva le comunica a Lessius que el libro fue revisado por Roma y no fue ni prohibido, ni censurado.

El decreto de Aquaviva

Hay un hecho fundamental que tiene relación con la disputa y el inmenso intercambio de cartas que tuvo Lessius desde hacía treinta años, en Países Bajos. Se trata de un 'decreto' que emitió Aquaviva para refrendar y afirmar el sello característico de la Compañía. Es un hecho fundante: despeja dudas, afirma lo que piensan, defiende orientaciones teológicas. Sin embargo, tuvo detractores en la Universidad de Lovaina.

> Para mantener la unión de los espíritus vivamente recomendada en las Constituciones, para asegurar la uniformidad y la solidez de la doctrina, y aún para salvaguardar el buen renombre de la Compañía, lo mismo para los miembros que para los externos, es extremadamente importante cortar de tajo lo más posible, sobre todo en los casos más graves, a lo que podría dar ocasión de inventar en lo

> sucesivo las opiniones nuevas: después de haber considerado larga y atentamente, el caso con los padres asistentes y haber recomendado urgentemente a Nuestro Señor, nos pareció bien estatuir cerradamente y de unir estrictamente de nuestro oficio y de las obligaciones que se nos impone, eso que estatuimos y reunimos por los presentes, que relacionando la eficacia de la gracia, los teólogos de la Compañía siguen, ya sea en sus claustros, ya sea en las disputas públicas, la opinión que la mayoría de los autores de la Compañía hayan enseñado; aquella que la controversia sobre los auxilios de la gracia divina sostuvo delante de los soberanos Pontífices Clemente VIII de piadosa memoria y nuestro Santo-Padre Paulo V, propuesta y defendida como más conforme, al juicio de los Padres, los más versados en la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás.
>
> Los nuestros deben sostener no obstante, que entre la gracia que se obtiene del efecto y que llamamos eficaz, y aquella que nombramos suficiente, no hay solamente diferencia de resultados: una, obtiene el efecto por el consentimiento del libre albedrío operando bajo la influencia de la gracia cooperante, la otra, sin obtenerla; sino que hay además una diferencia, anterior a nuestra cooperación: que Dios conociera y quisiera absolutamente el acto virtuoso, y en su culminación, escogiendo *de industria* los auxilios en los que prevé infaliblemente la eficacia en las circunstancias dadas, previera la ineficacia de los primeros.
>
> Además, moralmente hablando y desde la perspectiva de la bondad, hay siempre más, aun anteriormente, en la gracia eficaz que en la gracia suficiente; es así como Dios hace que actuemos efectivamente, y no solamente, mediante su gracia, debido a la potencia de actuar. Es necesario decir lo mismo de la perseverancia, que es irrefutablemente un don de Dios[226].

El decreto se encuentra en el ámbito más bien práctico, no especulativo; es más del orden disciplinar, no doctrinal. Desde las más altas jerarquías de la Compañía se pedía obedecer aquello que se consideraba para entonces lo que era necesario enseñar; pero sin juzgar la verdad u objetividad de las opiniones. Seguro hubo una relación entre el pontífice y el general de la Compañía, pero claramente era éste el que mandaba guardar el orden en la enseñanza; ¿se trataba de una manera práctica de terminar con todas las controversias sobre la gracia y el libre albedrío? Hacia 1620, el general Vitelleschi decía que el decreto había sido conocido y aprobado por el pontífice, además le comunicaba al provincial de Bélgica que[227], "no se trata en este momento de discutir la verdad de una doctrina, […] lo que yo reclamo y demando, es la observación exacta del decreto llevada a cabo por los nuestros, debido a mi predecesor, con la aprobación del Soberano Pontífice […]". Es otras palabras, ya en la segunda década del siglo XVII, quedaba claro lo que se debía enseñar: habían consensado la importancia de meter este nuevo tema a la agenda intelectual de la época; no por nueva, sino por su importancia central en la relación concebida entre un ser divino y el ser humano. Hasta este momento de la historia de cultura europea, el dogma se había inclinado hacia la gracia divina; pero posteriormente habría un balance entre ambas aportaciones a la historia humana.

[226] *ibidem*, Vol. II, p. 237 y *ss*.
[227] *ibidem*, Vol. II, doc. 136.

2.8 Exposición teológica de la controversia

Perspectivas y tomas de posición

En tiempo de Aquaviva, se reconoce, como de surgimiento de actividad literaria en general, tiempo de polémica también.

> Hubo, ciertamente, conflictos científicos por entonces, y en opiniones bastante variadas; pero por un conjunto particular de circunstancias, puede decirse que todas las divergencias vinieron a reunirse en la gran polémica llamada de Auxiliis, sostenida entre dominicos y jesuitas, polémica acalorada que absorbió la atención de Europa durante veinte años[228].

Cada época tiene sus temas: el del siglo XVI-XVII, sin duda es el de la predestinación: pugna entre jesuitas y dominicos:

> Más o menos radicalmente formulada, la doctrina de la predestinación hace separarse primero a católicos de protestantes. Luego a católicos de janseistas, y aun, de manera, particular, a dominios y agustinos de jesuitas, a rigoristas de laxistas y, dentro del catolicismo, se llegan a crear acusaciones peregrinas y sutiles, como en un momento, la de ser 'semipelagiano' (acusación dirigida al que cargaba sobre el poder del libre arbitrio) o 'semicalvinista' (que sería el que cargaba sobre el poder de la predestinación). […]. Existe también dentro de otras religiones, durante la Edad Media, entre los hebreos y hasta entre los árabes, a pesar de ser el mahometismo la religión de la predestinación en esencia[229].

La molinización del mundo europeo

Adoptamos aquí la perspectiva de Romano[230], según la el mundo europeo quedó sumido en esta polémica que desgastó tanto a los teólogos involucrados; al Vaticano mismo, lo dejó sin soluciones predeterminadas, quizá advirtiendo que se enfrentaba con una innovación de la no había solución; o en todo caso, lo más prudente era no inclinarse por una postura de las dos únicas que debatieron con todo rigor.

La época de Molina es la del tridentismo, la de la consolidación de las colonias americanas; así que si, "el molinismo es una consecuencia de la época: una forma importante de resolver el tema de tiempo, de su tiempo[231]", debemos compartir la idea

[228] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 115
[229] Caro Baroja, J.; "El molinismo"; en: *Las formas complejas de la vida religiosa 1* (1995) 305-310.
[230] Romano, O.; "A difusão do pensamento de Luis de Molina na primeira metade do século XVII"; *Cultura. Historia e filosofía*, 1, (1982) 261-287.
[231] *ídem.*

de que también es causa; causa de un movimiento renovador e innovador de los tiempos modernos; en cierto sentido es un aspecto de la modernidad temprana poco conocida.

Para Romano[232], siguiendo a Gabriel de Henao, dice que hacia 1635 toda Francia era molinista; y, para Poulet[233], Francia adoptó más fácil a los molinistas y concluyó que: "verité en daca des pyrenées, erreur au delà". Se refiere, ciertamente a España; dice Caro[234]: "No hay 'molinismo' en el drama. Aceptémoslo. Aceptemos también, a beneficio de inventario, la tesis de que la 'ciencia media' no fue muy popular en España".

Según Sagües, hubo dos dominicos disidentes del bañecianismo: J. González de Albela (m. 1622), profesor de prima en Alcalá; y, Fr. De Arauxo (m. 1664), profesor de prima en Salamanca. Otros posteriores: J. González de León (ca. 1636), regente de Minerva, Nicolai (m. 1673); Bancel (m. 1685), Reginaldus (m. 1676), Massoulié (m. 1706). De parte de los jesuitas la excepción fue Enrique Henríquez (1608), quien denunciara a Suárez. Desde el bañecianismo, se suavizaron posiciones y buscaron soluciones que difieren de la propuesta bañeciana; mientras que del molinismo, no se opone ninguno al menos hasta el s. XVIII. Para Poulet[235], después del debate sobre el libre arbitrio, la llamada polémica *de auxiliis*: no hubo posibilidad de un entendimiento.

Las ideas

Astrain parte de dos hechos de fe: el primero es la concepción misma de gracia en términos generales: "auxilio sobrenatural" para todo acto virtuoso; para lo cual, el ser divino previene para actuar de esta manera; es una invitación divina previa al acto humano de salvación. Pero es una gracia "excitante" o "preveniente", además de "operante", en tanto exclusiva del ser divino; de tal manera, que el ser humano puede aceptar o rechazar. La gracia que logra su cometido de "cooperar" o de "ayudar", deviene "eficaz", en tanto "suficiente":

> Considerada la gracia en sus relaciones con el éxito feliz de ella, se divide en gracia suficiente y gracia eficaz; la primera es la que da al hombre todos los medios necesarios para obrar bien, si quiere; pero por culpa del hombre no consigue su objeto. Gracia eficaz se llama la que obtiene el consentimiento del hombre y de hecho se convierte a Dios[236].

Otro cuestión que da por hecho Astrain es que el hombre es libre, aún sometido a la gracia eficaz no perdería su libertad para obrar el bien o el mal. El problema teológico

---

[232] *ídem*.
[233] Poulet, Ch.; "L'apologétique théologique: Le molinisme"; en: *Histoire du Christianisme* 3, (1937) p. 961-971.
[234] Caro Baroja, J.; "El molinismo"; en: *Las formas complejas de la vida religiosa 1* (1995) 305-310.
[235] Poulet, Ch.; *Op. Cit*.
[236] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 116.

nace de la consideración del posible rechazo por parte del ser humano frente a la gracia. Y concluye: "Por un lado, la gracia eficaz es infalible en su efecto; por otro, el hombre es enteramente libre en todos sus actos. ¿Cómo conciliar estas dos verdaderas católicas? […] La verdad está entre dos errores opuestos". En efecto, al hablar de la radicalidad con que Molina se enfrentó a las acusaciones, Astrain pone en un extremo a los pelagianos que negaban la gracia; y en el otro, a los protestantes y janseistas que niegan el libre arbitrio.

Los dominicos enseñan que la 'gracia eficaz' está constituida por un elemento físico que se llama premoción o predeterminación física, y es el medio por el que dios mueve a una acción. Sin embargo, dice:

> La premoción suele también llamarse, como hemos dicho, predeterminación. Estas palabras no son rigurosamente sinónimas, como se ve, pues la premoción es algo más lata y vaga que la predeterminación. Posteriormente se ha distinguido entre ambas, y algunos autores, admitiendo la primera, han desechado la segunda. Empero, en el tiempo de la controversia *de Auxiliis*, tomábanse como sinónimas las dos palabras premoción y predeterminación, y en este sentido las emplearemos nosotros[237].

Este punto clave que deseamos exponer más adelante, porque nos ofrece un puente para abrir conceptos más claros sobre el tema. En todo caso, los dominicos explican esta 'premoción' como una acción divina, mediata e in-mediata, que determina la obra humana en la potencia del libre albedrío. Las condiciones generales de la premoción física son las siguientes: su procedencia es exclusivamente divina; es una entidad física y responde a la ley de causalidad, en tanto causa del acto; sin negar el arbitrio humano y sin depender del humano, perfecciona la voluntad en términos del acto bueno; es infalible una vez recibido el auxilio en la voluntad. El fundamento del sistema dominico se encuentra en la voluntad omnipotente de dios.

En cambio, para los jesuitas, el fundamento de su sistema se encuentra en la sabiduría y ciencia divinas. La 'gracia eficaz' está constituida por tres elementos: primero, la entidad física sobre-natural (para Astrain también: suficiente o indiferente). El segundo, es la previsión divina de que el humano libremente aceptará esta gracia, llamada 'ciencia media'. Tercero, la voluntad divina que presupone: su 'querer' de conversión humana, su ofrecimiento y la reciprocidad libre.

Para Astrain, la 'gracia eficaz' también se llama 'congrua'; de ahí el llamado 'congruismo' tomado de Agustín[238] quien dice: "Cujus miseretur [Deus] sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocatem non respuat". El sistema 'molinismo' y 'congruismo' son sinónimos para el autor, salvo pequeñas diferencias. Dice Astrain:

---

[237] Astrain, [1909], Vol. 4, p.117.
[238] Vid. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. I, q. 2ª, c. 13.

> Saltan a la vista las diferencias de ambos sistemas. En el de los dominicos la eficacia de la gracia proviene de un elemento intrínseco, en el de los jesuitas del extrínseco de la ciencia media y bondad de Dios. En los dominicos la seguridad e infalibilidad del efecto es *antecedente* y proviene de la entidad física de la gracia. Para los jesuitas esa misma infalibilidad es *consiguiente a la previsión* del libre consentimiento que Dios tiene por la ciencia media[239].

Astrain señala que de la ciencia teológica se pasa a la filosofía casi con los mismos términos y hasta podríamos advertir que sin consideraciones de fondo; es decir, para los dominicos, la analogía entre la causa en el ámbito de lo sobrenatural y lo natural es mecánica: todo movimiento físico en el mundo de lo humano tiene su causa en lo divino, en una dependencia que enmarca todo el mundo al mundo divino; de tal manera que uno va a continuación del otro, en dos momentos: primero actúa el ser divino, después el ser humano y con éste surge la acción. Para toda acción humana se necesita una pre-determinación de orden natural; de la misma manera que, para toda acción sobre-natural se necesita una pre-determinación física del orden sobre-natural. Pero para los jesuitas, el concurso divino es simultáneo con el concurso humano, en su solo momento: la realización de la acción humana se da junto con la divina.

El punto álgido de estas interpretaciones, de hecho podríamos verlo como un segundo momento metodológico, es la cuestión del mal; diríamos que del "mal moral", de la "acción moralmente mala". En este debate, se trataba de explicar la 'pre-determinación al mal'; en tanto la explicación anterior es abstracta, no tiene referencia a su contenido: se habla sólo de una acción; pero al mencionar si el resultado, como contenido, de esta acción puede, o no, ser moralmente buena, obliga a cambiar todo el planteamiento. Dice Poulet[240]: "La teoría molinista implica una moral agonística: nos deja a nosotros abandonados para que la gracia renueve en nosotros la salud, como aire puro entrando a grandes marejadas en un pecho humano. El aire les rodea; abran la boca, y sean salvados". Veamos. El hecho de los actos humanos se explica con los argumentos de los jesuitas; además:

> Claro es que Dios concurre a las acciones malas de los hombres. No pudiera el blasfemo blasfemar, no codiciar el codicioso, ni matar el asesino, si Dios no concurriera con las potencias naturales que ejecutan estos actos; pero en la opinión de los jesuitas no ofrece esto ninguna dificultad. Dios concurre simultáneamente con el hombre, porque no quiere privarle de su libertad; le ofrece su concurso por un fin bueno, aunque el hombre abuse de él para sus fines depravados[241].

Se da por sentado, como un juicio de hecho que efectivamente dios concurre en los actos moralmente malos y la respuesta no debería sorprender a nadie, porque dios acepta la libertad humana. Pero no es una aceptación indiferente o pasiva porque asume

[239] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 119.
[240] Poulet, Ch.; *Op. Cit*.
[241] *idem.*

esta libertad acompañando al hombre en sus actos, cualesquiera que éstos sean. El 'concurso simultáneo' es justo este acompañamiento. Sigue Astrain:

> Pero en la opinión de los dominicos hay esta circunstancia. Si antes de ejecutar. Si antes de ejecutar nada el hombre, Dios le premueve a la acción; si antes de que el blasfemo blasfeme, Dios le predetermina a blasfemar, según eso, parece que Dios será causa del pecado. Si promoviendo a los actos virtuosos, dicen los dominicos que Dios es la primera causa y el principal autor de nuestras buenas obras, del mismo modo, premoviendo a los actos malos, sería la primera causa y el principal autor de nuestros pecados. Respondían los dominicos a esta objeción, que deben distinguirse en la culpa dos elementos: la entidad física del acto y su malicia moral. Dios predetermina a lo primero, pero no a esto segundo[242].

No es lo mismo incitar al mal que ayudar físicamente a cometerlo. Sin embargo, desde la perspectiva de los dominicos, así como lo interpreta Astrain, es tanto pecado una cosa y aún más la otra. Este resultado es consecuencia de esta confusión en el debate; ciertamente, no es fácil advertirlo sin una preparación mínima. Dios parecía causa del pecado; y, deberíamos preguntarnos además, si el hombre no tendría la más mínima culpa de este pecado. En efecto, la confusión en los términos usados es una de las partes más conflictivas del debate que se suscitó entre jesuitas y dominicos.

Para Astrain, es "peligroso" dilucidar las "circunstancias de la predeterminación del acto pecaminoso" en el sentido de no confundir 'predefinición' y 'predeterminar', porque la predefinición es "el decreto hecho por dios que este acto [bueno] se ejecute"; si decreta la ejecución, será formal; si decreta que se concede, será virtual. Pero la predeterminación es la determinación divina de la concesión de la gracia. La cuestión aquí está en la concesión antes (*ante praevisa merita*) o después (*post praevisa merita*) de los méritos humanos. La distinción entre jesuitas, que se inclinan por la segunda; y los dominicos, que se inclinan por la primera es irreconciliable y sin concesiones.

Por otra parte, se encuentra la cuestión de la 'ciencia divina', estrechamente ligada a la 'gracia eficaz'. Los dominicos sostienen que el ser divino ve los actos futuros de los hombres en los decretos absolutos y en los actos condicionados (que no han acontecido); es un "decreto subjetivamente absoluto y objetivamente condicionado de premover a esos actos". En este sentido, los hechos no pueden ser objeto de la inteligencia divina; mientras que los jesuitas creen que estos decretos son una mera "hipótesis científica" sin sustento porque Dios, dicen, ve los hechos, absolutos y condicionados, en la realidad. Dice García-Villoslada:

> Esa tensión dialéctica de lo humano y lo divino, que concuerda y armoniza los dos polos opuestos del activismo y de la pasividad ante Dios, es mucho más ignaciana que erasmiana. Loyola supo valorizar, como pocos, el elemento humano, los talentos y fuerzas naturales; pero al mismo tiempo, como gran santo y místico que

[242] *ibidem*, p. 120.

era, se abandonaba totalmente a la acción de Dios y de su gracia, persuadido como estaba de la nulidad de todo lo humano en el orden sobrenatural[243].

Proposiciones, según Astrain

1. Los pp. Dominicos afirman que el libre arbitrio ha quedado tan herido en sus cualidades naturales, que en las mismas potencias del alma ha recibido una herida, con la cual, la virtud de ellas es ahora menor de lo que sería en el estado de pura naturaleza.

2. Nosotros decimos, que en las cualidades naturales han quedado enteras en el hombre y cuales hubiera sido en estado de pura naturaleza, y que no de otra manera fue el hombre herido en lo natural, sino porque perdió la justicia original que sanaba los defectos naturales del hombre aunque ella era en sí don gratuito e indebido a la naturaleza, y que el hombre en esto dos estados [de pura naturaleza y de naturaleza caída] difiere como el desnudo del despojado.

3. Los pp. Dominicos afirman que el libre arbitrio ha quedado tan herido, que no puede hacer ningún acto moral bueno en todas sus circunstancias, o que sea obra virtuosa; pero nosotros concedemos que puede nuestro libre arbitrio con solas sus fuerzas ejecutar algún acto moral bueno en todas sus circunstancias, y que sea obra virtuosa en el orden natural.

4. Nosotros afirmamos, como probable, que se puede con solas las fuerzas de la naturaleza, producir actos de fe, esperanza y caridad, no cuales son necesarios para la justificación, sino puramente naturales y en cuanto a la sustancia de las obras. Los PP. Dominicos creen que esto es digno de grave censura.

5. Nosotros decimos ser probable, que puede el hombre con solas las fuerzas de la naturaleza producir un acto de atrición y contrición meramente naturales, y en cuanto a la sustancia de la obra, es decir, un amor imperfecto e ineficaz de Dios, considerado como fin natural, sobre todas las cosas. Los PP. Dominicos dicen que esto es un error.

6. Nosotros decimos ser probable, que puede el hombre con las solas fuerzas de la naturaleza resistir a cualquier grave tentación contra la ley natural, en cada uno de los instantes en que ella dure. Los PP. Dominicos condenan esto.

7. Nosotros decimos que puede el libre arbitrio tender con fuerzas a objetos materialmente sobrenaturales, propuestos con un conocimiento natural, con un acto ineficaz e imperfecto. Los PP. Dominicos lo niegan.

[243] García-Villoslada, R. [1965], p. 232. Y Sagües, siguiendo a Gracián nos recuerda que "Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiesen divinos; y los divinos como si no hubiesen humanos" *Cfr*. Sagües, J.; "La suerte del bañecianismo y del molinismo"; *miscelánea Comillas*, 34-35 (1960), p. 391-431.

8. Nosotros decimos que la interna vocación de la fe y la excitación del pecador a la penitencia depende del libre arbitrio de aquel que es llamado, como de quien adquiere los fantasmas y noticias de las cosas de la fe, sin las cuales Dios no suele llamar a la fe. Los PP. Dominicos niegan esta dependencia.

9. Nosotros afirmamos ser probable, que Dios nunca niega la gracia preveniente al hombre que hace con las fuerzas de la naturaleza todo lo que puede. Más aún, creemos que esto es una ley infalible establecida por los méritos de Cristo. Los PP. Dominicos dicen que esto es erróneo y aseguran que de hecho se niega algunas veces a los infieles adultos, por más que hagan cuanto pueden con las fuerzas naturales, el auxilio suficiente; y esto sólo por el pecado original.

10. Los PP. Dominicos afirman que el auxilio eficaz con el cual Dios no sólo da el poder para obrar, sino el obrar de hecho, predetermina físicamente la voluntad a la acción. Nosotros decimos que aun dado el auxilio eficaz, siempre queda la voluntad indeterminada e indiferente, y que lo opuesto es contra los principios de la fe.

11. Los PP. Dominicos afirman que no puede el libre arbitrio disentir en sentido compuesto de la gracia que físicamente predetermina, y que el Concilio de Trento debe entenderse en sentido diviso. Nosotros afirmamos que el Concilio Tridentino habló en sentido compuesto, y que de cualquiera gracia preveniente, considerada según su entidad, por más eficaz que sea, puede el libre arbitrio disentir en sentido compuesto.

12. Los PP. Dominicos afirman que todas las gracias, a las cuales consiente o disiente nuestra voluntad como quiere, son gracias que dan solamente el poder y no dan el obrar. Nosotros decimos que también a la gracia preveniente que da el obrar, consiente o disiente el libre arbitrio según su voluntad, y que lo contrario es contra la fe.

13. Los PP. Dominicos afirman que toda gracia, excepto la que físicamente predetermina, no es distinta de la ley y de la doctrina, y que sólo esta es la gracia de Cristo. Nosotros sostenemos que este es un error manifiesta contra la fe.

14. Los PP. Dominicos afirman que la necesidad antecedente nacida del auxilio eficaz preveniente no perjudica a la libertad. Nosotros decimos que esta necesidad antecedente no puede conciliarse con la libertad humana.

15. Los PP. Dominicos afirman que la predeterminación física es de tal modo necesaria, que nuestra voluntad debe ser físicamente predeterminada por Dios, no sólo a los actos sobrenaturales, sino también a los naturales y aun a todas las obras que están intrínsecamente enlazadas con la malicia del pecado. Nosotros creemos que esto no se puede defender sin gravísimo error.

16. Los PP. Dominicos afirman que los auxilios de la gracia son eficaces e ineficaces de suyo. Nosotros decimos que ningún auxilio de la gracia es por sí sólo eficaz ni ineficaz,

esto es, en virtud de sola su entidad real que tiene de Dios en el acto primero, prescindiendo de todo orden y respeto a la voluntad humana.

17. Los PP: Dominicos afirman que aquel que se convierte recibe siempre mayor gracia preveniente, no solamente en cuanto dón sino en cuanto entidad, que aquel que no se convierte. Nosotros decimos que no es necesario admitir esto, sino que puede suceder que dos hombres prevenidos con un agracia igual en su entidad física, uno se convierta y el otro no.

18. Los PP: Dominicos defienden que el auxilio eficaz y físicamente predeterminante es el último complemento del acto primero y absolutamente necesario para que la voluntad pueda obrar. Nosotros decimos que la voluntad es perfectamente constituida en el acto primero para poder obrar por sólo el auxilio suficiente, si en realidad es suficiente.

19. Consiguientemente, los PP. Dominicos afirman que no puede la voluntad obrar el bien, sin el auxilio eficaz. Nosotros decimos que la voluntad nunca obrará el bien de hecho sin el auxilio eficaz, pero que sin él, lo puede obrar.

20. Los PP. Dominicos afirman, que las cosas han de suceder porque Dios conoce que sucederán. Nosotros decimos, por el contrario, que las conoce Dios como futuras, porque han de suceder, y nosotros creemos que esto no se puede negar por los pecados, sin manifiesto error.

21. Los PP. Dominicos afirman que los futuros condicionales que Dios conoce ciertamente, son conocidos por Dios antes del decreto puramente absoluto de su voluntad, pero no antes del decreto absoluto que llaman de objeto condicionado. Nosotros afirmamos que Dios conoce antes de cualquiera de estos decretos.

22. Los PP. Dominicos afirman que la certidumbre de la predestinación se funda en la gracia eficaz de suyo y físicamente predeterminante. Nosotros decimos que la predestinación es cierta, porque Dios ha determinado dar aquellos auxilios con los cuales previó que el hombre se salvaría, si le fuesen dados.

23. Los PP. Dominicos afirman que el hombre, por el don de la perseverancia, se hace impecable. Nosotros, por el contrario, decimos que puede todavía pecar y que lo contrario es erróneo.

24. Los PP. Dominicos afirman que de tal modo se debe atribuir a Dios nuestra justificación, que ni antes de recibir la gracia, ni en la recepción de ella, ni en el aumento de la misma gracia queda ninguna gloria ni cabida al libre albedrío. Nosotros, por el contrario, decimos, que siempre le queda su lugar al libre albedrío, ya antes de recibir la gracia, ya en la recepción, ya en el aumento de ella.

25. Nosotros decimos que el auxilio eficaz consiste en la vocación congrua, esto es, en la iluminación del entendimiento y en la inspiración de la voluntad que Dios concede al hombre, como sabe que conviene para que no rehúse la vocación. Los PP. Dominicos dicen que esto es pelagiano, y que de este modo no se salva la verdadera eficacia de la gracia.

26. Los PP. Dominicos afirman que el auxilio eficaz es la sola y completa causa de nuestra conversión, y que la negación de él, que procede de sólo Dios, es la sola y completa causa de la no conversión. Nosotros afirmamos que la no conversión se debe atribuir siempre a sólo el hombre, y que la conversión, aunque principalmente se deba a Dios y a su gracia, sin embargo, no depende de la sola gracia, sino también de la voluntad, como de un término sin cuyo libre consentimiento no produciría nada de la gracia.

Las diversas interpretaciones.

Astrain resume, a su parecer, el debate entre dominicos y jesuitas de la siguiente manera:

> Por un lado está la predeterminación física, fundamento del sistema de los dominicos; por el otro la gracia congrua, que resume el de los jesuitas. Para los dominicos la eficacia es ab intrínseco, nacida de una entidad física que la gracia eficaz añade a la suficiente; para los jesuitas la eficacia es ab extrínseco, por la previsión divina del consentimiento condicionado de la criatura y por la bondad de Dios que quiere ese consentimiento. En los dominicos la seguridad infalible del buen suceso es antecedente de toda previsión de nuestro libre consentimiento: en los jesuitas esa seguridad infalible es consiguiente a la previsión del libre consentimiento de la voluntad. El sistema de los dominicos se funda en la omnipotentísima voluntad de Dios; el sistema de los jesuitas se apoya primero en la infinita sabiduría y después en la bondad inmensa de Dios[244].

Y concluye:

> Bien considerada la materia, el punto culminante de la disputa se reduce a esta cuestión: O existe o no existe la predeterminación física. Según los dominicos, sí; según los jesuitas, no. El sí y el no sobre el mismo objeto es imposible que sean juntamente verdaderos[245].

[244] Astrain, [1909], Vol. 4, p. 128.
[245] *idem.*

Para Romano, el ser divino *ab aeterno* eficazmente quiso y predestinó por decreto suyo, esto es, predefinió y preordenó que se convirtiesen y perseverasen todos cuantos en el tiempo se convierten y perseveran. Supuesta esta voluntad y decreto de Dios, todos estos se convierten y perseveran infalible y libremente, porque la intención de Dios no puede fallar. Los auxilios por medio de los cuales Dios ejecuta in tempore aquello que decretó ab aeterno, son eficaces, porque por ellos Dios para que la voluntad consienta, y por tanto, surtan efecto.

Por estos auxilios, que son intrínsecos y sobrenaturales; Dios prepara a nuestra voluntad y, antes que para su propia naturaleza consienta, la promueve (a la voluntad) a consentir, y, opera en nosotros el querer y el operar y hace para que hagamos; y cuando hacemos, Dios produce física e inmediatamente, juntamente con nuestro libre arbitrio, su consentimiento y determinación como causa principal. Concluye Romano:

> Por lo tanto, [se trata de] una controversia que no es sobre la voluntad eterna, la determinación y predestinación de Dios; ni si ellas van unidas con nuestra libertad; en cambio, es sobre el modo según el cual, se salva nuestra libertad, [de manera que] nunca la voluntad absoluta de Dios se vea frustrada en su efecto; y, de un modo particular, la controversia es sobre los auxilios por medio de los cuales Dios ejecuta *in tempore* aquello que desde la eternidad predestinó y decretó; además de que estos auxilios son infaliblemente eficaces, exclusivamente en su esencia y se predeterminan intrínsecamente a nuestra voluntad de consentir[246].

En cambio pata Mauricio:

> En la controversia teológica de la libertad con la eficacia de la gracia divina, que la mueve, sin violentarla, a los actos de virtud por los cuales el hombre alcanza el derecho a la gloria eterna, para salvar al mismo tiempo la infalibilidad de la presciencia divina sin comprometer la libre determinación del arbitrio individual: a) los constitutivos intrínsecos y extrínsecos del acto libre humano; b) la inteligibilidad de los actos libres futuros y el proceso de la intelección de esos actos por parte de Dios; c) el proceso de autodeterminación humana, conjuntamente con el concurso concreto de la gracia, necesariamente previsto y sancionado pero sin menoscabar la responsabilidad del individuo[247].

A la par de Astrian, el historiador de los concilios de la Iglesia, dice:

> La más grave controversia dogmática que jamás estallara dentro de la teología católica sobre un problema a la postre apenas soluble, que mantuvo en vilo no sólo al mundo católico, sino también al protestante, quedó magisterialmente indeciso, y tenía sin duda que quedar indeciso, pues el misterio de la cooperación de la gracia divina con el libre albedrío del hombre desafía la iluminación última por la razón.

---

[246] Romano, O.; "A difusão do pensamento de Luis de Molina na primeira metade do século XVII"; *Cultura. Historia e filosofía*, 1, (1982) 261-287.

[247] Mauricio, D.; "Os jesuitas e a filosofía portuguesa dos séc, XVI a XVIII.; II. Os Conimbricenses. Suarez. Molina"; *Brotéria* 21 (1935) p. 310-329.

> El contraste entre las dos escuelas de tomistas y molinistas no se ha atenuado hasta la actualidad[248].

Romeyer no parte del cuestionamiento de si existe o no la libertad de arbitrio; en cambio, propone explicar el fundamento de la tensión interna del ser humano que le posibilita la contradicción de su existencia. Es una interpretación claramente ontológica, con todas las armas de la filosofía del siglo XX, pero que ayuda a discernir lo que tanto se debate en esta controversia: el equívoco inherente a los actos humanos, que no son ni buenos no malos; sino que juegan esta contradicción interna de su afirmación y su negación en el mismo acto:

> El libre arbitrio existe en nosotros. Hecho multiforme de la experiencia cotidiana, hecho desarrollado notablemente en nuestra experiencia moral, este sentido concreto del deber, del mérito o demérito, de la buena obra moral o del pecado. […]. Habría, de acuerdo a él [Molina], contradicción al confundir en una sola obra de nuestra voluntad un *sí* y un *no* simultáneamente efectivos; no la hay al reconocer en esa obra libre, con el poder personal del *sí* en acto, la capacidad real del *no*.[249]

La interpretación del concurso divino en Tomás es que siendo dios la causa primera del movimiento del mundo, la causa segunda sería inmediatamente movida también; para Molina ésta sería el ser humano con cierta autonomía de acción; pero Tomás, y los tomistas más conservadores observarían que lo que necesitan es pensar en un movimiento capaz de poner en movimiento a su creatura, sin libertad. Esta interpretación es lineal, en el sentido de que el efecto depende totalmente de la causa; es 'fisicalismo': tan pronto existe la causa del movimiento, los efectos son completamente predecibles en tanto dependen totalmente del control de la causa primera. Romeyer apunta hacia una teoría sobre la participación natural propia; dice:

> Molina evita aquella fórmula de santo Tomás y la analogía del instrumento de arte. La evita una y otra vez hasta que, contrariamente a las exigencias de la metafísica sana y sobre sus maestros de las disciplinas más renombradas buscan acrecentarle ese complemento de la premoción física preparatoria a la acción. Preservando así la interpretación físicalista, Molina busca escapar de las redes de una teoría que podría ser insuficiente e inútil. *Insuficiente* porque el complemento creado no fundaría su valor en las actuaciones secundarias. *Inútil* porque el concurso perfectamente inmediato y simultáneo es suficiente para garantizar ese fundamento supremo[250].

La insuficiencia no niega lo establecido por Bánez y los tomistas que le siguen; ni la inutilidad niega la parte natural del ser humano. Lo que propone en el fondo es que son más importantes las consecuencias teóricas de las ideas molinistas que la doctrina

---

[248] Jedin, H. "Resortes religiosos y contenido espiritual de la renovación católica", en Iserloh, E., Glazik, J., Jedin, H, [1972] *Manual de Historia de Iglesia*, tomo V, Barcelona: Herder, 1986; p. 743.
[249] Romeyer, B. [1942], "Libre arbitre et concours selon Molina", *Gregorianum*, vol. 23, p. 169-201.
[250] *ídem.*

misma; lo que implica el pensamiento molinista es una alejamiento de la interpretación fisicalista de los tomistas rígidos es:

> Un sentido consistente y excelente moderno de las naturalezas concretas, de su suficiencia relativa, todas las condiciones y casualidades supuestas,- no solamente para existir y subsistir sino para ejercer su actividad natural, inmanente o transitiva, libre o determinada; brevemente, el sentido filosófico de los seres en tanto individuales o personales […]. ¡Aquella ontología sólida y moderna pudo construirla el jesuita Luis de Molina si se hubiera dedicado a explicitar sus implicaciones fundamentales de la doctrina del concurso natural![251]

Sagües: "Recordemos que la esencia de esa doctrina, cual Molina la había de proponer en sus obras y designada después con el nombre de "molinismo", consiste en admitir:

1) Que Dios tiene ciencia media, es decir, que independientemente de todo decreto absoluto conoce todos los futuribles, o sea, todos los actos libres que cualquier criatura racional ejecutaría en cualquier situación natural o sobrenatural en que fuera instalada.

2) Que a la luz de esa ciencia, y antes de conocer con certeza la futurición real de los actos humanos, decide con decreto absoluto y conocimiento infalible del resultado futuro, los medios intrínsecamente indiferentes de virtud intrínseca impelente, pero no determinante, que ha de dar a la criatura racional para sus actos libres, a saber: a) concurso simultáneo en el orden natural, b) y la gracia eficaz en el sobrenatural.

3) Que el que esos medios de hecho sean eficaces y no se frustren, depende de la voluntad del hombre; de suerte que con igual gracia dada a dos individuos acaso uno se convierte y otro no.

4) Que mediante esos datos se conjuga perfectamente, sin más intervención de Dios, la infalible providencia divina natural y sobrenatural con la libertad humana aún bajo la gracia eficaz.[252]

[251] *ídem.*
[252] Sagües, J.; "La suerte del bañecianismo y del molinismo"; *miscelánea Comillas,* 34-35 (1960), p. 391-431.

CAPÍTULO 3

ALGUNOS EJES TEMÁTICOS SOBRE LA *CONCORDIA*

3.1. Antecedentes históricos

Es preciso suponer que cuando se condenaron tesis laxistas de los casuistas, en la segunda mitad del siglo XVII; y, cuando se condenaron los principios fundamentales de la moral janseista, hasta el siglo XIX y XX, las circunstancias confrontaron a la Iglesia al punto de obligarla a decidir su propia posición con respecto a ciertos temas, sin descuidar que existen múltiples muestras de disenso aún dentro de ella misma, y dentro de las mismas órdenes religiosas, si bien hay un intento decidido por unirse contra el luteranismo en la época de la expansión de los imperios europeos. No obstante, una cuidadosa búsqueda por la vía de la moral fundamental deja entrever la dificultad de definirse moralmente frente a sus miembros dentro y fuera de la comunidad: frente a "lo social" hace matices y se pronuncia de acuerdo a las circunstancias muy particulares; frente a "lo sexual", es contundente en términos de una cierta normatividad.

La secularización del mundo de la vida dio como resultado que la Iglesia buscara su propia dispersión teológica a tal grado de dispersar también ciertos temas difíciles dentro de ella misma. Tenemos que en siglo XIX, después de que se le sustituyera por las instituciones liberales, la teología moral se hizo autónoma, escindiéndose también las cuestiones relativas al derecho (los tratados de derecho, "jure" y justicia, "iustitia") y al matrimonio (las cuestiones que versan sobre lo sexual). Al primero de ellos, se le entendió como una cuestión social más de carácter filosófico y al segundo, como una cuestión sexual más de carácter científico. Todavía hasta 1891 la *Rerum Novarum* restaura el tomismo y el uso del derecho natural, en un intento de universalidad para atender estas cuestiones; además parecía un intento por ofrecer más una política de lo que se debía pensar que un sello propio de pensamiento político; en otras palabras, la historia de la Iglesia está marcada por la preocupación de conservar su jerarquía más que hacer caso a las autoridades (auctoritates). Dice Lécrivan:

> Estos dos últimos textos[253] comprenden la ética teológica como teoría de la conducta humana de la vida, en donde la realidad de la fe cristiana se tematiza de una forma nueva mediante un uso original de la filosofía moral. La vinculan por un lado con las perspectivas fundamentales de la teología bíblica y sistemática,

[253] Se refiere a *Octogesima adveniens* (de 1971), de Pablo VI y a *Centesimus annus* (de 1991), de Juan Pablo II. Vemos que son textos fuera de la fecha que nos proponemos estudiar; sin embargo, están al final del largo camino que ha recorrido la ética cristiana hasta los últimos pontífices.

> especialmente de la antropología teológica, y, por otra parte, con los resultados positivos que ofrece una relectura crítica del mensaje cristiano en una historia moderna de la libertad. Si se quiere poner de relieve de una manera universal la verdad y la exigencia de un mensaje de libertad, tienen que introducirse como moralmente defendibles y humanamente llenas de sentido. […] Solamente en una relación crítica semejante con la razón práctica y con su reflexión normativa bajo la forma de una ética filosófica, la teología moral adquiere su forma constitutiva y puede dar cuenta de la exigencia de verdad que encierra el mensaje que tiene la misión de promulgar[254].

Se trata, en estricto apego a los concilios Vaticano I y II, de hacer la distinción fundamental entre las proposiciones de fe, como verdades cuya evidencia se limita a la imposibilidad de una demostración de su contradicción; y, las proposiciones de normas morales, como exigencias objetivas que requieren de una evidencia positiva. El respeto de estas distinciones haría posible una moral fundamental. Se trata entonces, del cuestionamiento por los fundamentos teológicos y filosóficos, como elementos constitutivos de las acciones humanas.

Para lograr el cometido que se propone, Lécrivain se centra en lo siguiente: hay un momento crucial en el siglo XIV relativo a los concilios medievales de Occidente, pero un parte, la importancia de la figura pontificia y la cuestión del concilio en general. Pero también, en el terreno de la enseñanza autorizada, de carácter "infalible", y en los sacramentos. Vale la pena, señalar con el autor que el corte que señala en la historia de la filosofía moral es la pregunta 'con los antiguos', y junto con su intento de establecer fines últimos sin descuidar el juicio práctico, por una vida buena en términos de la realización de su proyecto; pero 'con los modernos', y en su intento de establecer el juicio práctico sin descuidar la finalidad, la explicación y justificación del *deber* en la experiencia humana. Se pregunta, por tanto, por los fundamentos filosóficos y teológicos de la ética que constituyen los actos humanos. En otras palabras, se trata de articular el marco filosófico con el discurso de la hermenéutica de las Escrituras. Contra la rigidez de una historia de la Iglesia como bloque, Lécrivain la concibe como una "pluralidad de figuras simultáneas y sucesivas en las se oponen o se conjugan unos sistemas de ideas y de individuos arraigados en el espacio y tiempo"[255], de tal manera que siempre queda abierta a un nuevo comienzo. San Agustín y Ockham representan los dos puntos más sólidos de la tradición europea occidental.

Los primeros siglos de la Iglesia.

El hecho del testimonio cristiano llevado a cabo por la comunidad apostólica, de alguna manera la obliga a buscar los medios para su propia reproducción como tal, pero en términos de buscar al Cristo como la única mediación. En otras palabras, el cristianismo

[254] Lécrivan, Ph. [1975], "El trasfondo de un desafío", en Sesboüé, p. 364.
[255] *Ibidem*, p. 366.

es reconocido como un camino de salvación en cuyo seno se reconoce como único mediador a Cristo, para lo cual es necesario celebrar el culto que se traduce en la vida cotidiana como caridad y sabiduría en espera de su retorno. El camino es una 'ética evangélica', pero que queda definido por una teología que se pregunta por un origen, un desarrollo y una espera apocalíptica. El origen de la teología procede, por tanto, de la comunidad evangélica que necesita renovarse para adaptarse al medio y seguir su tarea de salvación. Esta ética exige, así mismo, una serie de mediaciones si por ello entendemos que las Escrituras no son reglas de las que se desprendan una in-mediata norma de conducta: es necesario, lo mediado; es decir, la interpretación siempre posible a cada una de las situaciones que tuvo a los apóstoles como testigos, a pesar de la multiplicidad infinita de las interpretaciones culturales y de las discontinuidades históricas.

La alianza escenificada por el desierto es el lugar por excelencia de la manifestación divina: el pueblo de Israel sale de su esclavitud con la promesa de ser liberado; el camino en el desierto exige el encuentro la alteridad absoluta: lo divino se manifiesta y le recuerda su carácter liberador. Entonces es necesario tomar una opción. Toda elección es una ruptura; todo aquello no es exige tomar algo a cambio de otra cosa, representa una ruptura con esta otra cosa. Todo acto que elige siempre es liberador en el sentido de ser siempre una ruptura que provoca, simultáneamente, la apertura de otras cosas; se trata entonces de la apertura a la trascendencia. Una vez liberado, queda actuar en consecuencia. El fundamento de la ética es la liberación de la esclavitud, por lo que se constituye como un pueblo responsable de su testimonio.

La herencia de Agustín 'el hombre que modeló el pensamiento de la Europa cristiana'.

Agustín aporta a la cultura occidental y cristiana, al menos en cuatro cuestiones. La primera es personal, que se refiere a una reflexión sobre el dominio del mal y sobre la gracia, libertad y libre arbitrio en la salvación; la segunda es la eclesial, por su profunda meditación de los textos de la Escritura sobre la justificación y la interpretación que hace de Pablo de Tarso; la tercera es la polémica, sobre la lucha contra el maniqueísmo; la cuarta es política, en su defensa de la Iglesia contra los ataques de la 'vieja guardia idolátrica' después de la toma de Roma del año 410. Su gran producción intelectual deja ver la amplitud de los temas sobre los que trabajó, así como la profundidad de sus meditaciones: es posible "ver" al ser divino, aunque la lejanía sea infinita. Es un "optimismo intelectual" y simultáneamente, un "pesimismo moral" que marca al pensamiento teológico.

En el planteamiento sobre la moral se cuestiona sobre la determinación del Bien Supremo del hombre y sobre los actos (las mediaciones) para la persecución de ese Bien Supremo. Agustín dispone de dos alternativas en su tiempo: con los neoplatónicos se responde que el Bien Supremo sólo debe pensarse en sí mismo, mientras que la moralidad de los actos están en términos de su objeto; pero con los estoicos se responde

que el Bien Supremo está en términos de las aspiraciones humanas y la moralidad de los actos en términos de la intención del agente que actúa.

Los caminos de una 'modernidad prematura'.

El cristianismo de la Europa Latina, fue un momento culminante en la teología; otro momento de profundos cambios fueron los siglos XII y XIII, que se encuentran marcados profundamente por la lectura de los clásicos griegos, judíos u árabes. Agustín volvió a ser objeto de una revisión cuidadosa y se puso en actualidad. Para Lécrivan había tres posibilidades que confirman su hipótesis: estas autoridades podrían hacerse la norma absoluta para la enseñanza; o, simplemente abandonarse para dar paso a otras autoridades; o, finalmente, crear algo nuevo como síntesis de lo viejo y lo vigente. Se trataba de una Iglesia de casi un milenio, bien cimentada en la cultura de esta parte de Europa. La crisis pelagiana retornó a los debates, si bien ésta no la definió, ni la agotó, ni fue lo único significativo. Para Lafont, los siguientes rasgos de esta época pueden ser usados como válidos para delimitar conceptualmente el problema que nos atañe.

1) El "rechazo evangélico", mesurado en Buenaventura y extremo en los "espirituales".

2) La "superación mística", desarrollada por Alberto Magno y sobre todo por el maestro Eckhart, en el espíritu del Pseudo-Dionisio.

3) La "racionalidad dinámica englobante", con Alberto Magno de nuevo, que sigue la línea de Juan Escoto Eriúgena.

4) La "racionalidad moderna", que busca una articulación con la revelación, con Tomás de Aquino.

5) La "racionalidad autónoma", con Sigerio de Brabante.

Las últimas dos, basadas en una cierta "idea de la autonomía de la razón", contrastan con las tres primeras, más de carácter neoplatónico pero con aportaciones culturas novedosas. En la última mitad del siglo XIII y la primera del siglo XIV, hubo algunas condenaciones contra el aristotelismo y averroísmo, pero el hilo conductor fue el agustinismo. Sin embargo, Abelardo fue el primero en afirmar sobre el principio según el cual, la intención de los actos es la fuente de la moralidad, afirmando después que también incluye a los actos moralmente malos, lo que manifestó un subjetivismo matizado por lo dominicos, quienes extendieron la moralidad objetiva de los actos malos a los actos buenos del orden natural; dotando con ello, de 'voluntad natural de felicidad' al eudemonismo agustiniano. Por su parte, los franciscanos dotaron a la caridad de 'voluntad natural de bien' haciendo a la moralidad más objetiva. A pesar de la articulación teórica que llevaron a cabo estas órdenes religiosas, combinando la

subjetividad con la moralidad, lo dominicos se inclinaron más por lo estoico, privilegiando la subjetividad; mientras que los franciscanos se inclinaron más por lo neoplatónico, privilegiando la objetividad.

Presentación sintética de los sistemas

Para Agustín, sólo las acciones virtuosas están dentro del ámbito de la moralidad; Abelardo (m. 1142), por su parte, trata de extender esta idea a todas las acciones; de tal manera que el pecado se encuentra dentro de este ámbito, pero no sólo el acto de pecar, sino su intención. El pecado, para Abelardo, se encuentra, por tanto, en el consentimiento de la voluntad porque va en contra de la voluntad soberana del ser divino. Podría ser un subjetivismo exagerado, ciertamente como se le criticó, pero el hecho de tomar en cuenta la intención hace que el acto con-tenga una finalidad (previa) que lo determina como tal. En otras palabras, la finalidad del acto está determinada por la intención previa del mismo; pero son dos órdenes distintos de discurso. Abelardo, no obstante, se limita al considerar la intención como fuente única. La crítica de la univocidad del acto moralmente malo llevó a los dominicos y franciscanos a superarlo en cierta forma.

La concepción de los dominicos pretende extender la posición post-pelagiana; es decir, trata de articular la concepción de la finalidad subjetiva, con el orden moral objetivo; con lo que logra tener dos fuentes de moralidad, una subjetiva y la otra objetiva. El primer paso fue la propuesta de Alberto Magno (m. 1280) según la cual, es necesario fundamentar la moralidad de la acción, articulando el bien último del fin supremo (el Bien Supremo subjetivo de Agustín) con el bien próximo de los actos (las teorías aristotélicas). Para la persecución de la perfección total es necesario articular la jerarquía de valores como un todo orgánico. Pero todavía es muy subjetivo el fundamento de la moralidad. Tomás de Aquino vendrá a transformar radicalmente la concepción de Alberto Magno. Para éste, los actos son la consecuencia de las virtudes; mientras que para Tomás de Aquino, es al revés: las virtudes son consecuencia de los actos. Para el aquinate no existe un acto indiferente; es decir, todo acto humano es un acto moral; encuentra la analogía entre el orden ontológico y el orden moral, haciendo de la razón, un criterio objetivo de los actos. Pero se trata de que la acción moral esté fundamentada en la metafísica. Desde la naturaleza de los actos, hay una tensión, ahora sobrenatural, del hombre hacia dios. La organización del mundo creado tiene como culminación la ley eterna convertida en ley natural, que debe ser seguida por la razón humana. A su voluntad le corresponde, por tanto, inclinarse hacia esta ley eterna[256]. La finalidad moral (la caridad agustiniana) define la exigencia que el ser humano debe seguir en sus actos. Para Tomás, hay más fines que la caridad; a pesar de seguir a

[256] *Sth*, I-II, c. 1, a 1.

Agustín, no separa jerárquicamente los fines parciales del fin último, ni el orden natural con el sobre-natural[257].

El hecho de que sea "capaz de dios", es en virtud de su inteligencia y su libre arbitrio, sin negar la importancia de la gracia divina. Desde la perspectiva teológica, el fin último es la "salvación", como finalidad sobrenatural humana. Pero es un fin que no está en el ámbito de los actos natural porque es un deseo natural de la visión de dios, cuya única mediación es la gracia. Se trata en todo caso de un tránsito del deseo natural de ver a dios hacia un acto de amor sobrenatural.

Los dominicos aportaron el deseo natural de la felicidad al eudemonismo agustiniano, mientras que los franciscanos aportaron el deseo natural del bien moral a la caridad agustiniana; ambos habían aportado algo a la concepción agustiniana pero por caminos diversos. El complemento de la finalidad natural de la felicidad es parte de la crítica que el tomismo hace a la bienaventuranza agustiniana; mediante las teorías aristotélicas, la finalidad subjetiva de la felicidad se transforma en el principio de la finalidad objetiva del bien. Anselmo (m. 1109) intenta implementar una concepción objetiva de la finalidad moral natural, determinando el sentido del bien moral en términos de la caridad y ampliándola al conjunto de la voluntad moral; pero esta voluntad se encarga de la persecución del bien moral, en cuyo seno se alberga la libertad, formando parte de la moralidad para Anselmo[258]. Desde esta perspectiva, se aleja de Aristóteles pero hace coincidir la rectitud moral con el libre arbitrio. Para Buenaventura, la voluntad tiene funciones del libre albedrío, lo que implica que el sentido de la libertad humana esté en el ámbito del orden moral, junto con el ámbito de natural, donde se encuentra la voluntad; pero la somete a ésta, dando como consecuencia que la voluntad se restringe a un determinismo finalista de la felicidad.

Si en Buenaventura vemos una síntesis entre el aristotelismo y anselmismo; en Escoto (m. 1308) vemos una síntesis entre anselmismo y buenaventurismo. Propone una voluntad indiferente como punto de partida para la finalidad moral, que es el dios de la revelación: caridad y fin supremo de todo. Si bien despoja al libre albedrío de la metafísica, las criaturas libres pertenecen esencialmente a dios; constituyéndose como dueño de la libertad, pero no la reduce a actos determinados. La voluntad encuentra en la caridad la perfección de su función moral. En la teología moral de Escoto separa el orden de la finalidad moral con el orden metafísico universal; en tanto, la caridad queda como la ley fundamental del orden moral. Los criterios de moralidad son la libertad: para que un acto sea moral, la autonomía de la voluntad tiene que ser libre y debe estar articulado con el juicio del entendimiento, en tanto recta razón. Ahora, para ser moralmente bueno, en el sentido de ser virtuoso, la voluntad debe elegir libremente un acto que conduzca al fin último; pero en tanto indiferente, debe ser ayudado por la gracia divina.

---

[257] *Sth*, I-II; c 5, a 2.
[258] Anselmo, *Del libre albedrío* III, t. I, 561.

Agustín había interpretado desde el cristianismo a los estoicos; de tal forma que la norma última de la vida moral es la ley eterna, en tanto 'razón divina'; es la sabiduría (razón) divina, junto con su poder (voluntad) que ordena la historia conservando el orden natural. Mediante la ley eterna, dios gobierna el mundo, como última instancia de consideración moral. Razón y voluntad se convierten en los dos pilares que sostienen esta concepción de lo divino. Los franciscanos se inclinaron más por la razón como sabiduría; y, los dominicos por el poder, como voluntad. La doble expresión de la ley eterna es como 'ley de la naturaleza' referida a la creación y como 'ley de la gracia', según la redención. Las distintas interpretaciones están en términos de la articulación que hagan de éstas.

La visión tomista. El esfuerzo intelectual se centra en atribuir un sustrato natural con un fundamento metafísico a los actos morales. La tensión sobre-natural del ser humano que tiende a dios, se resuelve con la analogía entre los dos órdenes, natural y sobrenatural. Pero la tensión natural del hombre está enmarcada en un orden finalizado y jerarquizado. La ley natural del hombre extiende la ley eterna en términos de leyes positivas. De la 'ley eterna', que es inmutable, parten las 'leyes divinas' y 'leyes humanas'.

La visión bonaventurista. Para Buenaventura hay tres niveles: el orden divino con sus leyes eternas; el orden natural, con sus leyes naturales; y, el orden humano, con sus leyes morales. Aunque la razón humana sea autónoma debe estar de acuerdo con la ley divina positiva. Admite en que el acto libre humano hay una participación divina, pero la libertad debe someterse a la sabiduría divina.

La visión escotista. Dios gobierna el todo armonioso dentro del cual está el hombre voluntariamente; pero Duns Escoto se inclina a pensar en la omnipotencia, porque busca la consistencia formal de la libertad absoluta de dios; es decir, que no tenga contradicciones. La libertad se rige mediante imperativos que parten de la ley moral, porque la bondad del acto está sólo en términos de su obediencia a esa ley, que puede ser humana o divina.

Para Lécrivan, estos tres caminos, que cubren de 1270 a 1320, son esencialmente de transición, enmarcados en 'tres realidades políticas': el antiguo feudalismo, el corporativismo ciudadano y el estatismo real. Buenaventura se inclina por el primero, Tomás se inclina por el segundo y Escoto por el tercero. El contexto político va generando una representación de la ley y la libertad.

La ruptura.

Para Lécrivan, la delimitación entre 'antiguos' (Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura) y 'modernos' (Duns Escoto, Ockham y Biel)[259] puede no ser

[259] Ockham muere en 1349 y Biel en 1495; así que estaríamos ubicados en un siglo posterior a la delimitación que hizo en el capítulo anterior.

representativa de la época que estamos estudiando, porque les atribuiría a éstos localizarse dentro de los errores conceptuales que marcaron el fin de la escolástica y el preludio del humanismo, la Reforma, el racionalismo, etc. La única aportación es que los modernos sólo tuvieron un método de enseñanza nuevo; es la visión nominalista era la más aceptada en las universidades y dentro de la Iglesia. Dice Lécrivan:

> La posición fundamental de los modernos no es ni una fiebre exagerada de novedad, ni un escepticismo tendente a la separación radical entre la filosofía y la teología. Es el deseo, en un mundo cambiante, de progresar hacia una comprensión nueva de las relaciones entre Dios y el hombre. Se intenta entonces hacer resaltar la diferencia radical entre Dios y el hombre mostrando los límites de la razón humana y la validez de los actos revelados que no pueden encerrarse en ningún esquema[260].

Esto quedo claro en las variadas etiquetas con que tuvieron que soportar las críticas: "terministas", "conceptualistas realistas", "nominalistas", "gabrielistas" hasta "nominalistas". Pero el problema de fondo no era la etiqueta para su designación, sino el cambio en la forma de concebir la relación del ser humano con el ser divino. Desde la crítica al esquema tradicional del orden, hasta la idea de contingencia, eran los temas de surgieron a partir de las nuevas interpretaciones planteando novedades en la filosofía moral.

3.2. La con-causalidad

El orden presentado es, primero, el de la "concausalidad"; sólo a partir de entonces se puede entender el concepto de "concurso divino" y la manera de actuar del "entendimiento" y la "voluntad". Todas ellas representan las partes constitutivas del "acto libre". Posteriormente, será necesario comprender lo genérico y específico de la libertad humana para darle el sentido correcto a la expresión sobre el "poder resistir a la tentación" y la relación entre la finalidad y su fuerza para poner "actos buenos".

El concepto de "con-causalidad" trata de simplificar la expresión de "varias causas eficientes" porque se trata de un conjunto de ellas: la con-causalidad es una unidad, en tanto conjunto de causas. Pero este concepto ni es moliniano, ni es su punto de partida: es más bien de Queralt, a quien seguimos detenidamente en este texto, y es su conclusión pero lo necesitamos para explicar lo que sigue.

Para Queralt, una exposición lógica de esta cuestión debe empezar por establecer las leyes y principios que rigen la concausalidad; esto es, después de supuesto el concepto aludido, podemos establecer sus componentes; porque sólo en su interacción es posible el efecto producido. La riqueza del contenido de este efecto solo es posible pensarla en términos de la riqueza de sus partes que se unifican en un conjunto. Pero la concreción real del efecto es tal, que nos exige la concreción de la formalidad de su interacción.

[260] Lécrivan, Ph. [1975], "El trasfondo de un desafío", en Sesboüé, p. 414.

> Por lo demás, como los actos no se dividen, ni se distinguen en varias especies, en la medida en que emanan de sus potencias ─aunque sí lo hacen por otra razón, como explicaremos más adelante─, por ello, las potencias se especificarían por sus actos, si los considerásemos tal como se producirían en el caso de que emanasen de ellas de modo preciso, pero no tal como se producen por otra razón, es decir, divididos y multiplicados en muchas especies[261].

Molina no presenta una teoría general de su modo de concebir esta interacción; se debe deducir de las explicaciones concretas a las que hace mención: el ser divino, el entendimiento y la voluntad; de donde el ser divino sería el caso límite de concausalidad, llamado "concurso divino o general", en interacción con lo creado por éste. Hay tres posibilidades de actuación entre el concurso general y lo creado: a) la necesidad, b) la subordinación; y, c) la simultaneidad.

a) El "concurso divino" supone la inclusión de dos órdenes de realidad: el "orden metafísico" y el "orden físico". El primero responde a la "causa primera" y el segundo a la "causa segunda". Molina no usa esta terminología; de hecho usa: "concurso general", "universal", o "indiferente" a la actuación del ser divino como causa primera. Pero el ser divino puede actuar en cualquiera de estos dos órdenes. Cuando actúa en el orden de la causa segunda se considera aparte, como su actuación en el orden natural que trata la cuestión de la "voluntad".

Es suficiente por ahora, estudiar la concausalidad en términos del concurso general; es decir, en el orden metafísico. Una vez dilucidado éste, la interacción con las causas segundas es de mayor facilidad.

Las opiniones de Gabriel Biel y de Durando son opuestas pero interesan a Molina porque las usa de introducción a su propio pensamiento[262]. Según Molina, en Biel se rechaza toda participación humana en las acciones. En Durando, en cambio, la intervención de dios sería "mediata"[263]. Molina presenta el principal argumento de la necesidad del concurso general; es decir, contra la actuación inmediata de todo efecto creado en términos de las causas segundas a la ordenación de un fin determinado. Dice Molina interpretando a Durando:

> Debemos decir que Dios y la causa segunda forman un agente único y absolutamente perfecto en relación al efecto a producir, aunque cada uno de ellos sea perfecto en su orden, como explicaremos en la siguiente disputa; de este modo, no hay ningún inconveniente en que dos agentes concurran simultáneamente en una misma acción, como el propio Durando afirma[264].

---

[261] *Concordia*, disp. 38.
[262] *Concordia*, disp. 25, notas 1-13.
[263] *ibidem*, nota 9.
[264] *ibidem*, nota 20.

El orden de los fines corresponde al orden de los agentes, es también moliniana. Dice Queralt:

> Es en definitiva el principio básico que rige su concepción de cómo el objeto especifica la potencia. El "ordo", esta palabra de múltiples matices y significados, designa claramente en el contexto, que hay una correspondencia recíproca entre los fines y los agentes, que mediante su acción tienden a ellos[265].

Los fines determinan las relaciones formales, porque son los "in-mediatos" y "perfectos"; de tal suerte que en base a ellos se establecen las partes constitutivas. Molina admite esta expresión de Durando porque una "cosa" (causa eficiente) no puede tener dos objetos formales. En otras palabras, una "causa eficiente" tiene una sola razón de ser, una sola función dentro de todo esta articulación de la con-causalidad. El hecho de que demos por sentada la con-causalidad es porque justamente las partes que la componen, están aisladas pero cumplen una función entre ellas que provoca un efecto único. Solo la 'causa primera' ordena (gobierna y sabe) cuál es la función de cada una sus partes.

El ser divino y su causa segunda forman un agente perfecto y completo respecto al efecto que ha de producir. En otras palabras, el "concurso general" y el acto de la creatura son dos causas parciales, cuya necesidad para producir el efecto es mutua. El aserto es que el concurso general de dios es causa parcial, no es la totalidad, del efecto. Esto demuestra que es necesario pero no suficiente. Con ello, se puede afirmar la primacía de lo divino y el reconocimiento de que las 'causas segundas' son 'causas eficientes' de sus efectos. Para Molina, el creador debe influir in-mediatamente porque producen a sus creaturas. Pero su sustracción implicaría su imposibilidad de producir algo[266].

La creatura no puede ser causa total, es solo parcial del efecto; en tanto 'segunda' es parcial y de ahí queda establecido que está incompleta. No requiere de prueba alguna, toda vez que para Molina es 'causa real'. Por otra parte, Molina advierte que en el efecto hay una única razón especifican aun cuando en su producción hayan intervenido varias causas. Queralt:

> Y por lo mismos los influjos de las concausas se unifican en una idéntica razón formal de acción. Sugerimos, pues, que, partiendo de este hecho concreto, es posible que llegase a la persuasión de que en general todas las concausas se aunaban para producir una única razón formal en el efecto, convirtiéndose por lo mismo, en modo mucho más perfecto, en verdaderas concausas[267].

---

[265] Queralt, A. [1975]; p. 11.
[266] *Concordia*, disp. 25, n1.
[267] *Op cit.*, p. 14. *Concordia*. disp. 25.

Es necesario tener muy claro desde ahora que no se trata de naturaleza que podría responder a las leyes de la causalidad; o no solamente, si respetamos el hecho de que el ser humano también es naturaleza; pero el ser divino es una primera causa que pone en marcha todo; es una causa simultánea, y ésta es la diferencia. Dice Molina:

> Para que se entienda mejor cómo es en sí el concurso general y cómo emana de Dios Óptimo Máximo, conviene tener en cuenta que Dios es causa libre y que la determinación eterna de la voluntad divina ─tanto en relación al tiempo y al espacio, como a la cantidad y al modo de influjo─ con objeto de que su concurso se acomode a la producción de las distintas cosas y de que este concurso se baste él solo, si es grande, para producir las cosas o, si no lo es tanto, para ayudar a las causas segundas ─en consecuencia, este concurso será tal que emanará, si estas causas influyen simultáneamente, pero no lo hará, si dejan de influir o ni siquiera llegan a hacerlo─, como digo, esta determinación de la voluntad divina o la propia voluntad divina determinada libremente de este modo, será causa y principio de las cosas del que procederá de manera inmediata el influjo o la acción divina, […][268].

Toda causa segunda tiene necesidad de la causa primera, para realizar un acto que produzca un efecto total; pero dada su necesidad, se deduce que debe tener un objeto formal (una función) diferente a las otras causas segundas que concurren con ella; si no fuera así, se confundirían unas de otras. Dice Queralt que,

> la necesidad de la causa segunda y del efecto, de que Dios participe con su concurso universal, que en su género y grado de causa universalísima" es causa íntegra, indica que el objeto formal que asigna a tal concurso divino es el suplir esa indigencia del "ser", ya que esto –en lo que no concurre otra causa alguna- es lo que aporta de "propio y específico" la actuación divina y, por consiguiente, lo que recibe el efecto de esta causa en virtud del objeto formal específico de la misma[269]

La "unidad" que requiere el 'concurso general' proviene del objeto formal que es la necesidad de dar el "ser"; esto es, la manera de cómo se realiza dentro de lo creado en analogía con los otros seres concurrentes. Se trata de una 'unidad específica' que afirma la concurrencia similar del concurso general. La especificidad de cada 'causa segunda', la cualidad, no contradice la cantidad, toda vez que la 'causa primera' podría influir en lo múltiple según lo exige el efecto que se ha de producir. Dice Molina:

> Por este motivo, Dios ha decidido con voluntad eterna estar a disposición de todas las causas segundas por medio de su concurso general de tal modo que, siempre que las causas segundas cooperen ─ya sea por necesidad de naturaleza, ya sea por propia voluntad y con libertad─, reciban este influjo por determinación de su voluntad libre, de manera continuada y por ley ordinaria, como si la propia causa influyese por necesidad de naturaleza; de aquí tan sólo debemos exceptuar algunos casos en los que, con presciencia de todos los futuros y con la mismo determinación eterna de su voluntad, Dios decide suspender su concurso y

[268] *Concordia*, disp. 26, nota 14.
[269] *Idem*, p. 15.

> denegárselo de modo milagroso a las causas segundas en razón de algún fin más alto[270].

Pero es una unidad analógica que se puede acoplar a la diversidad de causas, en tanto conllevan un contenido de significados que la misma causa primera produce en ellas.
De esta manera como se ha tratado el 'concurso general', se le puede atribuir el hecho de ser 'indiferente'. El pecado es la muestra concreta de esta indiferencia, porque supone que la causa general no tuvo relación alguna con él, de tal suerte que fue independiente del efecto al fin resultó de esta u otra manera. Así que la causa primera no determina tal fin, puede trasmitir algo de su ser, pero la co-participación de la causa segunda es la determinante.

Comparadas las dos causas, los seres divino y humano, falta responder por la pregunta a la subordinación y simultaneidad, aunque ésta es consecuencia de aquella. La idea de instrumento juega un papel importante aquí.

Romeyer no parte del cuestionamiento de si existe o no la libertad de arbitrio; en cambio, propone explicar el fundamento de la tensión interna del ser humano que le posibilita la contradicción de su existencia. Es una interpretación claramente ontológica, con todas las armas de la filosofía del siglo XX, pero que ayuda a discernir lo que tanto se debate en esta controversia: el equívoco inherente a los actos humanos, que no son ni buenos no malos; sino que juegan esta contradicción interna de su afirmación y su negación en el mismo acto:

> El libre arbitrio existe en nosotros. Hecho multiforme de la experiencia cotidiana, hecho desarrollado notablemente en nuestra experiencia moral, este sentido concreto del deber, del mérito o demérito, de la buena obra moral o del pecado. […]. Habría, de acuerdo a él [Molina], contradicción al confundir en una sola obra de nuestra voluntad un *sí* y un *no* simultáneamente efectivos; no la hay al reconocer en esa obra libre, con el poder personal del *sí* en acto, la capacidad real del *no*.[271]

La interpretación del concurso divino en Tomás es que siendo el ser divino la causa primera del movimiento del mundo, la causa segunda sería inmediatamente movida también. Para Molina ésta sería el ser humano con cierta autonomía de acción; para Tomás de Aquino, y los tomistas más conservadores observarían que lo que necesitan es pensar en un movimiento capaz de poner en movimiento a su creatura, sin libertad. Esta interpretación es lineal, en el sentido de que el efecto depende totalmente de la causa; es 'fisicalismo': tan pronto existe la causa del movimiento, los efectos son completamente predecibles en tanto dependen totalmente del control de la causa primera. Romeyer apunta hacia una teoría sobre la participación natural propia; Dice:

---

[270] *Concordia*, disp. 26, nota 14.
[271] Romeyer, B. [1942], "Libre arbitre et concours selon Molina", *Gregorianum*, vol. 23, p. 169-201.

> Molina evita aquella fórmula de santo Tomás y la analogía del instrumento de arte. La evita una y otra vez hasta que, contrariamente a las exigencias de la metafísica sana y sobre sus maestros de las disciplinas más renombradas buscan acrecentarle ese complemento de la premoción física preparatoria a la acción. Preservando así la interpretación físicalista, Molina busca escapar de las redes de una teoría que podría ser insuficiente e inútil. *Insuficiente* porque el complemento creado no fundaría su valor en las actuaciones secundarias. *Inútil* porque el concurso perfectamente inmediato y simultáneo es suficiente para garantizar ese fundamento supremo[272].

La insuficiencia no niega lo establecido por Báñez y los tomistas que le siguen; ni la inutilidad niega la parte natural del ser humano. Lo que propone en el fondo es que son más importantes las consecuencias teóricas de las ideas molinistas que la doctrina misma; lo que implica el pensamiento molinista es una alejamiento de la interpretación fisicalista de los tomistas rígidos es:

> Un sentido consistente y excelente moderno de las naturalezas concretas, de su suficiencia relativa, todas las condiciones y casualidades supuestas,- no solamente para existir y subsistir sino para ejercer su actividad natural, inmanente o transitiva, libre o determinada; brevemente, el sentido filosófico de los seres en tanto individuales o personales […]. ¡Aquella ontología sólida y moderna pudo construirla el jesuita Luis de Molina si se hubiera dedicado a explicitar sus implicaciones fundamentales de la doctrina del concurso natural![273]

Puede ser una buena aproximación pensar en el ser humano como un instrumento, pero negaría toda posibilidad de libertad que en la experiencia concreta se efectúa cotidianamente. La argumentación de Molina es aproximadamente como sigue.

a) Excluye la noción de 'instrumento' porque éste no tiene el atributo de actividad que requiere para el ser humano; en otras palabras, no es posible que un instrumento puede ser con-causa de otras para concurrir en un mismo efecto. Además, la causa primera sería mediata[274]. Trata el mismo problema cuando responde a Zumel. Hacer de la creatura un instrumento es excluirla de la parcialidad de las causas segundas, porque para lograr la congruencia, es necesario que sean 'eficientes', en tanto, 'con-causa'.

b) El 'concurso universal' no es una acción eficiente 'previa'. Lo admite de esta manera no por su concepto de con-causalidad, sino por la articulación adecuada de 'concurso universal'. Se requiere de inmediatez que el concepto de 'instrumento' no es capaz de ofrecer, porque se requiere de una absoluta necesidad de que todo efecto tiene que estar influido por el ser divino.

---

[272] *íbidem.* p. 187.
[273] *íbidem,* p. 194-195.
[274] *Concordia,* disp. 27, n. 38

c) El 'instrumento' mediatiza la influencia del ser divino o considera que la con-causa no tiene manera de influir, análogamente a un instrumento que se encuentra pasivo con respecto a otras con-causas. Pero esto no excluye la subordinación; es decir, dentro del argumento que Molina trata de esbozar, la subordinación es la de la 'causa primera' sobre la 'causa segunda'[275].

Cayetano interpreta a Tomás[276], diciendo que la causa primera mueve a la segunda por el concurso universal; pero Molina dice, que no se trata de una moción previa de la causa primera en la segunda, sino de una cooperación íntima con la segunda en el efecto[277]. Admite Molina un movimiento pero no en sentido físico, sujeto a las leyes de la causalidad. Para Queralt:

> La conexión que establece Santo Tomás entre mover y subordinar, y que él admite, conduce a la conclusión de que también concede un estar subordinado de la causa segunda al concurso universal, pero una subordinación no en sentido propio, es decir, de causalidad eficiente sobre la causa. Se acepta pues, una subordinación que podemos llamar analógica respecto a la que produce la eficiencia física en la causa. La podemos denominar subordinación metafísica. Ya que el "objeto formal" del concurso universal, dar el "ser" en cuanto tal, coloca la acción parcial de Dios en ese nivel metafísico[278].

Se trata de una subordinación de fines, de lo universal a lo particular, y de causas segundas; es decir, el ser humano, en tanto 'causa segunda' es el fin primordial debajo del cual se encuentran todos los otros fines; pero, aquel subordinado a la causa primera[279].

Molina presupone la dependencia de las causas; la dependencia de las causas es mutua, pero la subordinación de la causa primera sobre la segunda es algo más que una dependencia. La subordinación impone un sentido, una dirección irreversible.

El 'objeto formal' del concurso divino era comunicar el 'ser' a todo acto. Esto es, las con-causas dentro de las otras con-causas tienen también un orden específico, en el que pueden ser éstas primordiales y subordinar a otras. Los seres vivos no racionales, en tanto causas segundas, pueden estar subordinados a los seres vivos racionales que también son causas segundas, pero todos ellos están subordinados a la causa primera. Pero un determinado efecto, puede concurrir todo tipo de con-casualidad: espiritual y material, natural y sobrenatural.

> Por tanto, ya que el hábito infuso de la fe no precede al primer acto de creer, siendo éste necesario para alcanzar la salvación, sino que, más bien, a través del primer

[275] *Concordia*, disp. 26.
[276] *idem*
[277] *Concordia*, disp. 35, n. 7
[278] Queralt, A. [1975]; p. 24.
[279] *Concordia*, disp. 26, n. 16.

> acto de creer nos dispongamos para recibir la infusión del hábito, de aquí se sigue que la gracia que antecede al primer acto no sea un don habitual, sino una iluminación del entendimiento y una moción y afección de la voluntad por auxilios particulares, que cesan en cuanto aparece el primer acto de creer. Pero tras la infusión del hábito, éste basta, junto con el concurso general de Dios, para realizar los actos de creer sobrenaturales y acomodados a un fin sobrenatural, aunque no debe negarse que las iluminaciones y los auxilios particulares de sabiduría, entendimiento, prudencia, piedad, temor, &c., conferidos por el Espíritu Santo, ayudan en gran medida al hábito de la fe y de las demás virtudes sobrenaturales a realizar actos mejores y más fervorosos[280].

La simultaneidad abre un infinito campo de posibilidades para imbricar causas con sus influjos mutuos cuya única condición es la proximidad física, en el espacio y en el tiempo, para producir el mismo efecto, con una doble restricción: en el caso natural debe captar un objeto material; y, en el orden sobrenatural, el acto cambia de 'especie' entre el entendimiento y la voluntad.

La 'simultaneidad' es un concepto que hace referencia a la igualdad entre la acción conjunta de varias concausas con influjos propios. Molina alude varios casos como el de la barca arrastrada donde se puede confundir el término "simul" con el de "paridad". En realidad, el 'simul' indica la necesidad de complementarse, uno con otro, entre las causas; pero con esto no viene dado que cada uno de ellos aporte la misma cantidad de 'influjo', ni la misma 'clase', ni la misma 'necesidad'. Pero también una coincidencia temporal de la con-causas. Presupone una "mediación" para actuar en el tiempo: se trata de la proximidad que debe existir entre los seres. Todo lo que hemos dicho es consecuencia lógica en la especificación de la potencia por el objeto.

Conocimiento /Entendimiento

De todas las facultades del ser humano, la más preciada es el conocimiento, aun sobre la voluntad. En esto, Molina sigue el camino de Tomás y Aristóteles. Las cualidades del conocimiento son el poder conocer infinidad de objetos y el poder recordarlos. Hay dos órdenes en la explicación posterior, la física y la moral. En la física, se trata (1) la intuición divina y su conocimiento; en el plano moral: (2) el conocimiento divino desde la perspectiva de la demostrabilidad y la ley natural.

El conocimiento delimita el alcance de las tendencias naturales del ser humano.

Cuando no se puede conocer con las propias fuerzas naturales, el objeto que se quiere inteligir queda lejos del alcance físico, por lo que le exige desde un apetito racional de la voluntad. La voluntad queda subordinada al entendimiento. Pero el conocimiento

[280] *Concordia,* disp. 8.

deviene posibilidad de conocer cuando el acto elícito[281] de la voluntad lo trasladamos al innato. Para trazar las posibilidades humanas del conocimiento debemos trazar un círculo que delimite estas posibilidades naturales. "Es 'natural' a una potencia, según Molina, lo que eficientemente es causado por la misma, o lo que le es debido para poder actuar como tal potencia."

Se trata de estudiar la visión de la divina esencia. Molina se pregunta, de qué manera es sobrenatural al entendimiento creado; en otras palabras, se trata de la posibilidad de que una sustancia, 'natural', tenga accidentes 'sobrenaturales', cuyo caso límite de la especificación de la coherencia interna de las causas que producen el efecto, en última instancia: la salvación. Pareciera que lo 'sobrenatural' es un atributo adventicio de lo 'natural'; punto en el que Molina fue duramente criticado y mal interpretado.

Aquí Molina está consciente de que se aparta de la opinión común de los teólogos. Su peculiaridad consiste en concebir lo 'natural' y lo 'sobrenatural' casi sin distinción alguna.

> La voluntad no puede no elegir todos sus actos. Ciertamente, la voluntad de aquel que contempla a Dios en esta vida, no puede no amar a Dios. También a menudo, mientras peregrinamos hacia la beatitud, nos sorprenden determinados actos que la voluntad no puede impedir. De aquí se sigue que la voluntad no asuma la forma de libre arbitrio bajo consideración de cualesquiera de sus actos, sino tan sólo bajo consideración de aquellos que puede no elegir; de este modo, la libertad puede entenderse como acto en ejercicio. De este modo, si la voluntad puede elegir indiferentemente tanto un acto como el contrario, entonces la libertad también podrá reconocerse en relación a la especie del acto que ─según se dice─ tiene forma de libertad plena y perfecta[282].

Hay una posibilidad de la existencia natural de ver la divina esencia. En realidad, parece recobrar la tradición hebrea, criticando la inserción greco latina de la escolástica de su tiempo. El camino que sigue es aproximadamente como sigue.

Hacia fines de 1570, explica la cuestión 12 de la primera parte de la *Summa*, donde expresa que la visión de la divina esencia es 'sobrenatural' no sólo de hecho, sino también de derecho; se extiende hacia cualquier creatura que se pueda crear. Para Tomás de Aquino hay una distancia infinita que separa al creador del ser creado, que se manifiesta en el conocimiento; por lo tanto la intuición divina no puede ser natural a ningún ser humano. Pero parece que no le basta en la explicación. La explicación continuando con un ejercicio mental de esta manera: aunque se afine el oído es imposible captar la visión de otro órgano como el ojo; y, viceversa. Ningún orden de la naturaleza es irreductible a otro. En otras palabras, cada sustancia material (valga la redundancia) tiene un objeto formal (función específica) propia que lo define; es decir,

[281] El término 'elícito' indica una consecuencia que sale de un hecho.
[282] *Concordia,* disp. 2.

todos tienen diversos 'objetos formales', irreductibles unos con otros. Pero parece haber un misterio en la materia en el sentido de que, supuesto el exceso que supone un ser absoluto, un entendimiento creado pueda ser elevado a la visión divina. Suponemos, por tanto, que su ejemplo de los sentidos no le da la explicación que necesita. Cambia entonces.

La posición definitiva en la concordia. No hay problema de que el ser divino pueda crear una creatura racional tan perfecta que 'naturalmente' viese la divina esencia.

> considero que la libertad se halla en la voluntad y no en el entendimiento; además, para estar en posesión de la libertad de querer o no querer o de refrenar el acto no queriendo, cuando podemos querer, o queriendo, cuando podemos no querer, no es necesaria por parte del entendimiento toda la deliberación que muchos consideran necesaria y mucho menos el mandato del entendimiento para ordenar a la voluntad que quiera o no quiera o refrene el acto; sin embargo, para querer, basta el conocimiento de alguna bondad que brille en el objeto como algo deleitoso, útil u digno[283].

Los sentidos no tienen un objeto común; pero el entendimiento tiene por objeto al ser divino, en tanto con posibilidad de conocerle. Sólo la materia (naturaleza) elevada puede tener el mismo objeto (la divinidad) común; es decir, la naturaleza y lo sobre-natural coinciden en su objeto sólo cuando a la primera se le concibe como "sobre" sí misma. Si el objeto es el mismo tiene tres aspectos: i) *justifica* la posibilidad de que el entendimiento sea elevado a la visión divina; ii) *explica* la razón de que pueda haber una creatura tan perfecta que exija naturalmente ver al ser divino; iii) *permite* aclarar si cabe el principio de la especificación de la potencia por su objeto formal.

La razón de la posibilidad de la elevación del entendimiento a la visión del ser divino es un misterio. La 'visión' supone el tránsito del orden natural al sobre-natural. El tema que toma como pretexto es el de la duración de la visión beatífica. Atribuye a la 'visión beatífica' la participación de la 'eternidad divina'. Mediante la visión nos acercamos más al ser divino que mediante cualquier otro don o gracia. De ahí que esta 'duración' sea de 'especie' distinta a todas las otras; pero lo que no es distinto es el 'objeto' que debe ser común a lo 'natural' y a lo 'sobrenatural'.

Los tres elementos de su arquitectónica son: la *omnipotencia* divina, su *visibilidad* frente a las creaturas y la *tendencia* natural del entendimiento humano a la visión divina. Es aquí donde Molina se aparta del pensamiento común de los teólogos. El tercer elemento es el más conflictivo de todos, porque al ser aceptado éste, suponemos los otros dos como consecuencias. El punto de partida es que la visión de la divina esencia del entendimiento es concreta y limitada. Es así, porque no habría posibilidad de ser superada. Tanto la superación de la parte de creatura como la visibilidad del creador coinciden en una 'unión accidental'. ¿Pero cuál es la base filosófica? Su concepción

[283] *Concordia,* disp. 2.

sobre la manera de especificar el 'objeto formal'. La 'causa eficiente' es la 'especificadora' del 'objeto formal' y se encuentra en la concordia. En la carta de Duarte[284] el punto es: de dónde reciben los actos su especificación. Resume Queralt:

> […] es preciso tener presente con precisión las tres maneras de calificar el 'objeto formal', y, es segundo lugar, distinguir cuidadosamente, cuando habla de 'especificación', si se refiere al acto o a la potencia. O, lo que es equivalente, si nos habla del origen 'eficiente' de la especificación o si, por el contrario, trata de lo que es el fundamento y de lo que formaliter especifica. El 'acto' recibe eficientemente su existencia, su ser tal y por lo mismo su diferencia específica de la potencia que lo produce. Por el contrario, la 'potencia' que lo causa, dice relación trascendente al objeto, bajo una determinada 'ratio su qua' y por lo mismo es éste, en definitiva, el que formalmente especifica[285].

El 'objeto formal' es el que especifica y proviene del acto de la potencia. Molina explica algunas dificultades que le han propuesto[286]: el 'objeto formal' (función) especifica atribuye la 'especie' al acto. Además, no sería suficiente la gracia: la actuación de la causa eficiente. Otra habla sobre la coincidencia entre lo divino y lo humano. La causa comunica eficientemente la especificación al efecto, porque el efecto tiene 'coniunctum' el captar el objeto bajo su razón formal, es decir: admite la especificación de la facultad y de su acto por el 'objeto' en su razón 'sub qua'; por otro, esta creatura imaginada puede ser un bienaventurado; cuyas actos son naturales porque ya están dados proporcionados así. Se le deja al ser divino, dotar de 'ser' al efecto; por lo tanto, las causas segundas no pueden ser agentes perfectos. Molina incluye en lo natural, lo que es sobre-natural.

La potencia intelectiva sitúa también al hombre en el orden moral.

La importancia es porque nos da conciencia de nuestro ser; como creaturas con obligaciones. El triple problema de la *importancia*, *inevidencia* y la *necesidad* de conocer la existencia del ser divino, se unifica en el problema del entendimiento[287].
La cuestión de la ignorancia. La ignorancia sobre la existencia de un ser divino, y en la capacidad de conocerlo a lo que 'estamos obligados', según el dogma católico, tienen repercusiones morales; pero debe estar precedida de razones convincentes que mínimamente la sugieran, la respalden o la persuadan. No necesariamente se pueden encontrar en la experiencia, porque el raciocinio, el 'buen uso del libre arbitrio' puede ser una reflexión que parte de aquella experiencia. Suponemos para lograrlo una cierta agudeza intelectual que no todos tienen, aunque todos estén obligados a conocer al ser divino. Las repercusiones de orden moral que tiene la ignorancia son las siguientes: hay

[284] Stegmuller, *Op. Cit.*, carta 19 y 20, desde p. 688, repetidos en la *Concordia*, disputa 38.
[285] Queralt, A. [1975]; p. 56.
[286] Véase toda la disputa 38 de la *Concordia*, donde da respuesta a una carta de Duarte. *Cfr*. Stegmüller, p. carta no. 19 y 20.
[287] *Concordia*, disp. 38.

una primera distinción: la 'ignorancia' como hecho y como calificativo. Aunado a ésta distinción, se encuentra el concepto de ser divino que asume, no como protector, sino como 'creador del universo', lo cual le da otro sentido a la adoración divina de los indios del Brasil que Molina retoma en su *Comentario a la 1-2ae*[288].

En su comentario a la primera parte, Molina quiere probar que la existencia de Dios no es evidente; para demostrarlo, propone un silogismo donde la mayor hace referencia a que nadie puede disentir cuando una proposición es evidente por sus mismos términos; y otra menor, que hace referencia a testimonios de autorizados que hablan de la inexistencia divina. Empieza con un salmo y termina con la crónica del Brasil, donde se vivía con ignorancia del ser divino antes de la evangelización de los portugueses[289].

La proposición "Dios existe" no es, por tanto, evidente; así lo muestra en anteriores proposiciones con citas bíblicas. La consecuencia de esta unidad argumentativa es que hay algunos tan "rudos e incultos" que llegan a tener "ignorancia invencible" de la existencia del ser divino. Veamos como construye este argumento donde "mete" la existencia de los indios del Brasil, como "elemento nuevo" para los europeos, aunque a veces no sea explícita.

Molina propone como primera conclusión que no ha existido ni existe nación alguna (agrega: 'probablemente') en la que no hubiese por lo menos alguna noticia de la divinidad. La existencia de ateos no podría extenderse a toda una nación, porque existe la probabilidad de que la providencia divina supla las deficiencias de sus creaturas. Éstos no deben ser disculpados de ignorar la existencia divina y que por lo mismo no le rinden el culto debido. Afirma Molina que ellos están obligados a procurar el conocimiento, con el auxilio adecuado del ser divino. Pero decir 'nación' implica señalar a los miembros de esa nación; aunado al axioma de la distribución de la gracia, Molina intenta subrayar que no es probable que exista un miembro (una creatura) que tenga 'ignorancia inculpable de la existencia de Dios'. Entonces, la existencia del divino no es evidente y por lo mismo puede haber 'ignorancia', pero se puede suplir.
La ignorancia, como *hecho*, no es el problema; porque existe: es 'ignorancia invencible' porque de hecho se da en la historia. El problema no es como existencia, sino como *culpabilidad*, como calificativo de la ignorancia. El tránsito que se hace de los 'datos' sobre los indios brasileños, a la conclusión, no es tan evidente; pero para clarificarla llega a otra situación en la que coloca a un individuo en circunstancias particulares de convivencia 'in nemore educatus' del que afirma que tiene 'ignorancia invencible' de la existencia de dios por lo menos 'durante un tiempo'. Aún en estas circunstancias particulares, debería llegar a la misma conclusión. Su silogismo llega a una conclusión 'a fortiori'.

---

[288] Ver: c. 76, a. 2; donde se expone si la ignorancia es causa de pecado; además: c. 2, a.1.
[289] "Brasilae quoque regiones incolas, antequam Lusitani in eas oras navigassent, nullam penitus Dei cognitionem habuisse, *nec rem aliquam ut Deum*, coluisse, certa multorum relatione accepimus"; Ver: *Comentario a la 1-2ae*, c. 2, a. 1.

Empieza el silogismo con una cita de Pablo de Tarso según la cual, por las cosas visibles se llega al conocimiento del ser divino. En la menor considera dos casos: el hombre 'inops ingenii' y el hombre 'acutus ingenii'. Ambas situaciones consideran que el individuo está en la selva, desde luego son totalmente hipotéticas. Aquel que no está capacitado para llegar al conocimiento del ser divino mediante raciocinio puede quedar en ignorancia invencible toda su vida. Pero si su ingenio le permite conocer la existencia de dios, le llevaría cierto tiempo, aún toda la vida, por la que le haría, proporcionalmente, inculpable. Pero aun así, no se tiene la realidad total porque lo 'invencible' se encuentra restringido al raciocinio, de tal suerte que también es 'inculpable'.

El siguiente silogismo cambia de la soledad a la compañía de otros seres que tampoco han escuchado hablar del ser divino. Dice Queralt:

> Al considerar la realidad completa, no sólo tiene presenta la providencia que no permite que falte lo necesario para salvarse a quien hace cuanto está de su parte, sino también el orden actual sobrenatural en el cual el conocimiento sobrenatural de la existencia de dios es indispensable para el acto de fe en su existencia. Este conocimiento sobrenatural no es el que se puede obtener por raciocinio y sólo está enlazado con él por la providencia que no dejará de iluminar a quien haga cuanto está de su parte. Por lo tanto otro presupuesto en su argumentación es que se debe obtener el conocimiento de Dios de la mejor manera que podamos[290].

Pero por qué mientras dura la razón invencible no se salvan. Por los "concomitantes": pero la ignorancia no incluye la culpa, sino que es 'invencible o inculpable'. Más bien los concomitantes son: el 'pecado original', otros pecados y finalmente, la falta de fe sobrenatural. Pero ésta última determina las otras dos anteriores. Ahora, tenemos una contraposición entre la 'ignorancia invencible' y la 'falta de fe'. Entonces queda claro que la 'ignorancia' permanece 'invencible' porque no se hace lo que está al alcance; es una acción supererogatoria, de corte kantiano; así que es de manera no absoluta. Lo 'invencible' puede dejar de serlo, aun indirectamente, por medio del raciocinio; de ahí que la 'libertad' se ve acompañada por el arbitrio, que es la componente racional de la libertad: arbitrio libre. Si esto es así para las naciones, también para los miembros de ellas, como los indios del Brasil[291] antes de la llegada de los portugueses. Aún en el orden natural se da obligación de conocer y rendir culto al ser divino; de tal suerte que se vuelve difícilmente excusable la práctica idolátrica. Si se llega la idea de divinidad, se está obligado a averiguar teóricamente su existencia, pero no aceptarla a-críticamente, según nos aconseja Molina.

---

[290] Queralt, A. [1975]; p. 74.

[291] De la nota 11: "Idem dic de tota aliqua natione si data fuit natio tam barbara et tam inops ingenii in qua nec fama aliqua Dei fuerit, nec ipsi suo ingenio valuerint indagare ut d brasiliis ante quam ad eos pervenerint lisutani posse qui merito dibitare, talia sunt quae de eis referuntur", *Comentarios a la 1-2ae.*, q. 76, a. 2: f. 287v. *Cfr.* Queralt, p. 76.

Aún para otro tipo de pruebas, Molina exige que sea por medios no violentos; es decir, tiene que haber razones eficaces para convencer pacíficamente de que existe. La triple vía es de 'causalidad', 'eminencia' y 'remoción'. Los conceptos de la primera son reales, pero relativos.

Pero la prueba 'a simultáneo' de la existencia divina, de corte anselmiano no es del todo claro; en cambio, si de veras la proposición 'dios existe' no es evidente, lo que busca Molina es despejar de toda duda posible; así que rechaza, no sólo el tránsito de lo posible a lo real (que iría en sentido contrario a lo él busca), sino más bien, se lamenta de que estos conceptos no tengan un elemento de contradicción en términos de colocar en las cosas existentes en la real.

La idea de 'invencible' debe entenderse como 'inevitable'; en el sentido de que si en el orden natural, la capacidad de entendimiento es limitada; pero solo lo es para las cuestiones que tienen relación con el orden moral, porque las leyes de la naturaleza pueden ser mejor conocidas. No obstante, no debemos olvidar que el ser humano, desde esta perspectiva, también se encuentra en el orden natural, si bien el orden 'sobre'-natural es aquel que define su moralidad. Esta ley natural implícita de alguna manera es origen de la obligatoriedad, aunque se le considere 'absoluta'; sin embargo, ella nos hace semejantes al ser divino y nos conduce a los fines últimos. El uso de esta facultad, nos presenta la validez de proposiciones y principios morales, sin necesidad de mediar con otras argumentaciones ajenas. Se trata de hacer evidentes por sí mismos estos principios; de tal manera, que si la ignorancia es inevitable para los casos prácticos donde operamos limitadamente, no lo sea teóricamente, para poder asentir en las proposiciones. La clave es la diferencia tajante entre la ley natural y la ley moral, si es posible dividirla de esta manera, porque la imperfección del ser humano, al aspirar a la ley natural, sería tal que no podría cumplir cabalmente aquella; pero en su persecución se daría siempre ese pequeño remanente para cumplir lo que resta. Así que lo 'absoluto' de la ley natural se relativiza en lo 'relativo' a las leyes morales en el mundo concreto de los seres humanos.

El conocimiento como facultad.

El conocimiento coloca al ser humano dentro del 'orden natural', le da conciencia de su situación y le ofrece los preceptos mínimos para regir su conducta. Esto representa el 'giro antropológico' de los jesuitas. Estar consciente lo coloca en el mundo, pero al mismo tiempo, le da sentido a este mundo donde vive. De aquí la importancia de centrarse en los aspectos más materiales de la obra humana. Si es inevitable la ignorancia, no exime de tener presentes los principios que rigen esta conducta. Por el simple hecho de estar en este mundo, el ser humano está obligado a continuar, o en todo caso a profundizar, tanto en el conocimiento de los fines, como en la persecución de los mismos. Para Molina siempre hay posibilidad de perfeccionarse intelectivamente y en virtud de esta perfección, puede naturalmente ver al ser divino; pero no es voluntad

innata; hay una 'potencia' que necesita del auxilio divina que siempre está dispuesto a ser concedido si así se lo requiere. Resumiendo: si la existencia del ser divino no es evidente, ni todos tienen la capacidad para alcanzarla, se requiere de voluntad.

3.3. La voluntad

El objeto formal de la voluntad

Es la tendencia que emana del entendimiento humano; es una potencia cuya estructura está capacidad para actuar de una determinada manera. Si la voluntad es una 'potencia' entonces tiene un 'objeto' al que se dirige y del cual recibe su especificación; en otras palabras, hablamos del 'bien' y del 'fin'. Para la voluntad coinciden y constituyen su objeto formal. El bien es a) trascendente (relación de perfección), b) moral (conformidad con la recta razón); o, c) conveniente (como su objeto). No se deduce el apetito a una cosa de que ésta le sea conveniente; al contrario: por tener ya ese apetito, el bien le es conveniente. En esto, Molina marca su diferencia con Escoto. Para Queralt,

> […] la potencia apetente tiene tal estructura, que aquel bien, al que dice relación trascendente, es para ella perfección, como lo es para el mismo ser que la posee, que por ella se perfecciona. […]. Por lo tanto, el bien, todo y cualquier bien –sea natural o sobrenatural- dice razón de conveniente respecto al ser, que lo posee y por lo mismo lo perfecciona, y respecto también a cualquier tendencia que hacia aquel bien esté dirigida[292].

La voluntad como apetito natural se inclina por todo tipo de bienes, ya sean universales o particulares; y puede mover todas las otras potencias que residen en el sujeto. El bien es el objeto 'formal' de la voluntad. Pero es el bien el que posee la propiedad respecto a la voluntad de provocar la 'conveniencia' de su acto, que representa el objeto formal de la moción, es su motivo.

La 'apetibilidad' es la razón *sub qua* del objeto de la voluntad. Pero el bien actúa sobre la voluntad solo en cuanto es captado por el entendimiento como 'bien' y 'conveniente'. Pero la razón de esa conveniencia, el bien se convierte en 'fin' del acto de la voluntad. El fin y el bien coinciden materialmente, no formalmente, pero la relación bien-fin es el objeto formal de la voluntad. Para Molina, los actos no necesariamente están en relación directa para alcanzar un fin, sino que pueden ser medios para la consecución del mismo. La manera de descubrir la naturaleza de la voluntad es descubrir la determinación de los actos humanos; ya que su tarea es doble: de especificación y de ejercicio.

[292] Queralt, A. [1975]; p. 86.

La finalidad

En la obra de Molina, el 'fin último' es una cuestión que le ocupa los primeros años de redacción continua de sus extensos libros. La *Concordia*, de hecho, es quizá uno de los últimos textos de su obra teológica porque después de ella, publica su obra jurídica. Algunos manuscritos que han sido publicados por Stegmüller no han sido del todo comentados; mucho menos aquellos que han quedado inéditos, como los manuscritos donde hace los comentarios a la 1ª parte de la 2ª de la Summa, y los de la segunda de la misma. Lo que ahora presentamos es la interpretación de Queralt a la obra de Molina.
Si hemos de aceptar que el molinismo es uno de los rasgos que quedaron impresos en la Compañía de Jesús, la cuestión de la finalidad en Molina permite considerar aspectos esenciales en la obra del autor y del instituto al que pertenecía. Es parte de toda la arquitectónica del mismo. El difícil camino para comprender la posición del ser humano en la totalidad y su aspecto natural, en términos de su relación con el ser divino; Para nuestro autor, la actuación de la naturaleza humana tiene cuatro rasgos:

a) La ley natural es difícil

b) El hombre es débil

c) El fin es inalcanzable

d) La felicidad última es imperfecta

Estos rasgos, a manera de arquitectónica, configuran las posibilidades dinámicas del ser humano en el orden natural. La naturaleza humana representa uno de los mayores problemas teóricos para el estudioso porque la cuestión se sitúa justo en la frontera entre lo material y lo no-material; entre lo humano y lo divino. Y la finalidad a la que se encuentra la naturaleza le confiere un rasgo más de dificultad; así que la estructura que le subyace a lo humano, deviene independiente de la finalidad que es eminentemente sobre-natural.

El tema era común en la escolástica, pero después de la formulación de Tomás de Aquino, quien diera las primeras pautas para el desarrollo posterior, Escoto y Cayetano logran definirse como las antípodas en el debate. Escoto introduce el predominio de la 'inmanencia' versus la 'trascendencia' de Cayetano; ambos en términos del 'fin último'. Hacia el siglo XVI, el debate llega con la etiqueta de 'finalidad'; Molina se consagró como uno de los mayores exponentes al clarificar los conceptos de 'naturaleza humana' y de 'fin'. Molina plantea así el tema:

> Por todo esto el hombre es el único que, como si constara de dos naturalezas contrarias entre sí, se desvía muy frecuentemente de su fin natural considerado según la parte superior de naturaleza que le es propia; además, ejerce esta parte superior con una dificultad máxima a causa de su cuerpo corrupto —que la

> perjudica— y también a causa de las fuerzas sensitivas que la soliviantan y arrastran hacia la parte contraria. A diferencia del hombre, las demás criaturas naturales no sólo alcanzan por lo general sus fines, sino que también se ven conducidos a ellos con prontitud y agrado[293].

Las actividades racionales del hombre y un 'fin último'

La expresión 'fin último' puede entenderse de varias maneras, sobre todo por la palabra 'fin'. El sentido objetivo del término de carácter dinámico; y, el de 'límite' al que no se le puede rebasar por las apetencias. Para Queralt, es mejor hablar de 'fin último natural', cuya posibilidad Molina admite. Además, explícitamente menciona a los niños que mueren sin bautizo porque ellos podrían conseguir este 'fin natural' al encontrase 'in puris naturalibus'. También hace mención de que el ser humano tiene dos fines, uno natural y el otro sobrenatural, lo que le da posibilidad de obrar moralmente bien respecto al 'fin natural'. Pero concebir la existencia de un este fin natural se debe a la observancia de la ley natural. De tal manera que 'in puris naturalibus' se convierte en un estado hipotético que le sirve para la reflexión teórica posterior.

> […] debemos decir que no conviene demostrar que Dios Óptimo Máximo ha creado al hombre —en posesión tan sólo de sus fuerzas naturales y ayudado por el concurso general divino, como creen los filósofos que fue creado— ordenado únicamente con vistas a un fin natural —debiéndose esto a la gran debilidad de la voluntad humana, apoyada sólo en sus propias fuerzas, para alcanzar el bien del que allí se habla—, ni que así ha sido concebido, sino que hay que demostrar que también ha sido ordenado con vistas a un fin sobrenatural y en razón de un fin sobrenatural, siendo receptor de ayudas ajustadas a ambos fines. […] La experiencia que tenemos de la libertad de arbitrio en estos casos, se produce gracias a los auxilios que Dios no niega y que de ningún modo pueden percibirse a través de la propia experiencia por la que en ese momento experimentamos la libertad de arbitrio[294].

La expresión 'fin último natural' tiene por equivalente la de 'felicidad natural'

Incluye dos conceptos: perfección y saciedad. El único fin realmente existente es el sobrenatural. Dentro del pensamiento aristotélico-tomista, la 'felicidad' ocupa el lugar de 'fin'. Aristóteles dice que la voluntad humana tiende hacia la felicidad con apetito innato; pero los actos 'elícitos', que suponen la rectitud moral, conducen al hombre a esta felicidad. El fin ejerce su atractivo intencional, que deviene el objetivo por el cual se obra. La 'felicidad' atrae por lo que contiene de 'bien' y 'perfección'. Los seres que

[293] *Concordia*, disp. 3, nota 2.
[294] *Concordia*; disp. 19, miembro 6, nota 5.

carecen de razón y libre arbitrio, están sometidos a los apetitos de un fin particular. En cambio, el hombre descubre cuál es el fin último, bastará hacer un estudio de los bienes por los cuales se siente inclinado para escoger el supremo de ellos. Identifica entonces, fin último con bien supremo. El fin de toda potencia es la acción y operación. Dice

> el fin último, no ya de una sola facultad, sino de todo el sujeto, se encontrará necesariamente en la actividad más noble de la facultad más excelente respecto al mejor objeto. Solo actuación de la facultad más excelente hará alcanzar la felicidad de todo el ser o, lo que es lo mismo, su último fin. La estructura del ser le descubre su fin último[295].

De esta manera se garantiza que la mejor forma de operar está encerrada la consecución de la felicidad; éste es un objetivo que se puede y debe alcanzar. La felicidad es el contacto último que se tienen con el ser divino. Para los teólogos en general no hay problema con esto; pero en el momento de decidir cuál es la facultad más adecuada para lograrlo, Molina se decide por el entendimiento, que es la más intelectualista; su acto precede al de la voluntad. Hay gradaciones en el conocimiento, de tal forma que pone en la cúspide al conocimiento natural contemplativo y le atribuye ser fuente de la felicidad natural. La esencia de la felicidad es, por tanto, el entendimiento contemplativo que considera al ser divino.

Pero esta felicidad reclama la participación de la voluntad. La voluntad participa de manera activa explorando las posibilidades para estudiar el fin último natural. El entendimiento alcanza su objeto en el deleite, como destino del movimiento al cual se debe. Si el amor (absoluto divino) es el principio; el gozo es el final. Entre ambos se encuentra el deseo. Pero la felicidad requiere de condiciones sin las cuales no se puede llegar a serlo, aún si se activa el dinamismo para la consecución del objeto deseado.

El deseo y el gozo se contraponen entre sí. El deseo termina cuando deviene gozo, pero no cesa la actividad porque ésta le corresponde al amor. La parte positiva del gozo es una actividad de la potencia amorosa y la felicidad, en tanto objeto deseado perfecto, despierta intencionalmente ese dinamismo. El fin de un ser no es dar existencia a la operación en abstracto, sino el de constituirse él mismo operante; es decir, el acompañante de este dinamismo adventicio al objeto.

La contraposición gozo-deseo se radicaliza cuando se trata del gozo perfecto correspondiente al fin último, porque se trataría entonces de un deseo disminuido pero existente aún. El anhelo que supone el gozo no queda excluido de la consecución hacia el gozo. Planteado así, se puede suponer un apetito natural en el ser humano que desea ver al ser divino.

---

[295] Queralt, A. [1960], "El fin último natural en Luis de Molina SI"; en *Estudios eclesiásticos*, vol. 34, p. 177-216.

Contra el 'fin natural' se levanta 'un deseo'.

Sin negar el ámbito de lo natural, Molina se plantea que el 'fin natural' se enfrenta a un 'deseo', sin necesariamente responder sólo a lo natural, que transgrede la frontera natural y aspira a la intuición de la divinidad. Este deseo, por tanto, tiene dos aspectos, para Molina: el de tendencia natural y de acto elícito.

Se niega a que un deseo natural es tanto como admitir la sobrenaturalidad. Para Molina no es posible que el 'apetito innato' deba ser compatible con la razón formal, con la estructura del entendimiento y la voluntad. Las potencias racionales del ser humano tienen el 'bien común' que las identifica. Pero el 'apetito innato' exige que la razón formal sea el ser divino. De aquí infiere Molina que el ser humano no tiende a la visión del ser divino sólo, o a partir, del apetito innato primario. Pero tampoco hay una inclinación secundaria.

Para Molina, lo 'natural' se contrapone a lo 'sobrenatural'; supone una convivencia con la potencia; pero éstas solo suponen la 'inclinación'. Una inclinación a lo 'bueno', lo 'mejor' y lo 'mío', está relacionada con la base de la ordenación natural en la voluntad. Pero esto no supone un apetito innato de la visión del ser divino.

Para el acto elícito hay una necesidad que el objeto ejerce sobre la voluntad; supone por tanto, un apetito innato. Si el objeto del acto elícito necesario no solo es la felicidad general, sino también la visión de dios, hacia ésta hay también un apetito innato. En el acto elícito está reflejado el apetito natural previo dirigido a la felicidad. La necesidad proviene de la voluntad pero para que se active es indispensable un cambio en la manera de captar el objeto. Molina prueba que no es obvia la necesidad de amar a dios; por lo mismo relaciona la facultad y al objeto; porque la voluntad es libre pero frente a cualquier objeto. Para que la felicidad sea captada, debe ser atractiva para el entendimiento. La visión no es el mayor grado de conocimiento, sino el cambio de la razón formal de conocer. Solo bajo esta transformación dicho objeto podrá necesitar la voluntad.

La fe no es un elemento que deba considerarse como solución a la cuestión de acceso, o tránsito para lo sobrenatural; sino que da certeza de que en el objeto 'felicidad', es suficiente para provocar la necesidad. De tal manera, que la visión de dios se percibe solo como razón de bien, porque a la larga se identifica la 'visión de dios' con la 'felicidad en general'; en otras palabras, se trata de la carencia de todo mal. Dice:

> Analizando el acote lícito respecto a la visión de dios tal como aparece en esta vida, llegamos a la conclusión de que, a pesar de admitir cierta necesidad, su posición es coherente con la negación de un apetito 'innato' propio que incline a tal objeto. Esa 'necesidad' se explica por la reducción del objeto, visión de dios, a un objeto meramente natural, ya que es 'natural' la razón 'de bien sin mezcla de mal alguno' bajo la cual se capta. La felicidad 'en general' causa únicamente

> ‘necesidad’ en cuanto a la especificación. Se da, pues, libertad de ejercicio, aun cuando actualmente el entendimiento humano piense en ese bien sin mezcla de mal. Juzga que, sin haberse experimentado lo que tal bien supone, la presencia de tal objeto no arranca el acto de tendencia hacia él[296].

Las posibilidades

Si al concepto de felicidad asoció el de perfección y bajo él, desglosamos la idea de fin como objetivo ahora, el contenido del fin como término empleamos el de ‘saciedad’. El orden natural parece haber cerrado la saciedad de la potencia humana. Pero ¿cómo es posible un fin último que no sacie? Se trataría entonces de una ‘felicidad incompleta’. Pero la respuesta de Molina, que si bien reconoce que este problema da alguna respuesta clara del mismo, es que la perfectibilidad de la felicidad está en términos de lo sobrenatural y debe tener la característica de ser saciable. Pero el concepto de fin no exige una saciedad perfecta. Se debe modificar.

La felicidad, por tanto, parece ‘incompleta’ o ‘imperfecta’. Molina la admite como una consecuencia. El carácter de perfectibilidad para la felicidad queda reservado para el ámbito de lo sobrenatural. El fin sobrenatural será saciativo. Para Molina, el concepto de fin no exige una ‘saciedad’ perfecta: de tal suerte que el ‘fin último’ no exige que sea saciable, ni aún si se le considera como límite.

Argumento de experiencia. Escoto argumentará que el deseo natural de lo sobrenatural; de hecho se dan fines últimos que sacian las causas a las cuales se deben. De esta manera, las potencias sensitivas de los animales no pueden ser llenadas del todo.
Argumento de autoridad: cita a Tomás. Hace una distinción básica: un apetito o tendencia natural no podría no estar saciada porque eso denotaría falta de inteligencia divina. Sin embargo podría quedar insatisfecho un determinado objeto, apetecido también, aunque pudiera ser satisfecho por otro. Es un argumento de imposibilidad:

> Ninguna forma u objeto de las facultades puede contener en sí la indefinida multitud, que puede abarcar su objeto formal, el bien o la verdad universales si se trata del entendimiento y voluntad racional. Sólo dios es esa forma, que contiene ‘eminenter’ todas las demás, y sólo él puede, por lo mismo, sustituirlas[297].

Se trata de la saciedad perfecta que excluye tanto todo apetito como toda insatisfacción. El concepto de ‘fin’ es algo más allá de todas las posibilidades humanas; idea que tiene su versión más acabada en Kant. Molina debe recurrir al concepto de ‘causalidad eficiente’, que podría abarcarlo todo, pero para lograrlo, requiere de una predisposición del ser humano. Tal disposición es una ‘potencia obedencial’ se provoca una apertura

[296] Queralt, A. [1960], “El fin último natural en Luis de Molina SI”; en *Estudios eclesiásticos*, vol. 34, p. 177-216.
[297] *ibidem.*

del ser divino, contrario al concepto aristotélico de potencia en un orden clauso. Lo importante es señalar que este concepto, con claros tintes sobrenaturales, se contrapone a la potencia natural, con claros tintes naturales. Se trata de una capacidad que disiente de la unidad natural, sin la cual no es posible la diversificación conceptual misma. Si se define, además, como indefinida, no podría agotar sus posibilidades. Pero en el discurso teológico, el ser divino sería el único que puede quitar o poner esta capacidad, si bien no puede limitarla.

La causa sobrenatural como causa 'eminente'. Establece con esta distinción que no es una relación 'unívoca' sino 'análoga'. Es una relación jerárquica que una vez que establece los fines superiores, luego establece los inferiores, de tal manera que, que con ellos garantica los medios para obtenerlos. Aquí se une el concepto de 'con-causalidad'. Pero el concepto clave es la 'analogía' entre el orden natural y sobrenatural; porque reconoce la existencia de los dos órdenes, y el ordenamiento en una línea ascendente de menor y mayor perfección, cuyo punto de origen es la perfección entitiva natural de la potencia racional (el aspecto natural del ser humano). Pero la relación establece también una reciprocidad en la dirección; es decir, esta relación permite que uno esté en el otro.
La insaciabilidad natural provoca la apertura que tienen como consecuencia la pérdida del fin último natural, realizado por pecado; pero su consecución presupone evitarlo en términos de las virtudes.

El acto natural satisface y sacia la tendencia de la que procede, pero debe haber otros igualmente imperfectos para la consecución de los actos mismos encaminados a la felicidad.

La libertad

Para dar sentido de la cuestión, partimos de su definición que da unidad y consistencia, da elementos que la integran y de su concepto de omisión que refuerza y precisa el punto central de sus enseñanzas.

La condición mínima que Molina requiere para la definición de la libertad es 'el poder de poner o no poner' el acto. Hay un doble aspecto que reviste esta definición; a saber, se trata de la 'indiferencia' y el de la 'autodeterminación'. Hay además, una doble aspecto que establece entre la 'potencia formalmente libre' y el 'acto'.

El hombre es imagen de la divinidad por ser libre; y si es el creador quien lo determina es con el fin de que su creatura regrese a su fuente; es una marcha de retorno, lo que le atribuye más elementos perfectos de su ser. Además de dotarlo como capaz de sus propios méritos y deméritos, lo hizo capaz de contingencia[298]. Es una respuesta a Escoto.

[298] *Concordia*, disp. 53, m. 8.

Una creatura puede vivir en necesidad, violencia o coacción; lo que la hace no libre. Lo 'libre' está contrapuesto en lo 'necesario'. La libertad por tanto,…

> la libertad puede considerarse como opuesta a la necesidad. Así se dice que agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria. En virtud de esta libertad, la facultad por la que este agente puede obrar así, recibe la denominación de «libre». Pero como no obra así, salvo que le precedan el arbitrio y el juicio de la razón, de aquí se sigue que, en la medida en que requiere previamente este juicio, reciba el nombre de «libre arbitrio». Por este motivo, si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedida por el juicio de la razón. En este sentido, el agente libre se distingue del agente natural, en cuya potestad no está actuar y no actuar, sino que, puestos todos los requisitos para actuar, actuará necesariamente y de tal modo que, si hace una cosa, no podrá hacer la contraria[299].

El sujeto de los actos libres; es decir, un adulto que actúa en tanto adulto, porque por medio de la voluntad puede poner los medios para las acciones libres. Las causas libres están dividas entre el 'sujeto adulto' y las 'concausas'; con el entendido de que el adulto, el sujeto, interviene en la producción del acto. Para Molina, debe ser así; porque es un hecho que no admite confusión.

> Comenzaremos ofreciendo razones basadas en la luz natural. Ciertamente, si no hubiese otro argumento que la propia experiencia en virtud de la cual cualquiera percibe en sí mismo que en su potestad está sentarse o estar de pie, andar hacia un lado antes que hacia otro, caer en pecado cuando se le presenta la ocasión o no hacerlo o incluso despreciarlo, dar limosa al pobre que lo pide o no hacerlo, dolerse de los pecados cuando se ablanda y recibe la ayuda divina o dejar de dolerse y dirigir su pensamiento hacia otra cosa, por todo ello, sólo sería propio de una mente enloquecida eliminar en los hombres la libertad de arbitrio de la que hablamos. Otorgar crédito a alguien que, oponiéndose a la propia experiencia, pretende impugnar la libertad de arbitrio, no es una idiotez menor que la de aquel que, persuadido por otro, se convence de que un papel que tiene ante sus ojos no es blanco; en efecto, lo primero no nos resulta menos evidente que lo segundo y por propia experiencia tenemos conocimiento de ello y lo damos por seguro[300].

La existencia de la libertad no es algo que se deba demostrar; es un dato de la experiencia; considerada así, se puede relacionar sin mayor problema a la presciencia, providencia, predestinación y reprobación.

Los párrafos anteriores determinan la condición para la libertad; porque tan pronto el sujeto reconozca que hay tal "poder poner, o no", reconoce que tiene libertad. La libertad requiere estar radicada en una potencia, o 'poder'; en la medida en que el ser

[299] *Concordia*, disp. 2, art. 3.
[300] *Concordia*, disp. 23, m. 1, n. 1

divino conduce a su creatura racional a la consecución de los fines últimos mediante su voluntad libre.

Pero las causas naturales y libres tienen distintos aspectos: las primeras tienen ya determinadas el único efecto; mientras que las segundas no están determinadas. Las primeras tendrá una determinación con su misma forma natural; las libres sólo están determinadas a querer o no querer; esto es, al disenso. Molina puede establecer con esto el grado de indeterminación tan grande que hay en este 'poder' del libre arbitrio. La libertad humana, tiene libertad de especificación frente a todo bien; por ello, radica en el entendimiento, pero sin voluntad no sería posible.

Las características de este 'poder' constituido en acto primero; las causas segundas las concibe como 'motores inmóviles', siguiendo a Aristóteles. Es decir, son agentes y pacientes simultáneamente. En tanto agente, el 'poder poner' el acto, considera a la voluntad instrumento de sujeto. La 'acción' está 'subiective' en el paciente. El 'acto segundo' sólo es forma añadida de la anterior. El entendimiento y la voluntad son formas vitales que suponen la pasividad en el sujeto agente que realiza la acción; pero la acción lo va perfeccionando. Molina lo indica así cuando habla de la acción de dios, como causa segunda. El sujeto que posee ese 'poder' de poner actos libres, queda capacitado para actuar cuando su voluntad utilizada como instrumento ha recibido todas las especificaciones necesarias para quedar constituido en acto primero.

La idea de indiferencia se encuentra en dos aspectos: el positivo: autodeterminación; y el segundo: omisión. La acción la define como lo 'indiferente'. En la línea aristotélico-tomista, se encuentra esta idea de indiferencia relacionada a la libertad; pero en Molina no sólo es una relación, sino uno define al otro. Ockam dice que es imposible que el poder sea indiferente en el mismo instante en que pone el acto. Pero en realidad traslada el 'poder indiferente' a un momento anterior para ser consistente con su teoría; Molina refutará diciendo que es 'indiferente' cuando 'quiere' de tal manera que, quiere o no quiere el acto, pero con prioridad de naturaleza, cuya fundamento es la realidad

> Esta prioridad de naturaleza posee un fundamento verdadero y real. Por tanto, como la voluntad es, por su propia naturaleza, causa libre […], en consecuencia, en cualquier instante en que tengamos voluntad […], en su facultad estará o no hacer nada en absoluto o realizar una volición o una nolición, según prefiera. Por esta razón, sea cual sea el instante al que llegue, antes de que […] se determine a hacer algo de lo que hemos dicho, no tendrá la facultad de querer y no querer en el mismo instante uno y el mismo objeto simultáneamente o incluso sucesivamente como si en el mismo instante, una vez determinada hacia una de las partes de la contradicción, pudiera inclinarse hacia la otra […], sino que, de manera indiferente, tendrá la facultad de querer o rechazar o suspender todo acto en ese mismo instante. Pero una vez que, por naturaleza, se haya determinado libremente a hacer

> una de estas tres cosas, en este mismo instante ya no podrá determinarse a hacer otra.[301]

Ockam piensa más cercano al determinismo que esta naturaleza responde a la causalidad de manera que una fuerza provoca un movimiento; mientras que Molina piensa que una vez puesto el movimiento la consecuencia es libre y por lo mismo indiferente respecto a este primer movimiento.

Con Aristóteles, dice que ninguna parte de una proposición contradictoria de futuro es determinadamente verdadera a fin de no tener que admitir que todo sucedía necesariamente. Esto es una manera de exigirse la 'indeterminación'. Por tanto, la 'indiferencia' puede calificar una proposición con exclusión de la contradictoria, o un efecto con exclusión del otro, con tal que el dicho efecto o la proposición provenga de un origen, que no esté determinado por su misma naturaleza.

La libertad es una propiedad de la naturaleza, que no contradice la causalidad en la naturaleza misma, por el hecho de ser indiferente. La libertad se explica con esta 'indiferencia' pero no es suficiente. La contingencia es parte de su naturaleza pero también es la razón de su indeterminación. Molina habla de la necesidad en el sentido de morir o ser animal en el caso del ser humano. Esta especie de 'efecto necesario' está constituida por el 'poder ser o no' respecto a la causa segunda. Para no reducirse al determinismo de la física, supone que el entendimiento creado que pudiese conocer todas las causas que recurren a la producción de un efecto. Aun así, este entendimiento no podría conocer con certeza la existencia futura de un acto libre, pero sí podría conocer todo efecto necesario que tal conjunto de causas pudiera generar. Se trata de una conexión indiferente que diversifica el acto libre de todos los otros actos libres. El 'poder indiferente' se refiere a la causa. La condición para que sea 'indiferente' es que debe poder 'actuarse' o 'determinarse'.

En cierto sentido, determinarse se refiere a un poder actuar, o influir en la producción, del acto de tal manera que provenga del mismo sujeto como de un origen inmediato; en este sentido, la determinación es 'autodeterminación'. La libertad, por tanto, queda definida con la relación: 'indiferencia-autodeterminación'. Pero antes de seguir con el tema, veamos la interpretación que hace Molina de Escoto. De alguna manera, se trata de un diálogo entre el nominalismo y el tomismo crítico de Molina.

Escoto y la contingencia

Escoto dice que si el ser divino actuase por naturaleza, no habría contingencia, porque todo acontecería necesariamente. En otras palabras, el mundo estaría reducido a las leyes de la naturaleza, sin ninguna decisión tomada ni por el ser divino, ni por el ser

[301] *Concordia*, disp. 24, nota 8

humano; aún menos, inclinarse a pensar que el ser humano tendría un mínimo de discernimiento para cambiar el rumbo de las cosas. Esta idea surge desde la antigüedad pero llega hasta la revolución científica del siglo XVII en la Europa occidental donde se introduce la idea de un ser divino matemático que echa a andar la maquinaria del universo. Aunque sólo sea el inicio, en realidad se sostiene que si existe el movimiento es porque "alguien" lo puso en marcha; pero el ser humano, lo piensa y lo transforma, de acuerdo al mito vigente del progreso.

Por otra parte, la contingencia estaría anulada de antemano porque si todo es necesario, nada es contingente; toda vez que son conceptos antagónicos y la totalidad de uno significaría la nulidad del otro. Sin embargo, como sostiene Molina según su lectura de la fe católica, el ser divino es omnipotente y esto quiere decir que obraría sin contradicción. Pero si se sostiene esto y además se sostiene que sus obras son necesarias, se caería fácilmente en una contradicción. Es decir, si el divino influyera en todas las cosas, dada su capacidad de no contradicción, resolvería que todo fuera análogamente igual que él, necesario, desapareciendo la contingencia de las cosas. Necesidad o contingencia, pero no las dos. Este parece ser el dilema que plantea Escoto y que los nominalistas siguen. Su argumento es aproximadamente como sigue. Primer argumento:

a) si la causa motora recibe su movimiento de manera necesaria, también moverá por necesidad.

b) pero la causa segunda (incluida la voluntad humana) mueve y obra en términos de la causa primera, de tal suerte que sólo depende de la primera causa.

c) si desde la causa primera todo actúa por necesidad, todo efecto producirá actos necesarios.

d) Por tanto, si desde la causa primera no hay libertad, sólo necesidad, entonces no se producirá ningún efecto contingente, sino que todo se producirá por necesidad.

A este primer argumento, Molina le dedica más críticas que a otros dos que veremos después. Su crítica empieza por la búsqueda de los argumentos que sostiene esta idea de Escoto, de tal manera que llega a criticarlo porque no se "salva" la idea del arbitrio humano que sostiene Molina. Sólo entonces procede a subrayar las debilidades de los argumentos de Escoto y propone establecer sus contradicciones. Veamos la cuestión por partes.

Molina le reprocha a Escoto que en su argumento, pareciera una sucesión mecánica de efectos mediatos que "borran" las causas segundas porque el divino actúa suficientemente para que los efectos se produzcan sin causas segundas, de tal manera que si el divino influye libremente en las causas segundas desaparece la contingencia de

las cosas. Pareciera que la libertad del divino no produce libertad, fomentándola o permitiéndola, sino todo lo contrario: sólo produce necesidad, paralizando toda actividad humana como libre, sólo le deja la necesidad.

La premisa menor (incisos b y c) debe negarse, toda vez que no depende de la premisa mayor (inciso a); es decir, da lo mismo si se niega o se refuta porque la mayor parece indiferente al resto del argumento. Esto se debe, en efecto, a que no es un movimiento que "pase de uno a otro" mecánicamente, sino que se trata, como ya lo afirmó Molina en otras pasajes de su obra, es una intervención que acompaña a la otra; el efecto divino no incide sobre la causa, sino que va junto a la causa segunda. Por tanto, la causa segunda produce su efecto con la influencia simultánea del ser divino; sin embargo, Molina le concede a Escoto que efectivamente a través del concurso general del ser divino, la causa primera mueve a la causa segunda; pero la diferencia radica en que la causa primera coopera con la segundo sólo en el efecto; esto es, la causa primera coopera en el efecto sin mediar la causa segunda. En otras palabras, la causa segunda es independiente de la primera, en la medida en que ésta no actúa sobre aquella, sino sobre el efecto.

Esta manera mecánica de ver las causas y los efectos se pueden dilucidar con los ejemplos que el mismo Escoto ofrece a sus lectores. Intenta de subrayar una diferencia entre "instrumento" y la "causa segunda". El instrumento es algo pasivo, es un objeto que no se mueve a menos que alguien (un sujeto activo, un agente, para hablar en términos más contemporáneos) lo mueva; en virtud de este y sólo de este agente, el instrumento se mueve. El problema de las "causas" es un poco más difícil, pero trataremos de reconstruirlo lo mejor posible. La causa primera produce efectos, que a su vez son causas de otros movimientos. La causa primera, por tanto, produce un efecto que es la causa segunda, pero esta causa segunda es un "efecto segundo", por llamarle de alguna manera. La confusión, creemos está en que ninguno de los autores hace la distinción entre los efectos, sino que se quedan con las distinciones de las causas.

En efecto, este "efecto segundo" es el punto de encuentro del que hablan. Es decir, sólo es posible este segundo efecto cuando se conjuntan, la causa de este efecto y la causa primera que fue la condición de posibilidad de que se produjera la segunda causa.
Esto parece confirmarse, con otra terminología, en la cita que Molina reescribe de Escoto según la cual, la causa segunda está en un orden inferior, aunque simultáneo a la causa primera. Pero, aclara, el hecho de la simultaneidad y la causalidad entre las causas (no estamos armando un galimatías) no quiere decir que se esté creando algo porque sea inherente a la causa segunda, sino porque al conjunto de ambas causas, se produce un "efecto común". Creemos, al igual que Molina, que este argumento de Escoto está aparentemente divorciado de lo que Molina explica del libre arbitrio; sin embargo, una lectura más pormenorizada de la situación nos hace ver que las similitudes son extraordinarias a pesar de usar lenguajes hasta cierto punto diferentes.

Continúa después con un comentario sobre las citas de la demostración anterior: el primero es que hay una inmediatez en el sentido de no-mediación, entre la causa primera y la causa segunda; esto es, una se identifica con la otra en la medida en que la segunda recibe de la primera, toda su eficacia con la que puede provocar efectos. En segundo lugar, es de advertir que la causa segunda debe sus virtudes de provocar efectos a la influencia simultánea de la causa primera, y no a cualquier cosa inherente que contenga la segunda.

Para Molina, debemos negar los argumentos de Escoto, a pesar de los puntos coincidentes con él, porque puede servir también desaparecer la contingencia, haciéndonos "instrumentos" de algún artesano. La razón está ya dicha pero Molina es insistente: tanto el ser divino como el ser humano, tiene la posibilidad de obrar o no hacia esa disposición natural que es la finalidad de todas las cosas; sin embargo, existe la posibilidad de no obrar de acuerdo a esa finalidad, de manera análoga al ser divino: escogiendo libremente lo que se va a obrar. De hecho, el ser humano es el que escoge si quiere ser un "agraciado" mediante la gracia divina, o no. Pero Molina da un paso más allá:

> aunque la causa motora, en cuanto movida por otra, se moviera por necesidad, sin embargo, no movería por necesidad, porque el movimiento que recibe no es causa total, ni suficiente, del movimiento que debe seguirse de ella, sino que todavía, para que se produzca este movimiento, es necesaria como causa parcial la cooperación libre y el influjo de la causa movida, como hemos visto hasta ahora. Por esta razón, aunque sea imposible que Dios confiera por necesidad de naturaleza los mismos auxilios de gracia que de hecho confiere libremente, no obstante, nuestra voluntad posee libertad para cooperar o no con estos auxilios y, por ello, las obras con que se dispone para alcanzar la gracia son contingentes[302].

Molina le da la vuelta al argumento de Escoto de manera muy particular, porque antes de negar el enunciado, da cuenta de la inconsistencia de lo que significa ser movido originalmente por la necesidad de la naturaleza y, por otra parte, lo que significa provocar ese mismo efecto necesario (por naturaleza) pero que no responde a lo mismo que lo produjo porque hace falta la "cooperación libre"; pero a nuestro autor le queda bien claro que independientemente del ser divino, la voluntad del ser humano posee la libertad para cooperar o rechazar esta influencia del ser divino. Tal parece, siguiendo sus palabras, que el origen de la contingencia es la voluntad humana; de hecho, podríamos advertir que la contingencia es el efecto de la voluntad humana, en la que vive como un entramado infinito de generaciones que le precedieron y generaciones que vendrán en el futuro.

Este primer argumento es importante en la medida en que la ley de causalidad natural no se cumple en las acciones humanas, porque recibe necesidad y ofrece contingencia. Es decir, si Escoto argumenta que si las obras divinas son necesarias, en tanto causa en

[302] *Concordia*, disp. 35.

la que se encuentra el ser humano, entonces todo lo demás, en tanto creado por esa necesidad natural, será también necesario. Muy por el contrario, Molina establece que de aquella necesidad natural de donde venimos como seres humanos, sólo se produce contingencia. Parece que esto es lo que causa problemas a otros teólogos de la época, porque no se puede producir contingencia de la necesidad; es decir, su argumento es lineal: sólo se produciría necesidad desde la necesidad; y, contingencia desde la contingencia. No podrían cruzarse; sólo irían paralelamente sin tocarse nunca. El argumento de Molina es justo el de cambio de nivel: empieza como necesidad natural y termina como contingencia humana. El segundo argumento establece lo siguiente:

a) La causa primera se relaciona con el efecto antecediendo por naturaleza a la causa segunda.

b) Si esto es así, no puede haber un efecto que sea contingente y necesario simultáneamente, proviniendo de la misma u otra causa.

Molina establece que la causa primera es la más universal de entre las eficientes, pero sus efectos pueden ser de una diversidad tal que sólo dependería de manera muy parcial; es decir, un efecto particular viene de una causa particular, pero no hay efecto particular que venga de una causa universal; o al menos, lo que quiere decir Molina es que el orden de procedencia no sólo depende de esta causa. Por otra parte, aunque sigue el hilo conductor, Molina niega una prioridad temporal o natural del efecto porque ambas se dan simultáneamente, como "causa total en términos absolutos", debido a que ninguna de ellas, en tanto parciales, podría producir el efecto sin la otra. Sólo es posible el efecto con las dos causas, aunque una actúe sobre el efecto de la otra. Pareciera un disparate en términos actuales sin embargo, es necesario recordar el argumento nuclear de fondo: la teología aquí juega el papel de ser un argumento justificatorio de cómo funciona el mundo y cómo interviene la divinidad en él; y, para Molina, aún es más importante, cuál es el papel que el ser humano dentro de esta misma dinámica de causalidades. El tercer argumento de Escoto establece lo siguiente:

a) Todo efecto producido por intervención de causas segundas, también puede producirse por intervención de Dios.

b) toda la contingencia del efecto se debe a Dios.

c) aún si intervinieren causas segundas, su contingencia se debería a Dios.

d) Dios sería la causa de la contingencia, no sólo su relación.

e) Por tanto, si Dios obra por necesidad de naturaleza, la contingencia de las cosas desaparece completamente.

De entrada, Molina niega que se pueda producir algo sólo con la libre intervención divina, sin la intervención de la otra causa (la humana). Además, así como está estructurado, no sólo produce el efecto sino que si fuera contingente, también lo sería totalmente debido a lo contingente de la intervención divina. En otras palabras, está centrando todo efecto en la divinidad, excluyendo toda intervención humana del efecto; emulando argumentativamente como en los silogismos dice:

> En efecto, ya que Dios (influyendo únicamente a través de su concurso general) y la causa segunda constituyen una sola causa total del efecto de la causa segunda y ninguna de ellas se basta sin la otra para producir este efecto, en consecuencia, del mismo modo que en los razonamientos silogísticos (puesto que la conclusión se infiere de ambas premisas y no sólo de una) bastaron que una de las premisas sea necesaria para que la conclusión tampoco pueda ser necesaria, así también, cuando dos causas concurren en la producción de un mismo efecto y de estas dos causas ninguna de ellas se basta sin la otra, es suficiente con que una de ellas no actúe por necesidad de naturaleza (tanto si es causa primera, como segunda) para que el efecto producido no sea necesario, sino contingente, en razón de la causa parcial que no actúa por necesidad[303].

La cita aún se siente muy abstracta; sin embargo, es de lo más concreta, sobre todo porque ya nos dice algo muy significativo de sus ideas, de meter a la discusión al ser humano dentro del acontecer del mundo, pero diríamos ya en retrospectiva (pensando en la revolución newtoniana dos siglos después) dentro del acontecer del universo. Parece, no obstante, el cumplimiento formal del silogismo pero el contenido del mismo, es más elocuente: ¿qué sentido tendría pensar una teología que no permita pensarse? ¿Qué sentido tendría la única y absoluta acción divina, que además fuera totalmente "necesaria por naturaleza", en el acontecer humano? Molina rompe el cerco de lo teológico para "meterse", y con él a la especie humana, a la historia. Esta es la gran lección de esta parte: El ser divino tiene que convivir con la contingencia del ser humano para sea posible un efecto, es decir, para que sea posible todo el drama humano. Y aún más: el que argumente a favor de la necesidad natural, tendrá que someterse al escrutinio de la deliberación para que pueda contrastarse con la realidad; y la realidad somete los argumentos a las más extrañas argumentaciones justificatorias de lugar que el ser humano ocupa dentro del universo y su relación con la totalidad. Dice Molina:

> […] por esta razón, todas las obras (tanto del libre arbitrio, como de otras causas) deben atribuirse a Dios como artífice de las mismas, siendo las propias causas tan sólo como instrumentos adaptados por Dios para esta tarea, como afirman con insistencia los herejes. De ahí que consideremos que este parecer de Escoto que acabamos de ofrecer, es más que peligroso, sobre todo porque es dogma de fe que, en virtud de su libertad, nuestro libre arbitrio (incluso movido e incitado por Dios a través del auxilio particular de la gracia previniente) puede no seguir, sino rechazar la moción y la guía de Dios[304].

[303] *ibidem.*
[304] *ibidem.*

Si bien la relación humanidad-divinidad no es una lucha, ni una pugna mínima entre creador y creatura, sí es una convivencia armoniosa, una conciliación, una "concordia" entre la gracia divina y el libre arbitrio humano. Ambos, juntos en el espacio y simultáneos en el tiempo, deciden el destino del drama histórico.

La autodeterminación

Para determinar, se necesita ser causa eficiente. Escoto parece dejar ese privilegio al ser divino exclusivamente; y a él se deberá oponer la voluntad, en tanto contingente en el acto; de tal suerte que en esta concausalidad se halla el efecto indeterminado. El punto de partida será la diferencia entre las causas naturales y la voluntad racional. Las primeras conservan la forma de la creación, mientras que las segundas se determinan a sus propios actos. Así que la libertad tiene esas dos características: ser causa eficiente y determinarse. La determinación tiene como contenido material, la realidad misma que produce y como constitutivo formal la relación con la voluntad. Esto es el 'influjo'. Dice Queralt:

> La determinación de la voluntad, pues, será 'influjo', aquello que se puede y debe atribuirse a ella; ya que mediante él aporta al efecto una peculiar denominación. Pero, al establecer esta equivalencia entre inflijo y determinación en sentido específico, no se ha resuelto todavía la dificultad de por qué no es Dios quien determina; solamente se cambia en cierto modo de terminología. Es con todo preciso constatar esta equivalencia, pues precisamente con el concepto de 'influjo' resuelve la dificultad[305].

Pero "es uno e idéntico el influjo con que la voluntad se determina y produce el efecto […] Se llama precisamente determinación porque está en el poder de la voluntad ponerlo o no ponerlo o poner in influjo contrario[306]." Si se atribuye a la voluntad libre el determinar el efecto, con igual razón se puede atribuir al ser divino. Si el ser divino interviniera en la voluntad, habría una co-determinación; pero esto no es lo busca Molina en sus argumentos, porque la determinación podría venir de una causa particular, sin otro tipo de intervenciones. La definición de libertad establece que la voluntad es indiferente y libre.

Se trata de que el 'poder indiferente' solo determine al acto; es decir, que se auto-determine. La voluntad interviene en la producción del acto libre como causa parcial eficiente que no tiene vínculo alguno con el efecto antes de su producción; mientras que la actuación de la voluntad proviene, al menos en parte, del mismo sujeto en que está radicada y del que es su instrumento.

[305] Queralt, A. [1975]; p. 141.
[306] *Ibidem.*

La determinación consiste en ser indivisible respecto al 'ejercicio' del acto que emana de una determinada voluntad; si un acto es libre quiere decir que se auto-determina. Para que el hombre sea libre debe recibir determinativamente del ser divino la posibilidad de autodeterminación.

3.4. El buen uso del libre albedrío

La obra de Agustín de Hipona se basa en la Sagrada Escritura y en la lógica platónica de la religión. A esta combinación de pensamientos se le debe la fuerza argumentativa en contra de Pelagio; si bien las ideas ya eran anteriores. Es decir, al ser contemporáneos, el dogma sistemático antipelagiano aparece a partir de Agustín y no tendrá comparación hasta prácticamente en el siglo XVI al calor de la controversia sobre la gracia, donde Molina fue el personaje central. A partir de Agustín, el cristianismo occidental se transforma en una religión centrada en el ser divino y cuya categoría básica es la gracia.

Al igual que muchos otros, Pelagio era un asceta de gran moralidad, y por lo mismo un predicador reconocido, posición que le ayudó a construir una crítica al cristianismo de su época; y una vez que había encontrado eco en Roma, se destacó como crítico del laxismo y fue conocido como un buen escritor teológico que trató de formar un vínculo entre la tradición y las circunstancias nuevas de su momento histórico. Pelagio criticó el fatalismo dualista de los arrianos y de los maniqueos. En su polémica contra éstos, retomó los escritos del africano para subrayar la importancia de la libertad del ser humano respecto a sus actos. Quizá estamos de frente por primera vez con un intento de vincular la gracia divina y la libertad humana, sin reducir la importancia de la actuación del ser divino en los actos humanos. Su importancia reside en el hecho de ofrecer una larga argumentación con la rigidez de un discurso científico localizado en su época, pero no por ello menos sistemático que como lo vemos ahora. Recuperada la voluntad humana mediante la gracia divina, era posible la libertad y la independencia del ser humano. Para Agustín, en cambio, la salvación era obra de la gracia divina, mientras que para Pelagio era obra del ser humano libre. Este era el centro de la controversia de dos perspectivas claramente divergentes pero no por ello inconmensurables, al menos hasta la *Concordia* de Molina.

Parecía que a Pelagio le resultó incómodo que toda una sociedad, en su caso la romana que había vuelto popular la lectura de *Las Confesiones*, se concibiera pasiva frente a la 'voluntad divina', al pensarse incapaz de actuar. Pelagio se volvió decididamente contra el quietismo, al demostrar que los humanos debían y podían cambiar el rumbo de sus actos si concentraban sus fuerzas en ello. Por otra parte, criticó la interpretación según la cual, todo descendiente de Adán nace con el pecado hereditario u original (Rom, 5:12). La transmisión carnal intergeneracional de la culpa sería maniquea y quedaría en contradicción con una cierta justicia divina.

Hacia los años 410-411, Pelagio huyó de los visigodos y se refugió en África, donde profesaba Agustín pero tratándolo de evitar cualquier diálogo con él. Un discípulo suyo, Celestio, promulgó en Cartago que el bautismo de los niños no era para el perdón de los pecados; resultó suficiente su propuesta para que se le acusara como hereje. Para Agustín, en el África antidonatista, eso significaba que la inutilidad de la redención obrada por Cristo, al declarar la 'inocencia' de los recién nacidos; es decir, al 'quitar' todo culpabilidad de los pecados heredados; pero además, es tanto como negar la gracia dada para su justificación y mediante la cual se es cristiano. De este alegato se declaró inocente a Pelagio; pero Agustín tomó cartas en el asunto y provocó que el pontífice Inocencio I para que lo condenara. Sólo hasta el año 418, se le volvió a condenar formalmente; se instauró entonces a Pelagio como enemigo de la gracia. Sin embargo, continuó el pelagianismo entre la defensa de la creencia del ser divino pero con innecesario apoyo divino para la defensa de la naturaleza humana como soporte moral de los actos. Si el problema del 'recién nacido' libre de pecado representó una cuestión difícil para los intelectuales de la época, el problema de la *concupiscentia* presentaba otros dilemas sin solución aparente. El núcleo de la controversia es aproximadamente como sigue:

1) La naturaleza del ser humano es invariablemente buena.

2) La procreación y conservación del género humano es impensable sin el instinto sexual.

3) El instinto sexual de los seres humanos es parte de la naturaleza humana.

4) Por lo tanto, el instinto sexual no puede ser malo.

5) Además, debe ser necesario para la continuidad de la vida humana.

6) Pero, debe ser domesticado y dominado de manera razonable.

Ya con estas aseveraciones es posible ver más claramente que si se niega, se es un hereje maniqueo; pero si se afirma, se es cristiano a la usanza pelagiana. En efecto, las contradicciones son visibles: no es posible castigar a un pecador si ya perdió la libertad para obrar el bien; no es moralmente bueno que un ser creador castiga a los descendientes de un pecador, etc. Pelagio era un asceta, un monje que vivía hasta cierto punto aislado del contacto femenino y por su conducta fue criticado en aquella época; en cambio, Agustín quería renunciar a la libertad humana, porque de cierta manera, se trata de una 'libertad encadenada', que vuelve de difícil tratamiento conceptual porque el cuerpo humano, como naturaleza, quedó encadenado al pecado heredado de Adán sin posibilidad de liberarse. Esto conduce irremediablemente a una reconceptualización de la gracia divina que no niegue la libertad, pero simultáneamente, es necesario repensar el libre arbitrio para que no debilite el efecto de la gracia divina sobre el ser humano.

La doctrina agustiniana del pecado hereditario tiene serias dificultades al no poder explicar la transmisión del pecado a los que todavía no han nacido, además de la imposibilidad de ver la correspondencia análoga con las almas, no sólo con los cuerpos, porque el pecado reside en el espíritu. Agustín no se atreve a quitar la participación divina, absolutamente necesaria en sus argumentos, para dejar todo actuar a la libertad humana, porque el 'concurso' divino sería la totalidad del apoyo necesario para lograr la salvación; es decir, la gracia divina no puede ser motivada por la voluntad humana, sino al revés: la voluntad humana obtiene la libertad mediante la gracia. En este sentido, es una libertad dada: no se nace con ella, sino que se adquiere mediante la voluntad divina. Agustín comienza a redefinir la libertad ya no en términos de la capacidad humana para elegir desde su albedrío, sino que es un estado determinado por la bondad divina; es decir el ser divino sería libertad absoluta. En otras palabras, el ser humano está sometido a la libertad divina (Libero arbitrio, II, 14,3; Enchiridion 31). En este proceso de redefinición, Agustín fue delineando la causalidad entre la gracia y la libertad, de tal manera que, entre estos dos conceptos no existía una separación como antes sino que eran concebidos por el africano como una unidad en la que la gracia divina determina de manera unidireccional a la libertad humana. La primera pone en marcha a la segunda; pero ésta incluye el hecho de que la voluntad, en tanto bondadosa, puede hacer 'méritos'. Sin embargo, estos méritos son debidos a la gracia, 'devueltos' a su causa, en el sentido de 'salir' del ser divino para 'volver' a éste, atravesando al ser humano con esa gracia que le es útil.

Para los pelagianos la gracia divina se gana; es decir, es necesario que el ser humano haga méritos para ser merecedor de esta gracia. De manera causal: el mérito provoca (hace merecedor) el ofrecimiento de la gracia; la gracia divina es la respuesta al mérito humano. En cambio, Agustín argumenta en contra diciendo que la gracia divina es un don gratuito, que además es el inicio de la fe. Parece obligado que el tema de la gracia así definido, conduzca al tema de la predestinación. No es ajeno una al otro; en realidad, desde la perspectiva determinista de la gracia como causa y libertad como consecuencia, parece natural que la predestinación aparezca como un tema conclusivo de la controversia. Para Agustín, la predestinación está en términos de la omnisciencia y la preparación de los beneficios de aquellos quienes se salvan mediante la gracia divina. La distinción entre la presciencia y predestinación es clave: los pecados son sólo objeto de la presciencia divina; es decir, están previstos por el ser divino pero no están determinados por éste. El concilio de Quiercy había concluido que la condena la alcanza el ser humano debido a sus pecados, pero la salvación humana es obra divina.

Se trata de una relación no-recíproca del vínculo entre lo divino y lo humano; pero no podría ser simétrico porque no son de la misma naturaleza. Quien peca y tiene posibilidad de salvarse es el ser humano. Pero no se salva solo, aisladamente, ni es salvado; sino que, se salva con el ser divino. Esto es así porque su vida no transcurre pasiva para ser salvado sin mayores esfuerzos, sino que se salva haciendo lo que está de su parte para alcanzar la gracia divina y conjuntamente salvarse. Dice Balderas:

> La salvación es una obra *teándrica*, es decir, una obra conjunta de Dios y del hombre. Aunque la gracia tiene el primado en la obra de la salvación, ésta para realizarse requiere de la cooperación de la acción humana. Dios con su gracia no reduce al hombre a la pasividad. Al contrario, integra la acción humana a su acción para lograr su propósito: la salvación del hombre[307].

La cuestión de lo "sobrenatural"

Con el fin de entender el lenguaje teológico del texto de Molina, recurrimos a Ladaria[308] para dejar bien asentados los conceptos de "natural" y "sobrenatural". Si bien se pueden vislumbrar de antemano, no son triviales; requieren de cierta precisión en términos teológicos que es necesario conocer.

El carácter divino de la gracia puede considerarse también como el ámbito de lo "sobrenatural"; pero es un ámbito que parte de la consideración de la naturaleza humana. Se trata de la constitución humana como dos ámbitos de difícil articulación, porque presupone la relación de lo humano con la creación divina siguiendo un patrón de "imagen y semejanza"; por otro lado, porque también presupone la teología del pecado, la gracia y la justificación. Es una triple relación: el ser humano, el cristo y el ser divino. La articulación humana con el cristo es el "don de la gracia", aunque no sea ajena a su constitución humana, sin ser algo meramente accidental para su perfección y para la consecución teológica que es la misma que la del ser divino.

Hacer la distinción entre "lo natural" y "lo sobrenatural" implica la tensión entre la constitución humana y el carácter gratuito y trascendente de la perfección a la que el ser humano está llamado. Para Ireneo, la perfección humana sólo se alcanza cuando está en el "espíritu santo", pero éste no en un elemento antropológico; de ahí, el carácter "sobrenatural". Sin embargo, no se plantea esta cuestión sin la intermediación del cristo porque éste es el punto de partida. Para los primeros escritores cristianos, el ser humano no tiene otra finalidad más que ser beneficiario de los dones gratuitos del ser divino, sin estar al margen del intermediario, el cristo. La naturaleza humana queda en términos de lo sobrenatural; es decir, de su superación. En estos términos, la Iglesia de los primeros siglos se planteó que "lo sobrenatural" es aquello a lo que está llamado "lo natural" del ser humano. La creación es una cuestión en el ámbito de "lo natural"; los dones de la gracia se encuentran en el ámbito de "lo sobrenatural". Sin contraponerse, la naturaleza humana y el don divino se articulan en armonía, como dice Agustín, en *La ciudad de Dios*. En otros términos, Agustín habla de la naturaleza como todo aquello constitutivo de lo humano: los bienes naturales, los sentidos, la mente, etc.; porque permanecen en el ser humano aún después de haber cometido pecado, después de perder la gracia divina. Todos los seres estarían posibilitados en tenerlas, pero en la realidad, hacerlas efectivas

[307] Balderas, G. [2007], p. 304.
[308] Ladaria, L. F., "Naturaleza y sobrenatural", en Sesboüé [1995], T. II, cap. VII.

distinguiría al "fiel" del "infiel". Si bien la plenitud es alcanzada en el ámbito de lo sobrenatural, no es posible su consecución si no es por medio de lo sobrenatural mismo que es el ser divino, que pone en marcha su voluntad y mediante la cual trasciende su naturaleza. La tensión entre los dos ámbitos se centra en la afirmación según la cual, la finitud humana sólo encuentra su plenitud en la infinitud divina.

En la primera escolástica, tanto el Pseudo-Dionisio como Hugo de San Víctor, distinguen como "bien natural" todo aquello que fue dado en la creación; posteriormente, se hablará de la "amistad con el ser divino", inmerecido por parte del ser humano. La voluntad divina ofrece gratuitamente a la naturaleza humana la finalidad que es el divino mismo. El "don prometido" está en el ámbito de lo sobrenatural; mientras que los "bienes naturales" están exclusivamente en lo natural. Son dos tipos de bienes: los "exteriores" e "interiores", lo que le corresponden como parte de su propia naturaleza y los prometidos como premio. Pero la gratuidad de la condición natural del ser humano, no conducen al ser divino inmediatamente; sino que debe intervenir la gracia divina para alcanzar "lo sobrenatural", como lo "lo más allá de lo natural". Existe un "doble orden de gratuidad", lo natural y lo sobrenatural, pero la finalidad humana tiene como fin último al ser divino; es decir, todo acto humano exclusivamente natural no conduce al ser divino, en cambio, las virtudes que son dadas por el ser divino conducen al ser humano hacia el ser divino.

Es un argumento circular que Anselmo describe muy bien: el ser divino crea al ser humano y le ofrece su finalidad como el gozo de él mismo. Además, identifica la naturaleza como directamente proporcional al estado original. Pedro Lombardo, tratando de ser preciso que Hugo de San Víctor, habla de que el ser humano ha recibido dos "gracias": aquella relacionada con la creación y la otra, relacionada con la ayuda espiritual para la consecución de la vida eterna, imposible de alcanzar exclusivamente con la primera. Un primer nivel de gratuidad en general es aquello que el ser divino ofrece sin mérito alguno: la creación es gratuita en este sentido porque el ser humano no tiene ningún derecho a los bienes naturales ofrecidos. Pero en un segundo nivel de gratuidad, corresponde a la capacidad de hacer el bien en términos de la vida eterna, como finalidad del ser humano, reflexión que será "sobrenatural" en todo el sentido del término, porque sobrepasa, trasciende, la naturaleza humana. La escolástica no tuvo problemas en tratar de fundamentar la vocación humana como conduciéndose a la vida eterna, porque esta finalidad siempre está más allá de sí misma, pero es posible sólo si se logra mediante un don "sobrenatural".

Para Buenaventura, la divinidad es el único fin humano; es decir, los actos racionales, que definen al ser humano, tienen como fin último la felicidad perfecta, el bien supremo, capaz de divinidad. Hay un principio creador y otro reparador (posterior al pecado): el primero le da la vida a la naturaleza; mientras que el segundo, también da vida al espíritu en el ser gratuito; de tal suerte que ve este hecho, una distinción entre "naturaleza" y "gracia". El estado original, perdido en el pecado, le es devuelto al ser humano, en el ámbito de la gracia del principio reparador.

Tomás de Aquino y el deseo natural de ver a Dios

La sistematización de Tomás de Aquino hace una clara distinción entre los ámbitos de lo natural y lo sobrenatural; la gracia, en tanto don sobrenatural, excede el ámbito de lo natural. Si en el ser humano, hay "perfecciones", se le añaden otras debidas a la gracia divina, como la "gracia santificante", la "inmortalidad" y la "integralidad". Ambos dones, naturales y sobrenaturales, son gratuitos, están dados por el ser divino libremente. Entre ellos, habría una "coherencia ontológica", porque la carencia de alguno significaría privación. La exigencia divina de crear las perfecciones naturales del ser humano está en términos del sometimiento humano por el ser divino de tal suerte que posibilite la ordenación divina según la cual, la naturaleza humana puede alcanzar ciertos fines si y sólo si tiene las condiciones para su consecución. Una naturaleza en específico está en términos de determinados fines, estableciéndose una determinada forma de relacionarse. Las cosas que son creadas por el ser divino no están hechas por fidelidad a ellas, sino por fidelidad de la divinidad misma, porque no podrían estar creadas sin antes tener una finalidad determinada que es la divinidad misma y que esté ordenada para esa misma finalidad.

La naturaleza del hombre considerada en sí misma. Mucho tiempo antes de Tomás de Aquino ya se habían delineado algunos aspectos que la naturaleza humana mantenía o perdía en términos del pecado. Se mantiene la integridad sustancial pero se pierde la justicia original. Una creación divina con inmortalidad y concupiscencia no tendría sentido para una divinidad que pretende otorgar la libertad; libertad para pecar o no en estos mismo términos. De haberlo creado de esta manera, no existiría posibilidad de distinguir entre lo natural y lo sobrenatural. Luego, la creación divina está en términos de una creación "natural" para que la humanidad misma decida, o no, "elevarse" a lo sobrenatural. Dicha "elevación" no se debería a la naturaleza humana, sino a la gracia divina; en caso negativo, se pueden perder algunas cosas como la justicia original pero no lo sustancial de su naturaleza. A partir de estas consideraciones del Aquinate, se tiene una clara conciencia de lo que pudo ser la creación divina y de aquello que le corresponde al ser humano, dada su independencia con respecto a la divinidad; o mejor: debido a su libertad. Lo "sobrenatural", por tanto, es "algo" añadido a la substancia humana, aunque no está del todo clara la cuestión de si este estado sobrenatural es una finalidad divina, o no.

En muchos textos, Tomás expresa que todos los seres humanos desean ver al ser divino. La contemplación del ser divino es la felicidad del ser humano. Todo ser vivo, en tanto semejante, articulan su finalidad al ser divino; pero si se es racional, lo hacen mediante el intelecto; de tal suerte que entender a la divinidad es el fin de la humanidad. La naturaleza particular de los seres racionales suscita el deseo natural de ver a la divinidad, lo que es posible mediante la inteligencia. El intelecto tiene una capacidad de inquisición que lo conduce a un mayor conocimiento hacia la causa primera. Intelecto y

visión van de la mano, llevan al ser racional al conocimiento directo con la divinidad; y, son lo único que le pude dar felicidad plena. La contemplación divina provoca felicidad y plenitud.

Un deseo natural realizado por un don sobrenatural. La capacidad de "ver" directamente a la divinidad no puede alcanzarse mediante las fuerzas naturales. El deseo parece contraponerse con la posibilidad concreta; necesita, por tanto, la ayuda de la gracia divina para lograrlo; y puede ser cualquier ser racional que la divinidad acompañe. La gracia divina hace que exista una disposición sobrenatural que se añada a la inteligencia, porque el conocimiento acontece cuando el objeto conocido está en el cognoscente. No obstante de la ayuda que necesita el ser humano, no se trata de un signo de debilidad, sino de privilegio, porque puede llegar a la plenitud final mediante la inteligencia, contrario a los seres irracionales. No hay conciencia de lo que se desea, o en todo caso, lo que significa la felicidad; por lo que no es un deseo suficiente en la medida en que las fuerzas naturales necesitan de lo sobrenatural para realizarse. En este sentido, la fe es el único medio por el cual tenemos acceso al conocimiento del fin último humano.

Duns Escoto: se mantiene el deseo natural de dios.

También en Escoto, el fin divino que persigue el humano se consigue sobrenaturalmente, pero desde la misma naturalidad de sí mismo, pero no por un acto de su voluntad ni porque conozca de antemano ese fin, sino porque toda la naturaleza tiende a su perfección. Es una "tendencia pasiva", contrario a las "potencias activas" que tienden a lo apetecido, que no depende de la elección humana. Es un apetito aún más universal de lo perfecto, pero bajo un principio activo sobrenatural que parte del ser divino. El don de la gracia es totalmente indebido, en el sentido de ofrecerse al humano sin mérito alguno, a pesar de ser el deseo más profundo del mismo. El deseo de conocer al ser divino sólo puede ser conocido por revelación; se deduce entonces, que una vez revelado, se conoce el contenido del deseo: la plenitud en lo divino, a manera de apetito innato. Escoto se plantea que estar privado de este apetito, sería parecido a la condición de un niño muerto sin bautismo.

La hipótesis del "apetito innato" fue común en las escuelas teológicas, sobre todo tomista y franciscanos, hacia los siglos XIV y XV; pero con matices, en la primera, el alma se encuentra inquieta, como deseo innato, mientras no se conoce inmediatamente a Dios; en la segunda, se identifica con la naturaleza racional y anterior a todo conocimiento. Pero se llega a plantear que lo innato se traduce en una "exigencia" y que, por otro lado, el ser divino responda gratuitamente. La paradoja permanece hasta la época posterior a estos autores.

La hipótesis de la "naturaleza pura"

La consistencia entre la "naturaleza pura" y el añadido que representa a la "gracia divina" no fue fácil de resolver y se fueron desvaneciendo los intentos por mantenerlas; sobre todo en las dos escuelas teológicas que hemos mencionado. La afirmación sobre el deseo natural de ver al ser divino sólo tuvo dos defensores en esta época: en el siglo XIV, Tomás Anglicus y en el siguiente, Dionisio Cartujano. El primero se propone partir en dos órdenes, natural y sobrenatural, al mundo; de tal suerte que el primero está supuesto en el segundo. Si quitamos el segundo aparece un absurdo, el "deseo innato de ver a Dios" sería como pedir algo imposible a lo natural. El ser humano sólo es lo natural. Además, no se puede desear naturalmente lo que no se puede alcanzar por naturaleza; por tanto, no hay apetito de lo sobrenatural. Hay un deseo de felicidad que tiene al ser divino como objeto, pero no es lo que se busca con el conocimiento de Dios. Anglicus se queda solo en esta posición. Por su parte, a Cartujano le parece incomprensible que con un deseo sobrenatural se pueda satisfacer con causas naturales. El apetito natural tiene sus límites en el ámbito de lo natural y todo debe quedar enmarcado dentro de este ámbito. En cambio, la única manera de llenar sus capacidades naturales sería poseer dentro de estos límites el conocimiento de lo que se pueda de Dios.

Cayetano negó esta idea del "apetito natural de ver a Dios", cuando dice que la comunicación del ser divino con los seres humanos se da de dos maneras: la primera es creándolos; y, la segunda, dándole la posibilidad de la fruición perfecta, con "gracia", en tanto caridad; lo que no puede obtener por "naturaleza", en tanto sustancias creadas. Lo "sobrenatural" es equivalente a "gratuito". El ser divino es "deudor" de la sabiduría y voluntad humanas. Lo sobrenatural es el último fin del ser humano. El deseo de algo sobrenatural no se encuentra en lo natural porque la capacidad de desear lo sobrenatural es pasiva; por tanto, niega el apetito natural del conocimiento divino por parte del ser humano. Afirma, en cambio, la inclinación natural que alcanza lo que apetece en la naturaleza, para lo cual, no es necesaria la revelación divina; de tal suerte, que el ser humano sólo apetece lo que pueda alcanzar con las fuerzas naturales, condición suficiente para alcanzar la felicidad sin que sea necesaria la "perfecta visión" de lo divino, y sin negar toda posible recepción de los dones gratuitos divinos.

La articulación entre el pensamiento de Cayetano y el de su maestro Santo Tomás, se resuelve pensando que el ser humano no desea la visión del ser divino de manera natural, pero después de la revelación. El ser humano está en su naturaleza prescindiendo del fin que el ser divino le ha asignado, es un humano cuyo fin natural no está en el orden "sobrenatural" del que se hablaba antes. Cumplir con su propio estado de naturaleza implica poder obrar el bien cumpliendo la ley natural, apareciendo como peligroso que pueda prescindir de la gracia divina.

Los contemporáneos a Molina

Para Baius la integridad y rectitud definen al ser humano en el estado de naturaleza anterior al pecado. Además del don de la creación, no hay nada; es sólo su condición natural que se debe al humano mismo. Si en el humano existe el mal es porque su estado actual de concupiscencia significa la carencia de un bien que se le debe. Sin embargo, no podría haber sido creado de esta manera. Baius explica que lo natural es aquello que pertenece a la integridad de una cosa; el ser humano no podría existir sin el mal. Sin el pecado, no se habría planteado la cuestión de lo sobrenatural. Si se pierde la justicia, el ser divino la devuelve "sobrenaturalmente". El mesías es un mero reparador, pero es necesario para realizar actos buenos; en la medida en que sólo "cura" y "restaura" al estado original. Los actos moralmente buenos tienen méritos independientemente del ser divino. Baius se aparta de lo sobrenatural de la gracia para dejar al ser humano en un estado natural cuyos méritos no están en función de lo "sobrenatural". Para Baius, el ser divino le debe todo al ser humano: "El pelagiano perfecto sería el orgulloso que no quiere deber nada a nadie. El bayanista perfecto sería más bien el litigante quisquilloso que trata siempre de miserables a los demás, reclamándoles lo que le deben. Baius es un Pelagio que se ha convertido en demandante. Pelagio, o la ascesis pura. Baius, o el juridicismo puro. El uno y el otro, cada uno en su orden y a su manera: un naturalismo puro." Contrario a Baius, Jansenio aniquila la naturaleza humana, al exaltar la gracia divina; sus doctrinas no tocan el tema de lo sobrenatural[309].

La crisis de la teología que propuso Baius creó una situación hasta cierto punto novedosa en la teología católica que se dio a la par del luteranismo. Bajo la hipótesis de la posibilidad de la creación del ser humano en la naturaleza pura, en tanto perfecta y con sentido, se acentúa la tendencia a negar el deseo natural de ver al ser divino. Suárez dice: "Se debe decir que en el hombre no existe el apetito innato de ver a Dios claramente y como es en sí mismo, y consiguientemente no existe tampoco (el apetito innato) de la felicidad sobrenatural […]. El apetito se funda en la potencia natural; pero en el hombre no existe la potencia natural a la felicidad sobrenatural; por tanto, no existe tampoco el apetito innato".

Para entonces, se explicitan los dos órdenes en el ser humano. El natural se manifiesta como un orden profano que reivindica una cierta autonomía frente a la revelación divina y a la Iglesia. Esta doctrina apareció en el siglo XVI, pero no fue homogénea. Los escotistas siguieron con la tesis del deseo natural, coincidiendo con Tomás y en contra de Cayetano. Vitoria criticó las doctrinas de Cayetano; siguió Domingo de Soto, su alumno quien distingue la causa y el efecto del apetito natural. El deseo de la visión divina es natural, porque es inherente a la naturaleza; el apetito es por tanto, natural. Francisco de Toledo siguió a la par con éstos pero en términos diferentes. Para Bellarmino lo sobrenatural es claramente aquello que no puede alcanzar el ser humano,

[309] *idem*, p. 348.

como la gracia y las virtudes (per se); mientras que lo sobrenatural per accidens, es por ejemplo, las curaciones de Cristo. Lo sobrenatural está términos divinos y lo natural en términos de la naturaleza; aunque la distinción, como en toda esta época, no es muy clara entre lo natural (la physis) y lo que no lo es.

Sentido de la cuestión

Pareciera que el tema no tiene la centralidad que se merece en la obra de la *Concordia* de Molina; sin embargo, la lectura de artículos que nos fuimos encontrando a lo largo de la investigación, nos exigió darle un lugar importante con la longitud adecuada. La razón por la cual este tema del 'axioma' surgió como comentario a otros comentarios, es de carácter más bien historiográfico que nos rebasa por el momento, pero al cual valdría la pena volver después.

Lo que nos compete ahora es dilucidar que el tema de la libertad depende de la manera en que se va distribuyendo la gracia; es decir, una depende en razón inversa a la otra; aunque, no está de más aclararlo, no se reduce a una simple relación cuantitativa de esta índole; es decir: a mayor gracia, menor participación humana; y, a mayor libertad de arbitrio, menor participación de la gracia divina. Con toda claridad, la segunda aseveración podría sonar herético en la medida en que se está quitando la participación divina en los asuntos humanos. De hecho, para Molina hablar de libertad es tanto como darle cabida a un aspecto humano que simplemente no estaba considerado dentro de la unidad que lo compone; pero esto de ninguna manera niega a la gracia el lugar que siempre tuvo en la discusión teológica, ni le quita la importancia que se principal adversario, Báñez, le atribuye.

Se le considera un 'axioma' porque es un punto de partida, además de lo significativa de ser la primera acusación contra Molina en la controversia. Es decir, es una proposición tan evidente (la manera de distribuir la gracia divina) que no necesita mayores explicaciones; de ahí que se eleve a nivel de 'ley', como lo veremos después. El axioma dice, aproximadamente, que:

si el hombre hace lo que está en sus manos, Dios no le negará la gracia;

es decir, el 'axioma' que originalmente se plantea como un condicional, podríamos reescribirlo como un bicondicional y en términos actuales:

el ser divino ofrecerá su gracia si y solo si el ser humano asume su responsabilidad.

En efecto, es una versión libre, una traducción de los términos contemporáneos a Molina que serían inadmisibles, o en todo caso: incomprensibles, de este axioma. Pero lo importante es subrayar que con el bicondicional que hace énfasis en sólo con la colaboración humana es posible la salvación, la gracia divina estará dispuesta a operar.

Con una manera tan explícita de enunciar esto (con la bicondionalidad) la discusión hubiera sido menos problemática, al menos si consideramos que restamos interpretaciones no válidas en la discusión; en suma, eliminaríamos interpretaciones malintencionadas. Esta formulación es importante, porque va definiendo con mayor precisión uno de los problemas más álgidos del debate teológico, a saber, la articulación que por comodidad hemos llamado 'concordia', tal y como el título del libro la describe. La 'concordia', como 'distribución' de la gracia, debe entenderse como la 'articulación', o cooperación, porque sólo en la medida en que el ser humano asume las tareas necesarias para la consecución de sus fines, es como el ser divino, presupuesto en el discurso teológico, puede intervenir de una manera armoniosa en los asuntos; de tal manera que, si no asume esta responsabilidad, el ser humano no encuentra el apoyo ('concurso') que se merece. Las distinciones son claras en la obra de Molina. Lo que resta es ver los detalles de dicha distribución.

La importancia de esta cuestión particular, en una obra como la *Concordia*, es que justamente con ésta se les acusó de pelagianos; que viene a ser un eco remotísimo en el tiempo, ¡más de un milenio desde que el africano combatió con ellos!, pero que resurge con toda su fuerza en un momento clave de la historia europea: por un lado, un momento de escisión de "la" Iglesia que deviene "una" Iglesia, una entre otras, al menos frente al protestantismo; pero por otro, frente a los católicos con mayor rigidez en los preceptos fundamentales de las escuelas, particularmente los tomistas. En efecto, en las controversias *de auxiliis*, la acusación contra Molina era que,

> El argumento, sobre el cual se ha insistido principalmente, para demostrar que Molina y los jesuitas, que lo defendían, eran pelagianos fue que Molina daba al conocido axioma teológico: *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* un sentido netamente pelagiano, y, como tal, combatido por S. Agustín[310].

Y si es combatido por el africano, debía ser combatido en contra de los que se oponen a él: los jesuitas. A pesar de las diferencias entre las órdenes religiosas en general y las involucradas en particular, había un consenso mínimo al respecto. No hay que descuidar el hecho de que esta aseveración es aceptada por todos los teólogos en general y se expresa aproximadamente como dice Hellín[311]: "Si al que hace lo que puede por obtener la gracia y salvarse, Dios no le da la gracia, quedaría por parte de Dios que el hombre no obtuviera la gracia y se salvase".

En principio no pareciera haber problema con la aseveración que se proponía como defensa argumentativa. Las controversias *de auxiliis* generaron cantidades enormes de documentos donde se muestra la erudición de los bandos en disputa. Sin embargo, el hecho de clarificar la manera en que se va distribuyendo la gracia es una manera de avanzar en el tema, debido entre otras cosas, a que se relativiza el concepto de gracia; pero esto fue interpretado por la parte acusadora como la remoción de la gracia, para dar

[310] Crevola, C. [1951]; p. 71.
[311] Hellín, J. [1961]; p. 171.

cabida al concepto de libre arbitrio, aparentemente excedido por la parte acusada. Se trata de una proposición que aparece en un momento clave de las disertaciones escritas y de las discusiones argumentativas.

Si se trataba de la manera en que se va distribuyendo la gracia, se trata entonces, de ver el despliegue del concepto de la gracia; es decir, se trata de dilucidar cada una de las categorías con que se va clarificando el concepto. No es un despliegue último y acabado, pero Molina, a comparación de sus predecesores, gana mucha mayor precisión teórica y riqueza argumentativa al exponer el tema que le ocupó durante los últimos años de su vida. Una primera afirmación según la cual, la gracia no se nos da por nuestros esfuerzos precedentes puramente naturales, fue considerada herética. Pero la 'gracia preveniente' no se nos da, después de que uno ha hecho cuanto podía con sus fuerzas naturales, sino que se nos da *simul tempore*; es decir, este tipo de gracia es simultánea al acto mismo. Pero la dinámica, por llamarla de alguna manera, en que participa el ser divino en los actos, es que cuando prevé que el hombre se ha de esforzar en hacer lo que está de su parte, le da la gracia, para que tal acto resulte, desde su principio, salutífero. De otra manera, entonces, no podría entenderse la razón de su participación.

Así como el concurso natural es simultáneo, en orden de tiempo, pero anterior, en orden de naturaleza, a la acción puramente natural; de la manera análoga, la gracia, cuando uno hace lo que puede de su parte, es simultánea, en orden de tiempo, pero anterior, en orden de naturaleza, al esfuerzo del hombre. Podríamos advertir otra afirmación que resulta válida en la obra de Molina: aunque esta distribución de la gracia preceda al esfuerzo del hombre y esté regulada por la presciencia divina, sin embargo, la gracia no se da porque Dios preveía la cooperación, sino que, a menudo, se da a los que no han de corresponder. Ambas son sumamente complicadas porque suponen toda una tradición de explicaciones que no son susceptibles de verificarse en la realidad concreta de la vida. Así que el axioma, como punto de partida es problemático desde su enunciación, pero es piedra angular de todo el edificio molinista que dio impulso a las prácticas políticas de los jesuitas y a la ilustración intelectual que llevaron a otros continentes, particularmente a la América hispana.

El pelagianismo en las controversias de auxiliis.

Para los dominicos, había dos puntos de la doctrina católica contra los pelagianos: el primero, que la primera *gracia preveniente* no se concede por méritos algunos naturales precedentes; y el segundo, que la *gracia eficaz* no deriva de la cooperación del libre arbitrio.

La acusación particular de Lemos hacia Molina la dividimos en dos partes: la primera trata de la gracia preveniente que se concede por los méritos naturales precedentes y que la gracia eficaz se obtiene por el mérito natural adquirido, sirviéndose bien de la gracia

preveniente. La segunda es que Molina, según el dominico Lemos, quien representa a los dominicos, afirma que la gracia y el libre arbitrio son dos causas parciales que tienden a un único e idéntico efecto, que la voluntad no es determinada por la divina, sino que se determina por sí misma; que el consentimiento del hombre a la gracia no deriva del ser divino, sino en cuanto autor de la naturaleza, que ha dado al libre albedrío tal posibilidad. Según Lemos:

1) El consentimiento no depende de la gracia: la eficacia de la gracia depende del libre arbitrio. Esto es el error de Pelagio, que decía que después de hacer la distinción entre el querer y el poder: el ser divino nos ayuda a poder, pero no a querer. Es decir, la gracia sólo opera a nivel de las posibilidades intelectivas, pero no en las volitivas.

2) Molina declara que si el ser divino nos ayudase a querer, quedaría lesionado nuestro libre arbitrio.

3) Para Molina no se reduce la gracia a invitaciones que ayudan a la posibilidad natural. Molina niega toda causalidad divina sobre le libre arbitrio humana. El conducir a término una acción, el ser humano que ha iniciado sin el ser divino el acto libre tampoco podrá sin éste llevarlo a término.

4) Molina niega todo concurso divino, no sólo previo, sino simultáneo y toda gracia, no sólo preveniente, sino incluso cooperante. De antemano sabemos que no podría ser cierta esta aseveración en su contra, toda vez que al leer la *Concordia* es fácil percatarse de que no niega la colaboración divina en los asuntos humanos. Tal y como lo describimos en la parte histórica, no es difícil visualizar que algunas de las acusaciones de la parte acusadora son exageradas; pero son respondidas por la parte acusada.

5) Todos los errores que la adjudica Lemos a Molina son porque niega la predeterminación física, porque todo su sistema se ordena a decir que no es el ser divino el que hace las cosas, sino que somos nosotros los que hacemos obrar a dios.

Por su parte, Molina niega la doctrina de Durando, según el cual, el ser divino concurre a las acciones de la criaturas tan sólo conservándolas y dándoles las fuerzas para obrar. Emplea una disputa entera para explicar el concurso divino a los actos naturales de nuestro libre albedrío, afirmando frecuentemente que sin tal concurso ningún acto creado sería posible. Por otra parte, entre el concurso divino natural y el sobrenatural hay otras dos diferencias: la *gracia preveniente* precede siempre al acto libre y constituye además un nuevo principio de acción introducido por el ser divino en el libre

albedrío, para que pueda llevar a cabo los actos salutíferos. Bastida, el que dirigía la parte acusado de la Compañía de Jesús, señaló algunos principios básicos de Molina:

1) el libre arbitrio ha recibido todo de la gracia;

2) también el concurso divino;

3) de la gracia divina recibe las fuerzas naturales para los actos sobrenaturales;

4) ayuda a la voluntad para que actúe;

5) el libre arbitrio está llamado a hacer lo que el ser divino quiere; y,

6) la *gracia preveniente* coopera físicamente al consentimiento del hombre.

La última es particularmente difícil de discernir, porque mencionar que la cooperación es 'física', no ayuda mucho en cuestiones relacionadas a lo 'natural' y 'sobre-natural'. Pero la imprecisión, o en todo caso la falta de categorías en el sistema de pensamiento que usa de apoyo, no es exclusivo de nuestro autor; de hecho no lo es de ninguno. De pronto, se nos antoja interesante la controversia de la gracia justo porque se pone a prueba una manera de pensar el vínculo entre lo divino y lo humano, aunque también esté cruzado por otras cuestiones de carácter académico, político, etc. Continúa Crevola:

> No llegamos, por tanto, a comprender cuál sea el elemento que falta a la gracia suficiente en el sistema de Molina. Si se le reprocha que en su sistema la gracia suficiente sólo produce actos indeliberados, esto es verdad por definición aun en el sistema tomista y en cualquier otro sistema católico[312].

Cuando Lemos reprocha a Molina la afirmación entre el poder y el querer, cita a Agustín en *De gratia Christi*, argumentando que para Pelagio sólo la posibilidad es el don del ser divino, mientras que la voluntad y la acción son exclusivamente nuestras; además, la sola posibilidad, no la voluntad ni la acción, es ayudada por la gracia. Lemos también cita en el mismo texto, pero lo interpreta de otra manera. Hay una distinción de Agustín: posibilidad, voluntad y acción. Todo la controversia acabaría si Pelagio admitiese la necesidad de la ayuda de la gracia, no sólo para tener la posibilidad, la cual permanece en el ser humano incluso cuando éste no quiere ni obra, sino incluso también cuando éste quiere y obra. Pero Agustín de Hipona quiere que Pelagio reconozca la gracia. Se admite que Agustín habla de la gracia actual *preveniente*, no de la *habitual*. Para Lemos la gracia solo ayuda a poder no a querer, como si voluntad solo pudiese ser ayudada en sus actos por la predeterminación física.

[312] Crevola, C. [1951], "Concurso divino y predestinación física según san Agustín en las disputas "De auxiliis", *Archivo Teológico Granadino*, vol. 14, año 1951, p. 47.

Las otras tres versiones de la gracia: excitante, cooperante y elevante.

Por su parte, Franco señala que los trabajos sobre el axioma sólo hacen referencia a la disputa 10 de la *Concordia*. En efecto, es la referencia primera de tal cuestionamiento. Sin embargo, esta autor propone hacer una revisión de las dos formas anteriores del axioma.

La primera forma se encuentra en el *tratado de la Gracia*[313]. Se trata de la disposición de un adulto a la justificación. La solución de Molina hace referencia a Driedo, Tomás, Soto, Cayetano y otros. Cuestiona el autor si el ser humano estará posibilitado para tener este concurso particular. La respuesta de Molina mezcla dos cuestiones distintas: la de la *gracia excitante* y la de la *gracia cooperante*. El axioma se refiere a ésta; porque si se acepta la gracia excitante automáticamente se convierte en cooperante. Pero el problema planteado por Vega, trata solo de la gracia excitante. No sólo el que colabora con ésta, sino al que la rechaza, el ser divino no le niega el auxilio de la gracia.

En el mismo texto, como ley divina requiere que estos actos sean sobrenaturales; no se diría que hace todo lo que puede si solo pone actos naturales. No faltará el auxilio de la *gracia "elevante"*. Se distingue entre dos matices diversos del axioma: primero, si se admite la *gracia excitante*, deviene en *gracia cooperante*; la otra, si se hace todo lo necesario para la justificación ésta se le confiere inmediatamente.

En la segunda forma, Franco enfatiza que se trata de la *Concordia* en la disputa 10. Pero también se encuentra en el *tratado de la gracia*, cuestión 109, artículo 6, donde trata de la disposición inmediata a la justificación, pero cobra un sentido más universal. El punto de partida es por tanto, el concurso general y el particular.

> [El axioma] ya no se entiende como una restricción sino del auxilio de la gracia, sino que es el acto mismo del hombre en cuanto se considera precisamente con relación al concurso particular que lo eleva al orden sobrenatural y, por tanto, se puede hablar de él como de un acto ex viribus naturalibus[314].

Concluye Franco que, aquello que el ser divino prescribe que se debe hacer sobrenaturalmente, de hecho, nunca se hará naturalmente, porque el ser divino concurrirá con el concurso particular y no con el general.

Para el autor las dos aportaciones de este texto son que el axioma se refiere en concreto a la fe y la contrición; y, la infalibilidad de la elevación le viene de los méritos del cristo, o, de una especie de ley establecida entre éste y el ser divino de concurrir siempre a estos actos. Para entender mejor los textos de Molina, nos sugiere tener presente estos

[313] Ver, Stegmüller, "hominen facere quod in se est, non ese intelligendum ante auxilium Dei, sed potius Deo praeveniente"; p. 83, línea. 23 y *ss*.
[314] Franco, R. [1961], p. 36.

dos puntos: el primero es que, los términos "conatur praestove est ad conandum" parecen indicar un acto libre previo a la elevación y de alguna manera causa de ella; el segundo, es que la ley establecida por el cristo y el ser divino de concurrir siempre sobrenaturalmente, ley que muchos consideran sin fundamento en la Sagrada Escritura. Dice:

> El término "conatus" es, sin embargo, un término técnico de Molina, que, aunque se presta sin duda a confusión y se puede dudar de su oportunidad, hay que entender en el sentido que le da el mismo Molina. En este sentido no es más que el acto de nuestra voluntad que procede simultáneamente de ella y de Dios, y en cuanto procede de nuestra voluntad se llama *conatus noster,* y en cuanto procede de Dios se llama *influxus Dei*. La precedencia no "tempore" sino "natura", no es del conato de la voluntad, sino del concurso particular de Dios. No hay lugar, por tanto, a mérito ninguno con relación a la gracia[315].

Nos centramos en la relación con la fe: se trata de un infiel que ha oído hablar de las verdades de la fe y delibera acerca de ellas; no es un llamamiento externo a la fe. Desde el primer momento, es un acto sobrenatural. Dice Franco, quizá sin suponer la relevancia del tema, que el acto de fe que el infiel podría poner sustancial y materialmente siempre está en términos de lo sobrenatural; en el sentido de suponer tanto un aspecto formal como otro material del mismo hecho. Esta cuestión la vamos a aclarar después.

El acto de fe es un acto libre, mientras que los juicios previos o la inclinación a la voluntad podrían no serlo. Es una precedencia de naturaleza no de tiempo. Pero la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: no altera el curso ordinario de la naturaleza. El ser divino espera para actuar sobrenaturalmente a que el infiel se ponga en contacto externo con la revelación; solo hasta este momento, y sin violencia, interviene por el concurso particular con los que estos actos se convierten en gracia excitante; se sigue entonces, la *gracia cooperante*.

Estos dos influjos divinos de la vocación interior se convierten en "tractio" si el hombre consiente y pone el acto de fe. Es decir, la diferencia entre la vocación interna y la atracción es la misma que entre la gracia excitante y cooperante. Los términos 'vocare' y 'traher' son técnicos para Molina. Ahora podríamos establecer una analogía quizá más efectiva pero más alejada de los términos de la época, sobre todo de los molinistas. La gracia excitante es interna, como si fuere un gen; mientras que la gracia cooperante es externa, que deja su influjo en el ser humano. De esta manera, vemos que la gracia excitante acompaña a la vocación interna, de la misma manera que la gracia cooperante acompaña a la atracción. Esto representa un avance en la comprensión de la tipología de las gracias, porque no todas son exteriores al ser humano; la interior es entonces la *gracia excitante*, que ya se encuentra en él de manera natural por el simple hecho de ser lo que es. La primera, la excitante, trata el problema del influjo de la *"gracia elevante"*;

[315] *Op. Cit*., p. 37.

la segunda, la cooperante, trata la vocación exterior de la fe. La *gracia elevante* es constitutiva del ser humano.

Para Franco, la tercera, la elevante, hace una distinción entre el modo general en que el ser divino llama a la fe, sin alterar el orden de las causas segundas, y el llamamiento especial del que hace todo lo que está de su parte. Pero Molina añade que la miseria humana es tan grande después del pecado que, por regla general, ninguno hará todo aquello que sea "recto" y por lo mismo será llamado fuera del curso normal de la naturaleza. Franco concluye:

> Con esto tenemos tres formas del axioma "facienti quod in se est Deus non denegat gratiam". En orden lógico las tres formas clasificadas por el objeto de "facere" se escalonan en orden inverso al que hemos seguido y con ellas podemos seguir el proceso completo del llamamiento exteriormente a la fe y a la justificación desde el que no es llamado exteriormente a la fe, sino de una manera milagrosa, hasta que mediante la gracia pone la última disposición para la justificación[316].

Los otros sentidos de la gracia

Para dilucidar con mayor precisión, nos dice Hellín, se debe aplicar a la gracia 'habitual', 'actual concomitante', 'preveniente subsiguiente' y a la 'actual' de la vocación próxima a la fe. En todas ellas tiene un efecto distinto del sentido de la gracia; todas las aplicaciones tienen un significado preciso dentro de toda la arquitectónica molinista, desde la más lejana hasta la más cercana a la salvación.

a) Si se aplica a la 'gracia habitual', significa que: "al que hace lo que puede con la gracia preveniente de la contrición, Dios le da la gracia habitual". Establecemos, por tanto, una relación entre la *gracia preveniente de la contrición* y la *gracia habitual*.

b) Si se aplica a la 'gracia concomitante' (o adyuvante o cooperante), significa que: "al que hace lo que puede con la gracia que tiene, Dios no le niega la gracia concomitante o el concurso sobrenatural y simultáneo necesario para obedecer a esa gracia". La gracia que tiene podría ser la excitante, como decíamos antes; es decir, la *gracia excitante* sólo opera con la *gracia cooperante*. Una pone en funcionamiento la excitante mediante la colaboración de la cooperante.

c) Si se aplica a las 'gracias excitantes subsiguientes', significa que: "al que hace lo que puede con la gracia que ya posee, Dios no le negará otras gracias excitantes ulteriores, hasta poder llegar a la justificación y a la salvación". Querría decir que es una circularidad donde llegado a cierto punto, se regresa al de inicio con

[316] *Idem,* p. 41.

la gracia excitante constitutiva del ser humano, implantada, decíamos como un gen divino en lo humano.

d) Si se aplica a la 'gracia de la vocación próxima a la fe', significa que: "al que hace lo que puede con sus potencias naturales, solas o acompañadas de la gracia, según diversas opiniones, Dios le dará infaliblemente la gracia de la vocación próxima a la fe"[317]. Ciertamente, se muestra que esta gracia es en tiempo más próxima a la salvación, toda vez que resulta de apoyo final previo. Se entiende también, que se pone en marcha hasta que todo lo anterior está dado como premisa para llegar hasta este punto. Sin las otras tres 'gracias', no es posible alcanzar la *gracia de la vocación próxima a la fe*.

Para este autor, el axioma queda mejor explicado con esta última; es decir, la gracia de la vocación próxima a la fe, le da sentido al hecho de que todos los esfuerzos que realizan los adultos se verán recompensados por su trascendencia y será debido sólo a él mismo. El ser divino quiere que dar la gracia de la vocación de la fe a todos los adultos sin distinción de cultura, pero no llega a todos porque no todos han escuchado el evangelio[318]. La razón no queda en el ser divino ni en las causas naturales[319]; "queda, pues, solamente por parte del que no es llamado: él ha puesto algún impedimento, cual es el pecado, y no ha hecho por su parte lo que puede para acercarse a las cosas de Dios y procurar su salvación"[320].

Se sigue, entonces, que si el ser humano hace todo lo posible por no pedir la gracia y ocuparse de su salvación y en cumplir la ley natural, el ser divino le hubiera dado infaliblemente la gracia de la vocación próxima a la fe[321].

> […] aunque el inicio de la fe, que es raíz y fundamento de la justificación, esté en la potestad de Dios sin necesidad de que lo preceda ningún mérito, sino, más bien, algún demérito, y aunque todo lo demás que sigue al inicio de la fe y que es de orden sobrenatural, dependa de Dios y, por ello, el justo no tendría nada que lo diferenciase del pecador e incluso del infiel y de lo que pudiera vanagloriarse como si no lo hubiera recibido ─por este motivo, Dios sería autor tanto de nuestra vida espiritual, como de su propio incremento─, sin embargo, con su sabiduría ha

[317] Hellín, J. [1961]; p. 171-172.
[318] Este tema es de la mayor importancia y atingencia a las cuestiones relacionadas con los indios: éstos no han escuchado el evangelio, de manera que la evangelización es central en la vida de la colonia: de no ser evangelizados, no tendrían salvación. Este es justo nuestro tema. Además, el hecho de que se considere a los adultos en este tipo de controversia teológica hace pensar que cuando llegaron los primeros conquistadores y evangelizadores a tierras americanas, el apelativo con el que calificaron la actitud de los indios fue el de 'niños'; es decir, decían que los indios eran como niños. Más allá de sus aspectos físicos (estatura, color de piel, etc) se trataba de encontrar una diferencia formal, no material: así que designar como niños implicaba asignarles el estatuto de faltos de libre arbitrio.
[319] Una causa natural así entendida es la circunstancia geopolítica; es decir, si el continente americano no está dentro del orbe cristiano, será necesario subsumirlo para que tenga posibilidad de salvación.
[320] *Ibídem.* En ese sentido y siguiendo la línea de las notas anteriores, todos los indios además de paganos, son pecadores ya como miembros de los reinos cristianos.
[321] *Concordia*, disp. 9, nota 8.

> dispuesto leyes para conferir a través de ellas vida espiritual y su incremento, de tal modo que, al igual que perfecciona la naturaleza del hombre ─que es libre de por sí─ por medio de la gracia, así también, con anterioridad a la recepción de la gracia, en el momento de su recepción y, posteriormente, en su aumento, deja lugar para el libre arbitrio, en la medida en que Dios es de tal modo autor de todos los bienes ─y a Él debemos atribuir todo lo que recibimos─ que, sin embargo, salvaguarda para el libre arbitrio su propia actividad y alabanza. Más aún, tras el pecado actual de cualquiera, Dios exige nuestra cooperación, actividad, trabajo y libre arbitrio, para alcanzar la justificación, […].

La enunciación es: "al que hace lo posible por su parte Dios no le niega la gracia de la vocación próxima a la fe"[322]. No parece una trivialidad en términos teológicos la precisión de los conceptos en cada uno de los casos. La explicación se debe a la historia misma como se fueron interpretando, cuestión que por el momento no haremos aquí; sobre todo, porque el objeto de las controversias era el de demostrar la 'correspondencia', que bien visto es lo que se ha traducido como la 'concordia'; dice Crevola que,

> Molina excluye que la gracia sea dada después del esfuerzo natural, o con motivo de la previsión divina de que el hombre corresponderá. La gracia preveniente, en efecto, también es dada, según Molina, a los que no hacen esfuerzos naturales anteriores, para disponerse a ella, o los que, según la previsión divina, no corresponderán a la misma. […Se trata de] mostrar cómo Dios da verdaderamente su gracia a todos y que la pérdida de un alma depende únicamente de su falta de correspondencia[323].

La correspondencia es el vínculo entre la gracia divina y el libre arbitrio humano. Decir que no se corresponde a otro, es ignorarlo pero no anularlo; en otras palabras, falta de correspondencia es de parte del libre arbitrio humano, no por la parte del divino. En este sentido, éste siempre estará disponible, abierto y en continuo acercamiento con el ser humano; pero no necesariamente acontece de manera inversa: el ser humano puede no corresponder de tal suerte que él mismo rompe el vínculo que de antemano existe entre los dos órdenes de la naturaleza: lo natural y lo sobre-natural. Pero esta ruptura no opera en la intelección humana, sino en su aspecto volitivo: es su voluntad la que probablemente no quiera la colaboración divina en sus actos naturales. Luego, siguiendo la interpretación, la analogía que encuentra Molina, entre el concurso natural y la gracia preveniente: un acto natural no realizado, no tiene como causa la negación del concurso divino natural, sino la voluntad del humano de no querer obrar; de la misma manera: sólo la voluntad humana es causa de que no haya un acto sobrenatural, independiente de la gracia suficiente.

[322] Hellín, J. [1961]; p. 173.
[323] Crevola, C. [1951]; p. 77.

El ser divino sabe[324] cuándo ofrecer la gracia al ser humano: justo cuando éste está decidido a actuar para su salvación, en términos de que el esfuerzo humano resulte completo. Pero no sólo eso: Molina habla no sólo de los que tienen méritos sino de aquellos que menos tienen méritos para merecer la gracia. La manera de adquisición de la fe es mediante los evangelios; es decir, se negaría la fuerza para recibir la salvación[325]. En esta última aseveración residirá la fuerza de argumentación; es decir, esto negaría el uso de la violencia para convencer en cambio, se trata de hacer argumentaciones cada vez más complicadas y hasta el extremo si se quiere, con tal de sustituir la violencia. Se llega al extremo de las argumentaciones rebuscadas que las vuelven herméticas y barrocas; es el barroco jesuita por excelencia, dada su cultura eminentemente letrada. Ahora, la afirmación de Molina sigue: el ser divino tiene una voluntad salvífica; éste da a todos la gracia suficiente para convertirse y salvarse, si lo quieren. Es una gracia universal; llega a todos, bastan con que tengan la voluntad correspondiente.

No obstante, la acusación del dominico Diego Álvarez contra Molina es de 'pelagianismo'. Por su parte, Lemos quería probar que según Agustín a algunos infieles se les niega la gracia suficiente para la observancia de la ley natural. Pero como Crevola demuestra en su minucioso estudio sobre el diálogo desde la perspectiva agustiniana, no prosperará porque está malinterpretando mal a Molina.

La parte defensora del jesuita, con Bastida en la cabeza, argumenta con cuatro ideas: la primera, es que la "obtención de la salud espiritual"; es decir, su propia liberación, está en nuestras manos, sino totalmente, sí en buena medida. La razón es muy sencilla porque si no hubiese el primer paso de la voluntad que abre el vínculo con el ser divino, no habría los subsiguientes pasos para la consecución de la salvación. Segundo, si el ser humano no obtiene esta salvación, su liberación, se debe atribuir a su culpa, porque la gracia suficiente se ofrezca a todos. Aquí, subrayamos la cuestión de la 'culpa', que en realidad deberíamos decir, su 'responsabilidad'; sin embargo, este término no se usaba en aquel entonces, pero se irá usando poco a poco, conforme se va avanzando en la teoría y en la práctica de la libertad en el pueblo europeo occidental, al tal grado que la 'responsabilidad' será uno de los temas fundamentales de la moral y la ética en la actualidad[326]. Tercero, esta idea está vinculada al hecho de la parte que le corresponde hacer al ser humano para alcanzar su salvación; nos referimos a que el ser divino siempre estaría dispuesto a cooperar para convertirnos, sin condiciones. De aquí es fácil concluir, como lo hizo Bastida en su cuarto punto, que no depende de ningún otro ser, que el ser humano se convierta o no; es decir, es una decisión suya, es su responsabilidad, ahí estará el apoyo cuando decida hacer algo por su salvación, si lo

[324] El hecho de que sepa, es una cuestión intelectiva, no volitiva que se abordará en otro lado. Se trata de la *ciencia media* que Molina propuso como alternativa.
[325] Este es justo el tema de la guerra, porque en América, pero no así en Asia, se hizo la guerra para evangelizar; es decir se usó la fuerza para recibir la posible evangelización: la salvación de los indios estaba en términos de ganar esa guerra de conquista.
[326] Kant será el máximo exponente de la 'salvación' en el sentido cristiano. El excesivo formalismo que hace del a priori de la razón, una Ley Moral, es una simple sustitución de la divinidad.

quiere de esa manera, o no. En términos más actuales diríamos: la liberación del ser humano es su responsabilidad.

Diversos sentidos del "Facere quod est in se".

A la pregunta por la gracia que opera en colaboración con los esfuerzos humanos, Hellín responde con al menos tres sentidos principales del enunciado en cuestión. En ellos vemos que tres maneras de enunciar el axioma en cuestión, pero ubican lo natural y lo sobrenatural, y las gracias en órdenes distintos de la enunciación. Veamos.

a) "Los esfuerzos que se piden se hacen con una gracia actual intrínsecamente sobrenatural que Dios da a todos, aún a los que no han oído nada de la fe." Esta gracia intrínseca es la que antes habíamos nombrado como *gracia excitante*. Decíamos que estaba implícita en los seres humanos; su reconocimiento y operación está en términos del ser humano mismo y no de ningún otro ser. Lo importante ahora es subrayar que se trata de que esta gracia es sobrenatural, no es natural; esto es, es un aspecto sobrenatural del ser humano, poca veces manifiesto en las controversias *de auxiliis* pero de la mayor importancia. Los esfuerzos, por tanto, son sobrenaturales aunque su causa primera resida en el ser humano. De esta manera, la *gracia excitante* potencia sobrenaturalmente los actos humanos naturales.

b) "Los esfuerzos que se piden, se hacen sin ninguna gracia sobrenatural: tal vez se harán con una gracia de orden natural." A diferencia del anterior enunciado, en éste no existe lo sobrenatural de ninguna gracia intrínseca al ser humano. En cambio, se pone de relieve que se trata de una gracia en el orden natural. Aunque especifica que los esfuerzos están acompañados de una gracia natural, no sobrenatural. Esto representa un cambio sustancial en la medida en que se deja lo natural de los actos como a un ser humano despojado de todo apoyo en su esfuerzo inicial por alcanzar la fe.

c) "Los esfuerzos se hacen, sólo por una gracia simultánea, o sea por un concurso simultáneo sobrenatural." En esta proposición se dejan que el esfuerzo es natural pero la colaboración divina es sobrenatural. Lo importante aquí es que no hay esfuerzo humano sin colaboración divina; es decir, los dos que se corresponden están compartiendo el esfuerzo: el humano naturalmente y el divino sobrenaturalmente. Pero notemos que para se inicie el proceso de salvación, se necesita un punto de partida decididamente humano: es una proposición antropocéntrica.

Cualquiera de estos tres esfuerzos se verá recompensado infaliblemente con la gracia de la vocación próxima a la fe. La primera explicación es tomista; dice que todos reciben la gracia de dios, es remotamente suficiente y sobrenatural para la fe. No importa lo

pequeño del esfuerzo humano, el ser divino le concederá esta gracia de cualquier manera. Hay dos etapas: la primera, el humano hace lo que puede con el auxilio de la gracia preveniente; la segunda, el ser divino ofrece la gracia de la vocación a la fe. "La obra que hace el hombre tiene algún mérito para que se le dé la vocación, pero hay en ello peligro de semipelagianismo: la gracia se le da por otra gracia y no por una obra meramente natural"[327].

Supone que el ser divino ofrece todo a todos. También supone que el adulto puede ordenar su vida a lo divino, pero no se puede cumplir si no tiene la gracia sobrenatural; además, si no cumple esta obligación cumple mortalmente. Pero si, sí cumple, aún no queda justificado porque el acto de amor que han hecho no se realizó por actos sobrenaturales, quedando con su pecado original: "Más en el mismo instante, Dios les da la gracia eficaz de la vocación próxima a la fe, y al amor sobrenatural, y de esta manera quedan justificados, aunque nunca hayan oído la predicación evangélica"[328].

Si no se ofrece una segunda ayuda, pecaría venialmente, al estar ya en pecado original. Los tomistas la libran de semipelagianismo con esta explicación. Pero ¿cuándo se ofrece? La gracia se ofrece en el mismo momento de ordenarse a lo divino. Es demasiado gratuita e infundada.

Los esfuerzos son actos libres. Está en nuestra mano la gracia actual. Molina dice que son esfuerzos naturales porque se hacen mediante la gracia actual simultánea, o sea por el concurso simultáneo sobrenatural. Debemos recordar que se trata de una concurrencia entre la potencia natural y la gracia, como dos partes de una sola causa íntegra que hace el acto sobrenatural; lo es porque procede en su totalidad de la gracia; asimismo, una parte de él nos pertenece. Contra los luteranos, dice que no solo es gracia un acto humano; también es nuestro esfuerzo. La gracia puede tener jerarquías que participan pero también las potencias naturales; se trata de los "conatos de las potencias naturales". Se habla entonces de "conatos y esfuerzos" naturales pero mediados por la gracia.

Suárez y Lessio, dicen que el axioma solo se entiende con las fuerzas naturales, lo que es decididamente antropocéntrico. Lessio se fija en la parte positiva de los esfuerzos: *el que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia*. Suárez se fija más en la parte negativa: *al que hace lo que puede para no impedir la gracia con pecados, el ser divino no le negará la gracia*. Ambas convienen en que tales esfuerzos con una parte negativa para la gracia. Ambas fundan su opinión en que antes de la vocación de fe, no se dan gracias intrínsecamente sobrenaturales; los esfuerzos solo son fuerzas naturales. Pero esto es una cadena de esfuerzos porque el ser humano hace su esfuerzo natural y el ser divino concede la gracia después: no hay error a semipelagianismo. La concesión generalizada de la gracia solo pide ciertas condiciones para no negar la gracia; porque si

[327] *Concordia*, disp. 28, c. 1, art. 4. *Cfr*. Hellín, p. 174.
[328] *ibidem*.

no se le podría achacar que no cumple con esto, para aquel que sí hace un esfuerzo. La tercera es la molinista. Continúa Hellín.

> Molina desglosa el axioma en dos totalmente distintos aunque relacionados entre sí; uno habla de la gracia simultánea con que se hacen los esfuerzos de las potencias naturales, y el otro habla de la gracia de la vocación a la fe, que se da posteriormente a los actos de las potencias naturales hechos con la gracia simultánea. Están sin embargo, relacionados entre sí, porque una vez que se han hecho los esfuerzos de las potencias naturales con ayuda de la gracia actual simultánea, después, por miras a ellos, se da la gracia de la vocación a la fe[329].

Vemos que el primer enunciado dice que al que hace lo que puede con las fuerzas naturales, se le da la gracia simultánea, con que esos mismos esfuerzos son intrínsecamente sobrenaturales. En el segundo enunciado dice que al que hace lo que puede con sus potencias naturales (lo cual siempre se hace con la gracia simultánea) se le da infaliblemente la gracia de la vocación a la fe[330]. Esta gracia es simultánea sin que preceda otra gracia.

La disputa 10 de la cuestión 14 de Molina

Transcribimos con detalle el párrafo completo para no perderse en la discusión. Lo dividimos en tres partes para que sea más fácil su lectura, ya que escapan algunos detalles que trataremos de subrayar para seguir con nuestra lectura agustiniana y causalista de la gracia y la libertad. En la disputa 10, dice Molina:

> Cuando quiera que el libre arbitrio, en virtud de sus fuerzas naturales, intente o esté presto a intentar todo aquello que está en sí mismo ─tanto en relación a lo que hay que aprender y abrazar en materia de fe, como en relación al dolor de los pecados para alcanzar la justificación─, Dios conferirá la *gracia previniente* o los auxilios con objeto de que el hombre obre como es necesario para alcanzar su salvación, pero no porque con este intento se haya hecho digno de estos auxilios y, por alguna razón, los haya merecido, sino porque Cristo obtuvo para nosotros dichos auxilios gracias a sus méritos.

La gracia previniente sigue al libre arbitrio. Se trata de un apoyo que no corre al paralelo de la acción del libre arbitrio, sino que se ofrece sólo cuando ya está en marcha la acción del albedrío. Pareciera que la 'previniente' es una especie de garantía que tiene el que intentará alcanzar la fe, para que al momento de su consecución no se quede solo, sino que tenga ya la continuación de esa misma gracia, aún con otro nombre. Pero es una disposición abierta, es decir: la gracia previniente está dispuesta independientemente de que se merezca, o no, de tal suerte que no es necesario ser

[329] Hellín, J. [1961]; p. 177.
[330] *Concordia*; disp. 10.

‘merecedor’, o ‘ser digno’ de esta gracia para que le sea útil. Es útil, en tanto disponible. Molina no especifica explícitamente si es simultánea en el tiempo; es decir, si se trata de una relación entre los seres humano y divino, a manera de una cooperación simultánea, o no. Continúa la cita:

> Entre las leyes que tanto Cristo, como el Padre eterno, establecieron sobre los auxilios y los dones cuya concesión puramente gratuita Cristo nos hizo merecer, una de ellas ─que además es conforme a lo que acabamos de decir─ es la siguiente: *Cuando quiera que, en virtud de nuestras fuerzas naturales, intentemos hacer lo que está en nosotros, los auxilios de la gracia estarán a nuestra disposición para que con ellos obremos de la manera necesaria para alcanzar la salvación*, de tal modo que, por la razón que acabamos de mencionar, mientras peregrinamos hacia la beatitud, nuestra salvación siempre estará al alcance de la mano de nuestro libre arbitrio y de nosotros mismos dependerá que no nos convirtamos a Dios.

No olvidemos que se trata de que el ser humano alcance la salvación. Bastaría que el ser humano quiera (su voluntad) para que se le ofrezca la gracia que necesita, aunque aquí no especifica el tipo de gracia que interviene. Pero aún más importante es que habla de una de las leyes del ser divino, es ésta que se subraya y que adquiere la mayor fuerza justo porque se trata de una proposición de la mayor jerarquía posible: es una ley divina que reconoce:

a) su disposición a voluntad del ser humano (‘cuando quiera que…’); no especifica tiempos particulares, históricos, en la historia personal o culturas de un pueblo, se trata de una decisión que se debe tomar en cualquier momento de la historia personal o comunitaria de suerte que al tomar partido por el acto conducente a la salvación, la gracia estará ahí;

b) su limitación material (‘en virtud de nuestra fuerzas naturales’); es decir, la finitud humana tiene límites muy claros. Si no es perfecto, tiene limitaciones; cada acto humano, al no ser perfecto, es equívoco de tal manera que siempre será imperfecto y dada esta imperfección siempre requerirá de un apoyo sobrenatural (en este caso divino);

c) lo que podamos de acuerdo a nuestras posibilidades naturales. El ser humano no lo puede todo, sólo una parte de lo que quisiera es posible, en el sentido de ser factible dentro de las posibilidades humanas;

d) la disposición del apoyo divino que opera a lo largo de toda la consecución de nuestros actos conducentes a la salvación;

e) la necesidad física que sigue a la causalidad (‘de manera necesaria’); todo esto en términos de la conversión a lo divino, en el sentido de quedar dentro de la Iglesia en un sentido amplio: como miembro de ella.

El hecho de ser una proposición elevada a 'ley' por Molina y a 'axioma' por las lecturas actuales, nos obliga a reflexionar sobre su validez. En otros términos quizá podríamos decir que se trata de una parte central de la *Concordia*. Al menos porque relativiza el concepto de gracia y despliega parte de sus categorías mínimas para ser concebida. Ya no se trata de una explicación con pocas categorías como en Agustín, cuya teología es explícitamente teocéntrica, sino que van aumentando de cantidad pero también su calidad, su profundidad conceptual y su riqueza explicativa. Ya no será tan fácil argumentar a favor del libre arbitrio que Molina antepone en cada proposición antes de hablar de la gracia, cualquiera que ésta sea. Sin embargo, la penúltima proposición es claramente androcéntrica: la salvación sólo es posible en la medida del uso del libre arbitrio. Vale subrayar, con riesgo de parecer necios, que todo está referido al ser humano: la salvación humana (y sólo humana: el ser divino no la necesita), sólo se alcanza por medio del libre arbitrio humano, o qué sentido tendría pensar en el libre arbitrio divino, que es absoluto, total y es por definición omnisciente. El énfasis último establece que sólo depende de nosotros, no del ser divino, la conversión a éste mismo; de manera que no podemos ser obligados bajo ninguna circunstancia, como dijo Báñez contra Molina, en su discusión sobre su supuesto pelagianismo. Continúa la cita:

> Por ello, así como Dios siempre se encuentra, con su concurso general, a disposición del libre arbitrio, para que éste, según le plazca, pueda querer o no su salvación de manera natural, así también, con el auxilio de la *gracia suficiente*, se encuentra a su disposición, de tal modo que, cuantas veces quiera emprender, en virtud de sus fuerzas naturales, alguna obra de las que conducen a la justificación, la ejecute del modo requerido para alcanzar la salvación. A menudo también incita y empuja al libre arbitrio, como si estuviera amodorrado y entumecido, y lo ayuda con unos auxilios mucho mayores, aunque, por otra parte, se puede apreciar una gran diferencia. En efecto, con su concurso general, Dios se encuentra a disposición del libre arbitrio para cualquier obra natural, como si, por una ley natural ordinaria, hubiera decidido no denegar este concurso a ningún agente. No obstante, con el auxilio de la gracia ─por lo menos, de la *gracia suficiente*─, Dios se encuentra a disposición del libre arbitrio en razón de los méritos de Cristo, que, como verdadero redentor, obtuvo para nosotros la gracia, nos hizo merecedores de ella y, junto con el Padre, estableció esta ley para ayudar a los hombres.

Aquí ya trata de otro tipo de gracia. Pero aún más que eso, hay 'auxilios mayores' que se refieren a los aspectos naturales de la vida; es decir, para las obras naturales, mediante una ley natural, el concurso general dispone del libre arbitrio. Esta proposición tampoco es fácil; hace de la gracia suficiente un apoyo natural (divino) que dispone de algo no-natural (el albedrío). Pero de inmediato, la cita conduce a la figura del mesías en virtud de cuya aparición histórica, la salvación queda en términos del merecimiento de la gracia. Y mediante este acontecimiento histórico, el fundador del cristianismo y el ser divino establecieron esta *ley de la salvación*, si se nos permite el término. Si aceptamos esto, podríamos establecer que el 'concurso general' contiene un aspecto natural, es decir: histórico, de soporte para los actos humanos. En otras palabras, el

apoyo divino no es una era cuestión sobre-natural, sino que está contenida en la historia humana.

Podemos establecer por lo pronto, que la gracia suficiente tiene la prioridad metodológica que es punto de partida para la otra gracia mencionada, a saber, la 'previniente'. Aquella subsume a ésta; de tal suerte que, desde la perspectiva causal, es la 'suficiente' la que podría ser simultánea al libre arbitrio, que a su vez, opera en todo el proceso de salvación y que se va transformando en un concurso general para la consecución de los actos humanos. De cualquier modo no debemos olvidar el comienzo de este párrafo: el ser divino está a disposición del libre arbitrio si y sólo si éste quiere; es decir, sin el libre arbitrio no sería posible acercarse a la divinidad. En otras palabras, la única manera de salvarse es mediante el establecimiento de un vínculo intelectivo desde el albedrío humano. Bien visto, ya no es modelo voluntarista de los escotistas, sino el intelectualista de los tomistas; de ahí que los jesuitas sean decididamente tomistas, aunque hayan sido atacados fuertemente por los dominicos que defendían el tomismo con rigidez tal que reprobaban la interpretación laxista de la Compañía en general.

3.5. La tipología de los actos y el esfuerzo humano

El acto libre tiene una promesa de apoyo divino; esta gracia prometida es "actual", la que da comienzo a la vida sobrenatural, aunque sea algo remotamente. Pero puede ser concomitante o subsiguiente:

> La gracia que se promete al que haga lo que puede con sus potencias naturales es el concurso simultáneo e intrínsecamente sobrenatural, con el cual los esfuerzos que se hacen […] son sobrenaturales y meritorios de otras gracias posteriores[331].

Se distinguen, por tanto, a) los principios del acto, b) la acción sobrenatural con que se hacen; y c) el acto que se hace con esa acción. Pero estos actos son distintos de acuerdo al momento en el proceso de salvación. Estos actos son preparativos e imperfectos de los actos perfectos de fe, esperanza y contrición. Hay toda una tipología de actos "libres":

a) *Antes de oír nada de la fe*: Acudir a escuchar la predicación, atender a lo que se predice, ponderar si las cosas que se predican son dignas de abrazarse y formarse cabal idea de lo que se predica: todos estos actos son libres. Para Molina, no obstante, la 'gracia suficiente' llenaría este espacio que toca al albedrío humano para estimularlo a dar este primer paso.

[331] Hellín, J. [1961]; p. 183.

b) *Antes de hacer el acto de fe*: se hacen con el auxilio de la gracia preveniente y con el concurso simultáneo.

c) *Antes de acto de esperanza*: "Cuán grandes son los premios que se prometen, cuan dignos de que se trabaje para alcanzarlos y cuán firmes son las promesas", serían solo naturales pero al mediarse con la gracia divina, se convierten en sobrenaturales. En efecto, son sobre-naturales pero no dejan de estar en lo natural; es decir la historia de la salvación es historia humana, natural en el sentido de estar ubicado en el aquí y en el ahora humanos.

d) *Antes de acto de contrición*: todos los actos para excitar la caridad podría ser naturales pero debido a la gracia concedida son "sobrenaturales" y por lo mismo merecedores de otras posibles gracias hasta llegar a la finalidad de los actos.

Los principios productivos de los esfuerzos son el ser divino y la potencia natural. El divino concurre con lo sobrenatural, las potencias naturales son el entendimiento y la voluntad que obran en el concurso sobrenatural gratuitamente otorgado.

La acción es el concurso simultáneo sobrenatural, porque procede por el concurso sobrenatural; y esa misma acción es nuestro esfuerzo. La acción es anterior al acto con anterioridad de naturaleza. Mientras que el acto producido es una cualidad vital (sobrenatural) y es meritorio de otras gracias ulteriores hasta llegar a la gracia de justificación. No es una gracia excitante ni concomitante ni subsiguiente, como dice Hellín:

> La acción es anterior al acto con anterioridad de naturaleza, y en este sentido se puede llamar gracia preveniente, son relación al acto que se produce, no con respecto a la misma acción o concurso sobrenatural con que se produce, porque es ese mismo concurso. El acto producido es efecto o término de esa gracia preveniente, que es la acción; ese acto podrá ser gracia preveniente de otro acto, mas no de sí mismo, como es patente[332].

La *acción* precede al *acto*; le precede en términos naturales, no temporales. Se trata de una acción con gracia preveniente y en este sentido, se trata de una causa cuyo efecto es el concurso mismo, de tal manera que la 'acción' deviene 'acto' que eventualmente devendrá 'gracia preveniente' y así *ad infinitum*. Continúa Hellín:

> la gracia, que se nos da con los esfuerzos de nuestras potencias naturales, es una gracia preveniente de una manera impropia. Para no incurrir en confusiones, nosotros la llamaremos gracia actual simultánea, o gracia del concurso simultáneo sobrenatural, y es la misma con que se hacen los actos indeliberados que se llaman gracias actuales excitantes[333].

[332] Hellín, J. [1961]; p. 185.
[333] *ibidem.*

Este autor conserva la terminología de la *gracia excitante*. La *gracia actual* es la queda comienzo a la sobrenaturalidad de los actos naturales, ciertamente simultánea con respecto a la cooperación o correspondencia humana. La explicación queda entonces como sigue: el ser divino congrega su omnipotencia con la voluntad humana, con los agentes creados, como causa necesaria. Cuando la voluntad obra, lo hace también el hábito: la operación de ambos principios es idéntica porque el hábito está aplicado a la voluntad a manera de causa necesaria; pero todo queda en términos de la salvación; como si ésta fuera el fin último de la trama de la vida de los seres humanos operando con su propia responsabilidad y con la participación divina.

La relacionan de los conatos de nuestras facultades naturales y la gracia

Los esfuerzos que hacemos con las potencias naturales son intrínsecamente sobrenaturales en su totalidad, además de gratuitos. Son nuestras en la medida que proceden de la potencia natural e innata: los esfuerzos son la misma gracia que se promete. No son condición para que se nos ofrezca la gracia; no lo son porque son lo mismo que se nos da. Dice Hellín:

> La condicional con que se expresa el axioma, no es un condicional de sentido real, sino de sentido lógico: en el antecedente se menciona un hecho, y en el consiguiente se dice la naturaleza de ese hecho. El hecho que se enuncia son los esfuerzos que hacemos con nuestras potencias naturales, y la índole de esa hecho es que es intrínsecamente sobrenatural por el concurso simultáneo sobrenatural con que se hace. Por tanto el sentido del axioma se expresaría mejor de la siguiente manera: *siempre que hacemos conatos con nuestras potencias naturales en cosas de nuestra salvación esos conatos son sobrenaturales por el concurso sobrenatural que Dios otorga a todos*, por promesa y méritos de Cristo. Así que no hay ni sucesión ni distinción, sino simultaneidad e identidad entre esfuerzos que se hacen y gracia prometida[334].

En la manifiesta confrontación con Padilla, Molina escribe de manera amistosa una serie de tres cartas[335] dirigidas a él mismo. Hellín contribuye a esclarecer este diálogo con pasos sucesivos.

Molina dice que el hombre hace sus conatos con potencias naturales y el ser divino *simul praeventit hominen* (participa) para que el acto sea sobrenatural. Si el ser divino previene al hombre con su gracia, ésta no es natural; y si lo es: el divino no lo previene… parece una contradicción. Molina explica entonces qué es la gracia preveniente y dice que es lo mismo que la simultánea. Acción y acto producido, en tanto conatos, son la misma gracia divina actual, porque se hacen con el concurso

[334] Hellín, J. [1961]; p. 187.
[335] Las ha publicado Stegmüller [1935], ver cartas números: 21, 24, 25.

sobrenatural de Dios. Pero si existe una distinción entre acción y acto producido, entonces la acción es una gracia preveniente con respecto a otras gracias.

Padilla, interpretado por Hellín, dice: "si la gracia no se da después de nuestros esfuerzos, el axioma no sirve al propósito de Molina, que es establecer, que al que no hace lo que puede con sus fuerzas naturales, Dios le da la gracia."[336]. La respuesta irónica de Molina: "Espántome mucho, que en varias…", se queja en realidad de que se le mal interprete[337]. El concurso natural no es anterior ni posterior a la acción natural de la criatura, así la gracia simultánea no es anterior ni posterior a la acción de la misma, sino que es simultánea, o mejor: es la misma acción de la criatura, en cuanto que procede también de Dios.

Dice Padilla de nuevo que si la gracia no se da después de los conatos de las potencias naturales, se dará antes, para que esos esfuerzos sean sobrenaturales. Y así habría que decir que el ser divino ofrece la gracia por los conatos previstos y eso es semipelagianismo[338]. Molina responde que en la vida sobrenatural de ordinario se dan gracias excitantes antes de toda operación saludable; y esas gracias excitantes, se dan con la previsión de la ciencia media[339]. El axioma habla de los conatos que se hacen antes de haber recibido la gracia, porque se hacen para obtener la primera gracia actual. El conato deviene esfuerzo. La gracia es simultánea a ellos. Sucede exactamente lo mismo que en la distribución del concurso simultáneo natural, que ni es anterior ni posterior a los conatos, sino que se identifica con la acción de la criatura[340].

Padilla responde que la gracia se da antes de los esfuerzos (conatos), pero se interroga si es cuando se ha dado esta gracia, o se puede resistir a ella, porque si no se resiste a ella, perece la libertad; de lo contrario, se puede resistir. Se trata de una confusión según Hellín: Padilla cree que es una gracia preveniente y no simultánea. Molina, irónicamente de nuevo, responde: "De lo dicho se ve cuán poco entendido sea yo de VR…". Molina habla de cómo se da la primera gracia en actos imperfetos pero encaminados a ser perfectos; en otras palabras, al que hace lo que está de su parte con propios esfuerzos, se le concede la gracia del concurso simultáneo sobrenatural para que devengan sobrenaturales también y se merezca la gracia de la vocación próxima a la fe.

A padilla le parece conflictivo que todo buen uso del libre arbitrio supone una gracia preveniente; pero si no se concede, la justificación no empieza con la gracia sino con los esfuerzos del hombre, lo cual es semipelagianismo. Dice Molina que los actos de fe, esperanza y caridad son precedidos por la gracia preveniente; pero antes de ser perfectos

[336] *Concordia*, disp. 24-26; Stegmueller [1935], cartas 14-17.
[337] *Concordia* disp. 34.
[338] *Concordia*, disp. 44.
[339] *Concordia*, disp. 7-12.
[340] *Concordia*, disp. 13-45.

son imperfectos, como lo son: a) atender a la predicación, b) formarse ideal cabal, etc. Dice Hellín[341]:

> Esos actos pudieran ser enteramente naturales, mas por la ley gratuita de la distribución de las gracias, que se expresa en el axioma, al hacer el hombre estos conatos Dios se interpone con su concurso simultáneo sobrenatural, para que estos actos sean sobrenaturales y no meramente naturales.

Por su parte Padilla se pregunta, ¿cuándo se da la gracia, después de uno o muchos esfuerzos, o después de haber guardado mucho tiempo la ley natural? Sigue la cita:

> La gracia, que se da en los esfuerzos de las potencias naturales, no es anterior ni posterior a los esfuerzos, sino que son el concurso sobrenatural simultáneo con que se hacen esos esfuerzos; esos esfuerzos son enteramente gratuitos en cuanto que emanan por un concurso sobrenatural, y por otra parte son esfuerzos nuestros, porque esos esfuerzos proceden también de nuestras potencias naturales y con deliberación. Y por eso repetimos de nuevo que la enunciación del axioma de Molina podría ser ésta: los esfuerzos libres que nuestras potencias naturales hacen en cosas de nuestra salvación, son siempre sobrenaturales, por hacerse con un concurso simultáneo sobrenatural, que Dios otorga siempre, por ley establecida por Cristo y su Eterno Padre[342].

Sólo hay naturaleza si no se considera también la gracia; esto es, la gracia provee la sobre-naturalidad de los actos humanos. La idea implícita es que son gracia, sólo habría actos animales, porque el libre arbitrio es esencialmente constitutivo del ser humano.

La prueba de la teoría de Molina

Bien visto se trata de una ley universal y gratuita de distribuir las gracias, que Molina prueba así de la siguiente manera: dada la voluntad sincera del ser divino de salvar a todos, hemos de decir que en manos del hombre está el salvarse y el llegar a la gracia de la vocación a la fe, necesaria para salvarse. El ser divino otorga la gracia simultánea que transforma los esfuerzos humanos en sobrenaturales y meritorios de la gracia de la vocación a la fe. Los tomistas dicen que los esfuerzos han de ser sobrenaturales debido a una gracia excitante y anterior a todo esfuerzo nuestro. Lessio y Suárez, dicen que estos esfuerzos sólo se hacen con las fuerzas naturales de nuestras potencias.

> la teoría de molina es una teoría, que no se opone a los principios de la fe, y que explica por qué dios da infaliblemente la gracia de la vocación a la fe a los que hacen lo que está en su mano con sus potencias naturales: la razón es porque esos

[341] *Op cit*., p. 190.
[342] *Cfr*. Hellín, J. [1961]; p. 191. *Concordia* disp. 25.

> esfuerzos son sobrenaturales, según la ley gratuita de Cristo, y porque a esos esfuerzos sobrenaturales Dios promete la gracia de la vocación próxima a la fe[343].

Lessio y Suárez dicen que los esfuerzos sólo son naturales; mientras que Molina afirma que son sobrenaturales debido a la gracia simultánea. Para ellos, la gracia que se promete es posterior a los esfuerzos humanos; pero para Molina, la gracia es doble: una simultánea, que es el concurso sobrenatural con que esos esfuerzos sean sobrenaturales; y la otra, muy posterior que es la de la vocación próxima a la fe.

Los tomistas dicen que los esfuerzos se deben a la gracia preveniente y excitante; mientras que Molina asegura que,

> al que hace lo que puede con sus fuerzas naturales, Dios le da la gracia simultánea con que esos esfuerzos se hagan sobrenaturales. [O de otra manera:] los esfuerzos que se hacen con nuestras potencias naturales en materias de la salvación, siempre se hacen con una gracia simultánea, por disposición gratuita de Cristo[344].

Según la apreciación de Crevola, sobre la distribución de la gracia suficiente en los adultos:

> San Agustín afirma que no se concede a algunos escuchar el evangelio; pero no excluye que a estos mismos se les haya concedido otras gracias, correspondiendo a las cuales, habrían podido de alguna manera llegar a la fe al menos en lo que se refiere a las verdades esenciales. Que San Agustín admita para aquellos a los que en su tiempo no había llegado la predicación del Evangelio, la posibilidad de alcanzar la fe, por otra vía[345].

Dejemos de lado la conjetura el hecho de que 'aquellos' que no han escuchado del evangelio de nuevo podrían ser los indios americanos, o en quién estaban pensando mientras deliberaban por horas, días, años en estas controversias.

3.6. Una nota histórica-teológica sobre la *ciencia media*

No está clara la centralidad, ni el significado, ni la importancia que la "*ciencia media"* tiene en la teoría molinista. En este apartado no respondemos a esta inquietud, sólo quisiéramos establecer un vínculo con el tema de la reflexión teórica del que venimos hablando en este capítulo. Se podría argumentar que es el rasgo más característico de la *Concordia*; se podría argumentar también que no tuvo la importancia que le damos ahora, es decir, en la historia no parece haber sido registrado como el motivo más central en los diálogos entre jesuitas y dominicos. Para Crevola,

[343] Hellín, J. [1961]; p. 193.
[344] *ibidem*; p. 194.
[345] Crevola, C. [1951]; p. 106.

> Defensores y adversarios de Molina convienen en que la ciencia media es el centro del sistema teológico que toma el nombre del mismo Molina. Se quiso por esto examinar atentamente si la ciencia media estaba o no conforme con la doctrina de S. Agustín.[346]

Si los antagonistas eran conscientes de que la cuestión de la ciencia media tiene esta centralidad, debían dar sus mejores argumentos para negarla o afirmarla, según el caso. Por el momento la propuesta de Crevola es que la ciencia media no parte del tomismo sino del agustinismo. Tanto una cosa como la otra no son de fácil discernimiento, ni siquiera hay un consenso mínimo entre las posturas de los estudiosos.

En las controversias, el dominico Lemos quiso demostrar que Agustín está en contra de la *ciencia media*, si no con ese nombre, al menos la idea que se tiene de ella. El ser omnisciente está facultado mediante la ciencia media, para atribuir al ser humano la facultad de ser independiente; de tal manera que los actos no son un don divino, sino fruto de la libertad humana. Esto niega que la causa de los actos sea el ser divino; y en esta causalidad, no es simultánea la cooperación divina en los actos humanos: el acto de salvación comienza por el humano. Pero si esto es así, repara Lemos, entonces hay tres inconvenientes: el primero, es que invierte los papeles: el ser humano obliga al ser divino a "mendigar" parte de sus conocimientos a las criaturas; segundo, en todo caso negaría la presciencia porque concede a otro (al ser humano) parte de su omnisciencia, lo que no es posible; tercero, destruye la libertad humana en la medida que el ser humano está obligado a actuar de tal manera si la omnisciencia conoce todas las circunstancias en las que se podría realizar este acto.

Los dominicos argumentan que la certeza divina es infalible porque proviene del hecho de que la voluntad humana no es libre, si lo fuera se negaría aquella certeza; mientras que los defensores de la ciencia media argumentan que la voluntad se determina a sí misma. Finalmente, Lemos argumenta en contra: la certeza no puede provenir de la misma voluntad.

Para Crevola, la ciencia media es "este conocimiento que tiene por objeto un suceso que podría no verificarse si Dios decretase no poner al individuo en aquellas circunstancias"[347]. Su imposibilidad de verificación es lo que causa mayores problemas en la interpretación de Molina. No es para menos porque se requiere de un gran esfuerzo teórico para comprender el problema; y parte del mismo, es justamente no sólo comprenderlo sino argumentar claramente lo que el ser divino es capaz y cuya perfección es una aspiración humana, inaceptable para los dominicos. Los humanos argumentamos desde la perspectiva no humana, atribuimos a un ser con una

[346] Crevola, C. [1951]; "La interpretación dada a san Agustín en las disputas de auxiliis"; en *Archivo teológico granadino,* vol. 14; p. 107.
[347] *Op. Cit.* p. 111.

omnisciencia tal que aparentemente se nos va de las manos, porque, ¿cómo explicar lo que el 'absolutamente otro' puede o no hacer?

Crevola continúa, al igual que nosotros, especulando: pero si la creación de una persona está antes de una situación específica, a manera de decreto divino, podría no obedecer a las circunstancias específicas en las que se desenvuelve; supone, por tanto,

> decreto divino hipotético [...porque] es absurdo concebir una criatura agente sin suponer un acto de la divina voluntad que la crea y le da todo aquella que se requiere para obrar. Lo sucesos reales, o sea el verdadero futuro y no sólo futurible, es decir lo que de hecho sucederá, no lo que sucedería en una hipótesis determinada, entran también según Molina en la ciencia de la visión, y requieren, según el mismo Molina, un decreto absoluto que les preceda, los regule y sea el medio con el cual Dios los conozca.[348]

Vemos que Molina no niega esa presencia divina que le achacan. La acusación de Lemos se vuelca hacia otro sentido: la criatura se determina sólo mediante la predeterminación física que es exclusiva del ser divino; de tal suerte que los 'futuribles' no tienen sentido antes de los decretos divinos. La argumentación del dominico no es fácil, sigamos con cuidado sus palabras: primero, existe un "decreto predeterminante puro y simplemente absoluto" con el que el ser divino establece lo que la criatura hará de hecho y decretándolo lo conoce; éste determina los futuros. Segundo, existe un "decreto absoluto acerca de un objeto condicionado" que establece lo que alguien haría en circunstancias que jamás se verificarán, por lo que se determinan "futuribles" que no serán "futuros".

Tanto el dominico como el jesuita están de acuerdo en la libertad del ser divino antes que la libertad humana, porque ésta depende de aquella. Pero Molina dice que el ser humano se autodetermina relacionándola con la libertad; por el contrario, Lemos el ser humano puede determinarse pero no puede ejercitar su voluntad sin la predeterminación divina de cada acto en particular. Crevola dice:

> Según Lemos Dios primeramente quiere que aquel hombre, en determinadas circunstancias, obre de una manera determinada y solamente lo sabe después de haberlo querido. En otras palabras, para Lemos en Dios la voluntad precede al conocimiento, cuando se trata de los actos libres de las criaturas. Para Molina, al contrario, la ciencia media (que supone la creación y el concurso divino) precede en Dios al acto de la voluntad.[349]

[348] *Ibid*, p. 112.
[349] *Ibid*. p. 114.

La cognoscibilidad de los futuribles.

Agustín admite la presciencia cierta de un hecho que no se verificará jamás, sino que pone el hecho absolutamente irreal; no se trata de un simple conjetura basada en un conocimiento perfecto divino, sino de una presciencia de lo que habría sucedido. Es una cuestión hipotética de la que no se hablado mucho en los textos de filosofía, no sólo de esta época, sino de ninguna. La "racionalidad utópica" entra de lleno aquí. Agustín admite los futuribles. Para Lemos, Agustín solo quería escribir contra los semipelagianos en términos de la ciencia media, como "ante decreta praedeterminantia". Crevola afirma que el texto al que alude no fue escrito contra ellos, sino con otros fines. Quería explicarse una cuestión sobre el pecado original, cuya formulación sería aproximadamente así: ¿cómo se explica el pecado original en los que mueren antes del uso de razón?

Aún sin tener un caso concreto, es necesario plantearse estas preguntas con esta manera muy particular para tener una teoría completa de las distintas situaciones que se presentan; no es ociosa, sino que intenta "poner a prueba" la teoría, en este caso las disputas teológicas. Para Crevola, "Como se ve claro, S. Agustín lo que quiere poner de relieve es que el futurible puro es una cosa muy distinta de un futuro verdadero y no puede ser considerado como mérito o demérito"[350]. Sin embargo, Agustín no hace la distinción entre futuribles *ante* y *post decreta*; así que no se podría decir que Agustín esté en contra, o a favor, de la ciencia media. En el segundo texto que Lemos propone que se trata entonces de semipelagianos; es decir: ya que los 'futuribles' no son objeto de conocimiento, Lemos dice que Agustín quiere eliminar la presciencia que tiene su origen en la *ciencia media*. Cambiamos intencionalmente la manera de escribir la frase para subrayar la cuestión:

si… hubieran vivido más tiempo; *entonces*… se hubiera condenado a los niños que murieron sin bautismo.

La utilidad que encuentra Agustín en este tipo de expresiones es que no le ve ningún sentido a la posible condenación. Da otro ejemplo:

si… uno muere en pecado después de una vida por largo tiempo justa, *entonces*… es cierto que se condena; mientras que *si*… hubiese muerto cuando era justo, *entonces*… ciertamente se habría salvado.

Con este tipo de expresiones se intenta resolver la cuestión de los niños muertos sin bautismo. Pero la doctrina de los semipelagianos confunde la 'presciencia condicionada' de los sucesos que se realizarían en determinadas circunstancias, pero que no se verificarán jamás, con la 'presciencia absoluta' de si tendrá cabida en la realidad y por tanto es verificable. Esta 'presciencia divina' es opuesta a la que propone

[350] *Ibid*, p. 117.

Molina: no niega que los planes de la providencia divina se ofrezcan al ser humano; pero hay posibilidades infinitas en una sola persona, así como también hay una variedad infinita de actitudes meritorias y demeritorias que podría tomar el ser humano.

La ciencia media provee al conocimiento divino de la actitud que la voluntad humana creada libremente tomaría en la diversidad de circunstancias. En otras palabras: el ser divino prevé que una persona haría tal cosa si estuviera en determinadas circunstancias. Si bien se da por sentado que el ser divino escoge el plan providencial y que conoce con la 'presciencia absoluta' lo que de hecho sucederá, no nos es dado conocer el plan que la providencia escoge para cada quien; a esto se llama el 'misterio' de la predestinación. Los semipelagianos negaron este misterio de la predestinación suprimiendo el libre decreto divino que distingue el 'futuro' de los 'futuribles'; reduciendo la predestinación a la 'presciencia absoluta' incluso *ante decreto*. Los jesuitas argumentaron que Agustín condena la 'presciencia absoluta' de los semipelagianos, no la 'presciencia condicionada', es decir: la *ciencia media*.

La presciencia de los actos buenos.

Tanto para Molina como para Lemos, los 'actos buenos' están en términos de la salvación, son 'salutíferos' y además son 'dones divinos'. La diferencia entre los autores es la explicación de su procedencia. Para Lemos, se trata de los 'decretos predeterminantes'; la *ciencia media* fue la base de todos los errores semipelagianos porque la presciencia que no se basa en estos decretos. De nuevo, la pregunta es un condicional hipotético: si la fe en cristo es condición para la salvación, ¿qué pasa con los seres que vivieron antes de este personaje? La respuesta ciertamente, es algo que jamás se verificará. Es un 'futurible' sin posibilidad de verificación, en tanto irreal.

Tanto Bastida como Lemos responden que en el plan de la providencia no estaba considerar la presencia del cristo para no predeterminar antes a los humanos. No es una respuesta que saque de dudas a nadie; se quedaron cortos con una pregunta de esta naturaleza. Sin embargo, el condicional (que habría pasado *si* cristo hubiera estado antes…) para Lemos es la 'ciencia de simple inteligencia', mientras que para Molina sería la *ciencia media*. Agustín quiere afirmar dos planteamientos: el primero, que la fe es un don sobrenatural del ser divino; y, el segundo, que este don se da en atención a la predestinación divina, no a la presciencia de los méritos futuros. De lo que resulta lo siguiente: la salvación no se logra sólo con las fuerza naturales. Contra los semipelagianos, la fe es don del ser divino; y, que la predestinación no depende de los hombres pero, de acuerdo al tema de este parágrafo, el ser divino nos hace realizar las buenas obras, por tanto no es el autor de los pecados humanos.

Hasta aquí no hay relación la ciencia media que, según Lemos, quiere combatir Agustín. Con respecto a la presciencia y a los decretos divinos, Agustín afirma que el ser divino

conoce antes las obras de los predestinados, pero no todo lo que es objeto de la presciencia divina es objeto de predestinación; por otra parte, puede darse presciencia sin predestinación pero no predestinación sin presciencia. Crevola comenta que:

> Si es posible presciencia sin predestinación, también será posible presciencia antes de la predestinación, esto es ciencia media, la cual no es otra cosa que presciencia, no absoluta, sino condicionada, que precede a la predestinación. Si no es posible la predestinación sin presciencia, no será posible ni siquiera la predestinación sin presciencia, por consiguiente los decretos predeterminantes de Lemos, que pertenecen a la predestinación y preceden a la presciencia.[351]

Hay otras dos acusaciones de Lemos:

> a) la gracia que no predetermina físicamente, cual se afirma en el sistema de la ciencia media, si bien ilumina directamente el entendimiento y mueve asimismo inmediatamente a la voluntad, no es verdadera gracia interna según Agustín;
>
> b) la ciencia media pone en el hombre la causa de la predestinación. Quiere demostrar, como hemos visto previamente, Agustín refuta la ciencia media y admite los decretos predeterminantes como medio único de la presciencia divina. Al menos de los textos que propone el dominico no se habla ni bien ni mal de la ciencia media.

El defensor jesuita, Bastida, quiso probar que la *ciencia media* está conforme a las doctrinas de Agustín; el ser divino conoce los futuribles, con certeza y sin decretos predeterminantes. Nos situamos de nuevo en caso extremos: si alguien es pecador, con una muerte oportuna se puede impedir sus pecados. Bajo esta condición, el pecado no es futuro, sino futurible. Lemos dice que es futuro, porque el ser divino previó que aquel prescrito había de morir en pecado y no quería quitarle la vida mientras estaba en gracia. Bastida también se refiere a la certeza de este futurible por ser un conocimiento divino.

A manera de conclusión, Crevola nota que, "los dos elementos esenciales de la *ciencia media*, a saber, presciencia cierta de los futuribles y exclusión de los decretos predeterminantes, son conformes a la doctrina agustiniana."[352] En efecto, si ese era el problema con Molina, desaparece con una lectura detallada del padre de la Iglesia; si el problema era la incomprensión del texto, se resolvería con un diálogo más razonado y con argumentaciones más sofisticadas, como veremos.

[351] *ibid*, p. 132.
[352] *ibid*, p. 144-145.

De la distribución de la gracia al buen uso del libre arbitrio

Para 'aterrizar' estas cuestiones que pueden convertirse en especulaciones teóricas bastante sofisticadas pero incomprensibles, nos trasladamos ahora a un terreno más concreto sin dejar de lado la especulación teórica; es decir, el contenido de toda esta cuestión está relacionado con las novedades históricas que enmarcan el contexto histórico en que vive nuestro autor. Es evidente que Molina conoce la expansión de los portugueses en América, África y Asia; no sólo porque los menciona sino porque toca puntos esenciales sin agotar los temas, pero dan pie a otras especulaciones anteriormente inexistentes. Veamos la cuestión por partes, siguiendo muy de cerca los argumentos de Romano[353].

El punto de partida de Romano, es el comentario que hace Enrique de Gante sobre el *buen uso de la gracia* la piedra fundamental del proceso de la justificación, en tanto fundamental que se vuelve verdadera *causa de la predestinación*. Dice Molina:

> Pues como, según dice, Dios está dispuesto a ayudar a todos, aunque en el adulto no se pueda buscar razón alguna de mérito, sin embargo, […] en él habría una causa de congruidad, sin la cual ─y no a causa de la cual─ no recibiría la gracia que a otro se le deniega por no darse en él esta misma causa, […], añade que la previsión del *buen uso del libre arbitrio* es la causa o, más bien, la condición que hallamos en los adultos predestinados por la que unos habrían sido predestinados antes que otros, de tal manera que el *buen uso del libre arbitrio* que antecede a la gracia primera sería, del modo que acabamos de explicar, la causa o la condición sin la cual no habrían sido predestinados, es decir, una congruidad por la que desde la eternidad Dios habría querido conferir a éstos antes que a otros la gracia primera que concede en un momento del tiempo; […] las partes de todo este *buen uso* serían las causas o las condiciones de las partes de todo el efecto de la predestinación[354].

Esta doctrina del Gandavense es adoptada por un gran número de autores. Consiste en afirmar que el *buen uso* del libre arbitrio previsto *es la causa o condición*, por parte de los adultos predestinados, por la cual unos y no otros están predestinados, de tal modo que el buen uso del libre arbitrio que antecede la primera gracia es "causa o condición" sin la cual no habrían sido predestinados, esto es, el buen uso es una cierta congruencia por la cual a éstos y no a otros, el ser divino hubiese querido, desde la eternidad, conferir la primera gracia santificante que les atribuyó en el tiempo.

Por tanto, ese buen uso es causa de que el ser divino hubiese querido predestinar antes a éstos que a aquéllos que previamente por su culpa, no hubieran de hacer tal buen uso de su libre arbitrio. Molina dice que,

---

353 Romano, O. [1976], p. 337 y *ss*.

354 *Concordia*, parte VII, disp. I, m. IV.

> de ahí que reduzcan toda la certeza de que este buen uso del libre arbitrio vaya a producirse ─y, en consecuencia, la certeza de que vayan a realizarse estas buenas obras y de que en ellas vaya a perseverar el libre arbitrio hasta el final de su vida─ a la eficacia de los auxilios y, por consiguiente, a la predefinición o voluntad de Dios, eterna, absoluta y eficaz, de conferir estos auxilios en un momento del tiempo. De aquí procedería, según afirman, toda la certeza e infalibilidad de la ciencia libre con que Dios conoce, con posterioridad a esta predefinición, el buen uso del libre arbitrio y que estas obras van a producirse, y no de una ciencia media a través de la cual Dios supiese qué haría el libre arbitrio bajo estos auxilios, como si una vez que Él, por su parte, hubiese decidido ayudar de este modo, el libre arbitrio pudiera hacer lo opuesto y como si, en el caso de que esto fuese a suceder, lo hubiese presabido[355].

Enrique de Gante dijo además que no puede haber ningún buen uso del libre arbitrio por el cual el predestinado se dispone a recibir la gracia, o después de haberla recibido, hacer obras meritorias. El que no provenga de la gracia justificante, porque es propio de la gracia ser cooperante con el libre arbitrio, de tal modo que, si no quisiera, no coopera.

De aquí se puede esperar aquel uso precisamente porque depende del arbitrio creado, y, por eso, afirma que todo él es como causa o condicionado de la parte del adulto, como una cierta congruencia por la cual la fe dada a los predestinados y no a los no predestinados todo el efecto de la predestinación esperada por Dios; y es por eso que son estos los predestinados y no los otros. En consecuencia, el buen uso es causa o condición de todo el efecto de la predestinación. Continúa Molina,

> Por tanto, lo que quieren decir es esto: Aunque Dios otorgue gratuitamente los auxilios que disponen a los adultos para la gracia y, una vez que ya están dispuestos, les confiera la gracia de manera gratuita sin embargo, desde la eternidad ha querido conferir estos auxilios y esta gracia a aquellos que, según ha previsto, consentirán libremente y de este modo cooperarán en su justificación antes que a otros que, según ha previsto, no cooperarán de este modo *en virtud de su libertad*; además, ha querido conferir la vida eterna a aquellos que, según ha previsto, perseverarán hasta el final de sus días en la gracia ya alcanzada en virtud de su libertad y no a otros que, según ha previsto, morirán en pecado y sin gracia por su propia culpa y mal uso de su libre arbitrio, de tal manera que, por parte de los hombres adultos, la razón por la que, desde la eternidad, Dios habría predestinado a unos y no a otros, sería la previsión del *buen uso futuro del libre arbitrio* en aquéllos y no en éstos en virtud de la libertad de unos y de otros, […][356].

Para Molina, las posiciones de los autores mencionados no sólo repugnan las escrituras, y, por eso, no son teológicamente admisibles, sino que además son filosóficamente inaceptables, porque repugnaron la propia experiencia, padrón al que Molina recurre

[355] *Concordia*; disp. LIII, m. I, n. 3.
[356] *Concordia*; parte VII, artículos 4 y 5.

siempre para validar sus argumentos. Por eso, Molina afirma que es sólo en un primer momento que la opinión de estos doctores parece probable, pero solo a primera vista,

> Aunque el parecer de estos Doctores parezca probable en un primer momento, sin embargo, si pretenden que se entienda en el sentido de que Dios elegiría el uso previsto del libre arbitrio […] no dudo de que este parecer no sólo es falso, sino que tampoco es conforme a las Sagradas Escrituras ─y todavía menos a la propia experiencia─, supone un perjuicio para la gracia divina y, por ello, considero que es poco seguro en materia de fe, por no decir otra cosa[357].

Molina rechaza absolutamente la afirmación bastante divulgada de que el uso del libre arbitrio, previsto por Dios, es la causa, o condición de la predestinación o justificación finales, porque sería hacer del uso del libre arbitrio en medida y regla de los actos divinos, y origen, raíz y razón de estar unos predestinados y otros no.

De esta forma, Luis de Molina se rehúsa a aceptar una doctrina que establece la motivación de actos divinos fuera de Dios, y asienta el pensamiento en *pruebas*, casi todas sacadas de la historia, antigua y reciente, que son una contribución de los más valiosos para la solución de estos problemas. No olvidemos que la justificación es para la salvación, pero ésta solo se da en historia, en la historia de los seres humanos; la historia empírica en este sentido como lo expresa Molina; de ahí el proyecto teológico-político de los jesuitas, que resultó incómodo para los tomistas más recalcitrantes. Al mismo tiempo, demuestran que Molina hizo asentar su teología en la vida real, no sólo individual, sino colectiva. En una palabra, podríamos decir que Molina está "humanizando" la teología, como dice Romano, para darle un aspecto más humano en el sentido de antropológico, real, empírico; no abstracto.

Las 'pruebas'

Para Romano, la *primera prueba* de Molina es justo el axioma que venimos comentando según el cual, 'a los adultos que hacen todo cuanto está de su parte, Dios no les niega la gracia', entendiendo por "adultos" especialmente los *paganos*[358], o sea, aquellos que todavía no tienen o que no tuvieron la gracia.

No solamente considera esta afirmación en relación a los adultos buenos, los buenos paganos, sino también los que no lo son, porque en todos está inscrito el corazón la ley natural, como dice Pablo de Tarso; y por eso es que el ser divino castiga la dureza de corazón. Esta prueba de Molina es característica fundamental de su pensamiento y que

[357] *Concordia*; parte VII, a. 4 y 5.

[358] La cita dice: "esto no debe entenderse referido a aquellos que ya se han hecho hijos de Dios por la gracia, sino a quienes todavía no han llegado a ella. Pues éstos *tienen la potestad de hacerse hijos de Dios en la medida en que, si intentan cuanto está en ellos, Dios se encontrará a su disposición para que alcancen la fe y la gracia* y no resulten defraudados en su deseo; por esta razón, en su potestad está hacerse hijos de Dios." *Cfr. Concordia*, disp. 10; subrayado nuestro.

representa además punto de partida. Además, será varias veces discutida en las Congregaciones *de auxiliis*. La *segunda prueba* está basada en la vida de la Ley Natural y la de Ley Escrita, unos y otros anteriores a la venida de cristo.

Ambas pruebas refuerzan lo que Molina estableció anteriormente contra la afirmación de los que dicen haber hecho del libre arbitrio la causa de la concesión de los auxilios, como se prueba por las palabras de cristo al respecto de Tiro y de Sidón. Molina establece una jerarquía entre las 'tres iglesias' o tres 'órdenes de salvación': la Iglesia de la ley de la Naturaleza (Ecclesia legis naturae), la Iglesia de la ley Antigua (Sinagoga), y la Iglesia de la Ley Nueva (Iglesia cristiana).

Cada una de estas iglesias puede conducir al hombre a la salvación, en el entendido de cada una de ellas es más perfecta que la primera, y la tercera más que la primera y la segunda. Pero, lo importante es afirmar el valor salvífico de la Iglesia de la Ley de la Naturaleza, para todos aquellos que tuvieron, o no, conocimiento de las otras dos más perfectas y más auxiliadoras. Molina corrobora estas afirmaciones, con la *tercera* y *cuarta pruebas*, en las que introduce los hechos de la historia, tanto de la antigua, como de la actual.

Como *tercera prueba*, Molina presenta las multitudes que vivieron antes de Cristo, y muchos de los antiguos filósofos, que hicieron mucho mejor uso del libre arbitrio que muchos de la Ley Antigua y de la Ley Nueva.

Este mismo argumento tiene otra versión en la situación, paralela a la de los antiguos paganos, en que se encontraban los *pueblos de las regiones recién descubiertas*, y que, por la distancia de los lugares todavía no tenían noticia del Evangelio. Como ejemplo de estos pueblos recientemente contactados por los "anunciadores del evangelio", aquí cita Molina solamente a *Los Japonenes*, que estaban por recibir mucho bien de buena nueva que le llevaban los *Portugueses*. Aquella nación estaba más civilizada que otras dadas sus costumbres y por el "buen uso del libre arbitrio" según relatan los primeros viajeros que Molina conocía tanto por sus obras como por su cercanía con alguno de ellos[359]. Por tanto, Molina piensa que para los japoneses era válido el mismo argumento que San Jerónimo había escrito en relación a los paganos de los tiempos anteriores a la edad cristiana.

> ¿Quién puede dudar de que, si a los pueblos que existieron con anterioridad a la llegada de Cristo se les hubiese predicado el Evangelio con tantos milagros y señales como se hicieron para confirmación de éste y si hubiesen tenido los sacramentos y las demás ayudas para la salvación que el pueblo cristiano posee en abundancia, muchos de aquellos que hoy están en el infierno, habrían hecho de estas ayudas y de su libre arbitrio un uso mejor que el que hacen muchos cristianos que se encuentran entre los predestinados y habrían alcanzado una beatitud igual o

[359] Es el caso de un exalumno suyo de nombre Luis de Cerqueira, co-adjunto de Obispo en Japón. *Cfr.* Romano [1976], p. 58.

> incluso mucho mayor que la de éstos? […] Este mismo argumento puede formularse a propósito de los pueblos a los que, con posterioridad a la llegada de Cristo, todavía no han llegado los nuncios del Evangelio por lo alejados que se encuentran. En este caso se encontrarían las islas japonesas, que tras haber sido ahora, por vez primera, descubiertas y recorridas por los portugueses, han recibido la luz del Evangelio con sumo gozo y un fruto increíble; y sabemos que, desde su origen, esta nación supera a muchos pueblos en costumbres y en el uso de su libre arbitrio[360].

De esta forma, Molina introdujo, en la especulación de los problemas de la concordancia de la libertad de arbitrio con la gracia, los usos y costumbres de los *nuevos pueblos*. Si aquí habla, específicamente, sólo de los *Japoneses*, el hecho sería debido a ser ellos los *mejores* que muchos otros, y aún de tener de ellos noticias más detalladas, visto que el obispo de Japón era un jesuita, conocido de Molina. Podría, antes de mencionar explícitamente a los Japoneses, Molina referirse en general a todos los pueblos a los que todavía no haya llegado el Evangelio y, como en otras ocasiones, tiene Molina oportunidad de mantener los mismos principios de consideración de la naturaleza humana en sí, a propósito de *negros* e *indios* del Brasil, de quienes ha escrito una considerable disertación ('parecer') sobre la aplicación e interpretación de la Bula de Pío V sobre los *casamientos* de estos, a que haremos referencia en otro lugar. Las consideraciones de Molina sobre la indisolubilidad del vínculo del matrimonio natural, contraído por aquellos antes de su conversión a la fe, es un corolario de la doctrina a la que acabamos de referirnos, y demuestra la alta consideración en la que tenía a la naturaleza humana.

A estas pruebas principales, Luis de Molina anexa tres más, todas aún por probar que el buen uso previsto del libre arbitrio no era la *causa* de la predestinación. Una es el caso de María Magdalena y del Buen Ladrón, que habiendo hecho mal uso de su libre arbitrio, no dejaran de ser ayudados por Dios a salir del estado mal en que se encontraban. Otro es el caso de los niños que, murieron sin haber hecho *ningún uso* de su libre arbitrio, son unos salvados y otros no, según hayan sido o no bautizados.

El ser divino ha dado todo lo que ha estado de su parte; a saber: los auxilios suficientes y los auxilios particulares. La razón de esa diferencia está no en el buen uso o mal uso previsto del libre arbitrio, sino únicamente en la misericordia del ser divino, según la frase de San Pablo. Por estas pruebas, Molina se rehúsa a aceptar, como vemos, que el buen o mal uso del libre arbitrio sea causa de la predestinación. No obstante, y a pesar de eso, no se cansaron de decir sus opositores que Molina afirmaba, precisamente lo que negó con tanta convicción.

[360] *Concordia*, parte VII, m. IV.

La gran importancia de estas pruebas de Molina

El valor de estas pruebas presentadas por Luis de Molina está, no solo en que son lógicamente necesarias, consiguiendo con ellas demostrar que el uso, bueno, malo o nulo, del libre arbitrio, no interviene en el proceso de justificación para su atribución por Dios a los hombres (y en esto establecía un punto de convergencia con la doctrina de Lutero y de Calvino), sino también y especialmente en introducir el problema de la justificación con varios problemas nuevos, que nos interesa particularmente debido a que esta novedad está en relación directa a la expansión europea.

En primer lugar, Molina prueba usando los principios técnicos demostrativos: *a priori*, *a posteriori*; y, *a contrariori*. En segundo lugar, introduce un 'factum' absolutamente nuevo para fundamentarse. Me refiero a la tercera prueba. Con ella, los pueblos recién descubiertos, en tanto 'factum histórico', entran definitivamente en la especulación pura, y constituyen la piedra fundamental *para* teorizar con elementos nuevos. No es que los pueblos recién conocidos por los europeos no hubiesen sido referidos en obras de gran divulgación en Europa, como las utopías, las crónicas que ya se leen en Europa se basaban en ellos; sino que todavía no se habían constituido como la base de una demostración teórica para fundamentar argumentos de índole teológica.

La modernidad, podemos advertir ya, fue la exigencia racional del discurso teórico para 'meter' a los pueblos que no se conocían desde la conciencia de la Europa occidental. Sin embargo, decir que Luis de Molina habla explícitamente con estas consideraciones no parecería errado; porque sus referencias al respecto son pocas y no parece darle la importancia que nosotros estamos atribuyéndole. Sin embargo, el ejercicio de reflexión teórica que propone es interesante toda vez que no se había considerado que todo el esfuerzo para hacer argumentaciones cada vez más sofisticadas que pretenden sustituir la fuerza física de carácter más bien violento (el hecho de la conquista) tiene como punto de partida la expansión de carácter más bien pacífico (las argumentos): la razón intenta sustituir a las armas. Para Romano, la interpretación es otra: Molina asesta un golpe a la autoridad de la Iglesia; con ello, consigue vencer el fatalismo de dominante de la 'predestinación', renovando el concepto de libertad de la que goza y es responsable el ser humano.

3.7. Recepciones y lecturas desde Nueva España

Kuri señala todo la complejidad de un tratado de esta naturaleza, con su tema novedoso y su circunstancia intelectual:

> Se sorprende uno de la capacidad de síntesis de este manual. Este es un gran ejemplo de manuales plenos de observaciones y de garra que surgen en el siglo XVII. Pues frente a los manuales chatos y "escolásticos" en la Nueva

> España de fines del siglo XVIII, éstos se renuevan no sólo pedagógicamente, sino también teológica y filosóficamente. Es una guía que, en su esfuerzo por comprender y hacer comprensible la ciencia media, la libertad y la gracia, en definitiva nos deja enfrentados antes los orígenes modernos de Europa, sus repercusiones en España y, naturalmente, en la Nueva España. Porque se trata de un puente: en uno de sus extremos está en pensamiento de los hombres del siglo XVI, los hombres del bullicioso siglo de Erasmo, Lutero, Copérnico, Pomponazzi, Lefévre de Etaples, Rabelais, Ignacio de Loyola y Calvino. En el otro extremo está Luis de Molina, Vitoria, Suárez, Descartes y el cartesianismo, Bérulle y el Oratorio, Arnauld y Port-Royal, Jansenio y Pascal. Una nueva filosofía, una nueva ciencia, nuevas formas de religión, todo un cambio radical de estilo. Un nuevo clima, casi un nuevo mundo, una sorprendente revolución en la forma de ser, pensar y creer[361].

En efecto, esta época es parte de lo que hemos llamado modernidad temprana: la Europa noratlántica se emancipa del resto de la otra Europa, del norte de África, y medio Oriente; pero por otro lado, se expande violentamente hacia las otras partes del mundo que va conquistando y colonizando, de acuerdo a su capacidad de maniobra y de gestión de las situaciones. Dentro de esta "vieja Europa" las academias devienen verdaderos monumentos de discusión y debate sobre su propio ser y la alteridad experimentada en los viajes de "descubrimiento".

¿Cómo conciliar la realidad amerindiana y la vida escolástica peninsular? Parecen búsquedas paralelas, no siempre conciliables, ni convergentes. Tal como vivimos ahora las infinitas búsquedas, que son en principio consecuencias de aquellas que ahora mostramos en este trabajo.

Antonio Núñez de Miranda (n. en 1618, Fresnillo) fue profesor, rector del Colegio Máximo, y provincial de la Compañía; además, tuvo el cargo de calificador del Santo Oficio y prefecto de la Congregación de la Purísma Concepción de la Virgen María. Escribe el *Tratactus de Scientia Dei. Tratactus de scientia media et auxiliis*, que está dividida en cuatro partes: la primera trata de la ciencia en común; la segunda, de la ciencia primaria; la tercera, de la ciencia de simple inteligencia; y, la cuarta, de la ciencia de la visión.

Aún dentro de la misma Iglesia, los dominicos no aceptan el "conocimiento condicional" de lo divino. Núñez de Miranda[362] aclara que el conocimiento condicional no es sólo pre-conocimiento, porque el futuro al que alude es hipotético, sino como único medio de acceso para conocer el hilo conductor de las causas hasta las consecuencias.

[361] Kuri [2000], p. 193-194.
[362] *Tratactus de Scientia Dei. Tratactus de scientia media et auxiliis*

Su punto de partida es que existe solo un único conocimiento simple y universal en Dios; quien es lo más simple e incluye a todas las criaturas posibles y existentes. El conocimiento divino es su esencia misma porque no concebible más que mediante la predicación o la abstracción. En efecto, Dios es un único principio o acto del que parten todas las singularidades que pueden ser conocidas porque su esencia tiene similitud en Dios. El conocimiento de simple inteligencia (*scientia simplicis intelligentiae*) señala como objeto a los eventos contingentes futuros posibles; se trata de un conocimiento totalmente anterior a la voluntad divina, que le permite conocer necesariamente los posibles; mientras que, el conocimiento de visión (*scientia visionis*) tiene como objeto los eventos contingentes futuros actuales o absolutos. Dios es *praescientia*, en tanto conoce la consecuencia de los actos humanos actualmente existentes enmarcados en su circunstancia; pero, también es *scientia conditionata*, en tanto conoce los actos humanos libres si existieran en cualesquiera circunstancias dadas. Bajo cierta circunstancia, la adopción de una propuesta, sería causa de un mundo específico para esa elección. Lo divino vería el desarrollo total de esta cadena causal de acontecimientos. Es elección divina supone actos como la creación, pero la elección humana, supone actos imperfectos, limitados, parciales, ambiguos, sustancialmente equívocos. La aclaración es pertinente porque abre todo un tema a la filosofía que sólo hasta Kant verá un desarrollo acabado riguroso y claro. Dice Kuri:

> En la posición que defiende Suárez y que aquí recuerda Núñez, Dios efectivamente no se comporta como un apostador, gracias a su ciencia media, se encuentra en la mejor imaginable situación de creación y por ello puede gobernar sabiamente el mundo. Los objetos conocidos por la ciencia condicionada son un tipo particular de seres posibles, los *futura possibiliter conditionata*, es decir, aquellos seres que *de hecho* no existen, aunque pueden o pudieron haber existido. Son, así, eventos posibles que no son, no han sido, ni nunca serán, como el caso de Adán tentado por el demonio antes que Eva. En la literatura filosófica actual estos casos son denominados "posibilidades no actualizadas", "situaciones posibles no actuales", o "simplemente irrealizables"[363].

Por ejemplo, mediante el conocimiento de simple inteligencia Dios conoce las cosas que una persona puede hacer si viviera bajo circunstancias conocidas; esto es, una vez conocidas las condiciones iniciales de tanto del sujeto como de sus circunstancias, queda establecida las posibilidades de un sujeto en un tiempo posterior. Por otra parte, mediante el conocimiento de la visión, Dios conoce que una persona de hecho vivirá en tal situación y hará tal o cual acto. Con el primero evalúa las posibilidades de acuerdo a las circunstancias; mientras que con el segundo, sabe lo que vivirá el sujeto bajo ciertas circunstancias.

A través del conocimiento condicional, Dios ve en su esencia y desde la eternidad no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino

[363] Kuri, R. [2000], p. 196-197.

también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto. En otras palabras, si Dios conoce los todos los condicionantes verdaderos (actuales) acerca de futuros contingentes (como lo son de hecho, en lo empírico), Dios tiene conocimiento condicional. Pero no se trata de un preconocimiento porque el futuro del que habla, es un futuro hipotético; esto es, el conocimiento condicional es fundamento del preconocimiento de los futuros contingentes, porque el conocimiento condicional es el único medio de acceso para conocer los efectos desde sus causas. Dios puede lidiar con problemas de decisión con información perfecta; tal como la creación: conoce cada acto de cada criatura en su contingencia. Pero pensado en términos históricos, en una circunstancia *x*, escoge una opción *y*, para tener como resultado *z*. Bien visto, es una teoría de la acción racional; porque lo no-divino, nosotros, estamos limitados a otro tipo de conocimiento que no es idéntico al divino; sin embargo, la dirección contrario se cumple para Dios: éste sabe lo que nos tiene limitados a nosotros. Nada sabe a ciencia cierta lo que acontecerá con una decisión actual; sabemos ciertas posibilidades dependiendo de los actos que vivimos en un presente contingente. En realidad, una disertación de este tipo, nos ayuda a pensar en una línea del tiempo que nos permita vincular hipotéticamente el pasado con el futuro; particularmente, los actos presentes dentro de la contingencia en términos de los posibles pecados y el futuro promisorio de la salvación, tema por excelencia de la teología política del siglo XVI.

Justo por la imaginación teórica, no podríamos afirmar que Núñez de Miranda es un moderno pleno, pero sí ha interpretado a Molina y a Suárez de una manera que le permite pensar en actos prescriptivos, y ya meramente descriptivos: si Dios conoce mediante la ciencia media, se encuentra en la mejor situación posible para crear el mundo, por eso es posible que lo pueda gobernar sabiamente. Además, el futuro hipotético es un mundo empíricamente inexistente, pero teóricamente lleno de seres posibles, *futura possibiliter conditionata*, que Kant abordará como ideas regulativas, que sirven de orientación a los actos.

El núcleo central de la ciencia media; esto es: del conocimiento divino, es el conocimiento del "alma humana": conocimiento de los misteriosos actos humanos cuya "causa libre", si bien auxiliada por lo divino, es independiente de la voluntad divina; condición, además, de su propia salvación como ya lo hemos visto en Molina. La ciencia media es igualmente contingente: no podemos hablar de un determinismo físico, como posteriormente acontecerá hasta el siglo XVIII con Laplace; sino, un reconocimiento de que existe la contingencia humana dentro de la cual actuamos, con el auxilio divino, pero sin la determinación absoluta de éste, como pretendía Lutero. Pero no sólo eso: también la ciencia media es anterior a toda voluntad divina, como el conocimiento de simple visión. La diferencia con ambos es que mediante el conocimiento condicional Dios sabe lo que hará un agente libre, pero además, y desde su esencia, ve lo que lo divino haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto. Justo de esta apertura intelectual que supone situarse a la mitad del conocimiento de simple inteligencia y del conocimiento de simple visión, la ciencia media, es una nueva manera de entender el mundo y de situarse en él.

Núñez de Miranda está escribiendo un manual para sus alumnos; es por tanto, una obra eminentemente académica que pretende ganar prestigio y proveer de armas teóricas a los antagonistas de la Compañía, particularmente a los reformistas y algunos dominicos que alzaron la voz en contra de los jesuitas. Pero el fin de la obra, nos recuerda Kuri, es indagar "cómo funciona y se justifica la ciencia media y por qué se hace problemático tanto negar como aceptar el preconocimiento de los eventos futuros." El *Tratactus* está pensado para ser un arma teórica que pretende tres cosas: primero, hay eventos que dependen de decisiones libres, "el arbitrio humano es el topos de la libertad en concordia con la gracia"; segundo, si una persona sabe usar esta libertad, aprenderá a tener capacidad de respuesta a la sociedad en la que está inmerso; y, tercero, lo anterior exige discernimiento, innovación, creatividad. Sin embargo, esta causa libre que es el arbitrio humano, es su propia condición para salvarse.

El caso de Pablo Salceda tiene diferencias con el anterior jesuita. La tesis compatibilista trata las condiciones de no-exclusión entre, pre-conocimiento divino con la libertad humana (Dios es omnisciente); y, contingencia de los eventos (consecuencia de acciones libres). En otras palabras, Dios es capaz de pre-conocer el futuro y esto no es contradictorio, sino compatible con la contingencia de lo que es pre-conocido. Según Salceda[364], para la Compañía de Jesús, el pre-conocimiento no es conocimiento libre; sino el evento futuro es tal, sólo debido a su causa. La pre-ciencia no causa, ni impone necesidad en las cosas conocidas. En el centro de la discusión se encuentra la fatalidad a la que está condenada la libertad humana; para lo cual combate las proposiciones como: no es verdadera la proposición que expresa la verdad de la contingencia, no existe la contingencia si el conocimiento de Dios es necesario; y, no hay manera de explicar el conocimiento de los futuros contingentes. Frente a estas tesis fatalistas argumenta como sigue: primero, en la realidad sucederá alguna de las dos partes de su contradicción; segundo, Dios participa en una parte para ocurran tales efectos; y, tercero, Dios pre-conoce todo y en todo momento.

El núcleo del argumento en Salceda es aproximadamente como sigue: si no es posible que Dios pre-conozca los resultados de las futuras acciones libres, entonces, dado que Dios existe, hay tres opciones como consecuencia:

a) Él no conoce el resultado de las futuras acciones libres;
b) No hay acciones libres; o,
c) Ninguna de las dos opciones anteriores.

De lo anterior se desprende que:

[364] Pablo Salceda (n. en Valladolid 1622; m. en México 1688), *Controversiae inter scholam Thomisticam et scholam societatis Jesu*.

a1) Si Dios no conoce el resultado de las futuras acciones libres, entonces parece que Dios no conoce completamente el futuro y su omnisciencia se vería limitada; es decir: tendría un conocimiento limitado.

b2) Si no hubiera acciones libres, entonces Dios es responsable del mal moral de los humanos; de ahí que los premios y castigos sean injustos e inteligibles.

De la tesis compatibilista de Suárez, Salcedo formula las siguientes presuposiciones:

La voluntad humana a menudo actúa libremente en el sentido de que no sigue las leyes de la naturaleza;

El conocimiento de Dios es infinito y eterno; Dios puede preconocer cosas en el sentido que Él puede conocer en uno y mismo tiempo lo que va a ocurrir en un tiempo posterior. Las proposiciones en tiempo futuro que significan eventos contingentes futuros tienen un valor de verdad determinado antes de que ocurran en el tiempo. Las proposiciones condicionales que significan eventos contingentes futuros, los cuales sucederán si ciertas condiciones son actualizadas, tienen un valor de verdad determinado antes de que sean en el tiempo.

Por su parte, Marín de Alcázar dice que para Dios todo evento sucede en el presente porque su duración es su eternidad, no los eventos sucesivos; pero, al no tener referentes que sean sucesivos en el tiempo, es una eternidad atemporal. Martín de Alcázar ni los bañecianos comparten esta interpretación del tiempo. Báñez objetaba que esta eternidad no puede explicar el conocimiento divino de todos los "futuros contingentes"; o más bien, los "condicionales contrafácticos" que ocurrirán en algún momento del tiempo como sucesión de eventos.

Molina y Suárez objetaban, por su parte, que la coexistencia de las cosas con Dios no puede ser contrastada. Marín de Alcázar[365] responde con dos puntos:

1) Si Dios es indivisible, la eternidad es duración necesaria, infinita e inmutable, que no admite sucesión.
2) La eternidad es espacialmente omnipresente con cada momento de nuestro tiempo, porque la eternidad de Dios es la atemporalidad (como falta de cambio, mutación y sucesión).

Para Marín de Alcázar las cosas están eternamente presentes a Dios sólo en tanto objetos de conocimiento, a la ciencia eterna. Para Santo Tomás, la expresión: "los contingentes son conocidos infaliblemente por Dios, en cuanto se hallan frente a su presencialidad", quiere decir: que no es una coexistencia física (causal); sino, que están

[365] Diego Marín de Alcázar; *Tratactus de divina scientia. Tratactus de divina futurorum contingentium scientia scientia conditionata*, de 1680.

en el sujeto, como presencialidad (*secundum suma praesentiatitatem*). Dios no es, en esta interpretación, causa eficiente creadora de cosas; sino que es el sujeto en el cual, tales cosas se fundan, y esto coincidiría de que los futuros contingentes son sólo lógicamente dependientes de Dios.

No es la existencia real; sino la presencialidad que tiene dos significados:

1) es un acto segundo: es actividad mental, supuesta como segunda en un intento decididamente antropológico que justo está presupuesto como acto primero, aquello que pertenecería a la actividad intelectual; y,
2) es una aptitud de las cosas sensibles para ser pensadas como objetos de pensamiento, conocimiento. Objeto mismo del acto cognitivo, un modo objetivo de existencia desde el cual es posible fundamentar la verdad de la proposición condicional: aquello sobre lo cual el intelecto enuncia un juicio de hecho acerca del objeto.

Los eventos futuros no existen en la realidad temporal; pero tampoco coexisten con la eternidad de Dios. Cuando los eventos se actualizan, llegan a ser objetos de conocimiento divino. El tiempo es clave: la eternidad duradera sólo tiene sentido con la presencialidad objetiva de los contrafácticos; también la distinción entre la absoluta necesidad del pasado y la necesidad hipotética del futuro. En otras palabras: la historia; y esto en el proyecto de sociedad de la Compañía de Jesús, tiene un significado muy preciso: es la liberación del sujeto libre y autónomo.

Matías Blanco, trata de los fundamentos lógicos de la ciencia media. Para el conocimiento, sólo la verdad es suficiente. Pero, ¿cuál es la referencia a la verdad que suponen las proposiciones? En otras palabras, Por qué es válida una proposición lógica? Se trata de una crítica de la racionalidad utópica porque habla de la posibilidad lógica independiente de la imposibilidad empírica.

Los objetos que son conocidos por la ciencia condicionada, lo son en virtud de de su posibilidad lógica (propia de la modernidad) y que no necesariamente son hechos empíricos, se les conoce como *futura possibiliter conditionata*. Para Blanco[366], Dios posee *Scientia Conditionata* si y sólo si:

a) Dios conoce todas las proposiciones condicionales determinadamente verdaderas que significan futuros que existirán, si ciertas condiciones fueran actualizadas; y,

[366] Matías Blanco; *De Libertate creata, sub divina scientia, voluntate et omnipotentia. Funiculus triples divi Thomas praemotione, scotico comitante decreto, et scientia media contextus. Discordia concors*; Ms. 215, Biblioteca Nacional de México. El otro texto manuscrito es: *Libertad creata sub divina scientia voluntate et omnipotentia funiculus triples ex scientia media divi Thomas prae monitione, et scotico decreto concomitante contextum, discordia concors tomística, scotica et jesuitica schola ad unum pro concordia creata libertatis cum divinis decretis*.

b) Dios tiene una intuición intelectual-representativa de los condicionales contrafácticos del tipo descrito anteriormente.

Como consecuencia del segundo inciso tenemos que,

b')Los condicionales contrafácticos, no establecen una conexión necesaria en la inferencia del antecedente al consecuente, porque no son verdaderos en virtud de sus términos; pero,
b'') sí aseveran que si esto es postulado, entonces el evento ocurrirá.

Son dos dualidades distintivas: por un lado lo posible-imposible; y, por otro, lo verdadero-falso. Por ejemplo, "si Pedro viviera, él pecaría", es una proposición afirmativa cuya deliberación trata su condición de posibilidad o imposibilidad. Por otra parte, "si Pedro fuera llamado por Dios en ciertas circunstancias, entonces él no se convertiría", es una proposición negativa cuya deliberación trata la condición de veracidad o falsedad.

La clave es el tiempo; esto es, para argumentar establecer proposiciones, la atemporalidad es un recurso para quitar la veracidad o falsedad de una proposición; más bien, ayuda a establecer una proposición lógica. Para la verdad, sólo es necesario para los contrafactuales una conjunción entre el antecedente y el consecuente. Pero al decir tiempo, queremos decir historia en su sentido más amplio. La ciencia condicionada requiere que el conocimiento no tenga conexiones causales (físicas), sino conexiones contrafácticas. La actualización de las condiciones de posibilidad formal es posterior a la verdad intuida por Dios. Esto es, hay un orden lógico que no necesariamente corresponde al histórico; y, además, es independiente del contenido de aquello sobre lo cual se delibera. Blanco distingue entre el modo de ser actual y el modo de ser posible; además, entre el ser y lo real.

Para el ser (esse), en tanto participio, es el acto de existir en ejercicio, es existente actual (existe en acto, y tiene una connotación de temporalidad); en tanto nombre, es aquello que tiene una esencia genuina independiente de que exista actualmente, o no. Para lo real, en sentido débil, es una aptitud de ser reproducible por una causa; es, por la misma razón, algo real que tiene un ser potencial objetivo. En otras palabras, podemos pensar en su posible existencia. Dice Blanco: "aptitud para existir en el mundo real"; sin embargo, en un sentido fuerte, es "la actual existencia en el mundo real".

Los seres posibles son *esse* porque tienen una esencia genuina (contrapuestos a los entes de razón), pero también, son nada porque no son existentes actuales. En este sentido, nuestro mundo y sus habitantes tienen un ser real (sus esencias están actualizadas); mientras, que los seres posibles tienen un ser real en sentido débil, tienen un *esse essentia*; apto para existir pero no actualizado. Estamos en un tema de la mayor importancia porque se trata de nuevo de una crítica de la razón utópica. Veamos la interpretación de Blanco. El concepto formal, siguiendo a Suárez, es un acto de la mente

en el que el intelecto concibe una *ratio* común; mientras que el concepto objetivo es la *ratio* propia e inmediatamente conocida o representada por medio de un concepto formal; es lo que es conocido. Ahora, los seres *reales* son concebidos objetivamente como objetos del intelecto, con realidad propia de ellos; esto es, existencia actual o potencial. En cambio, los *posibles* que son reales tienen una existencia como conceptos objetivos; y, además de ser reales, su potencialidad o aptitud, es "posibilidad lógica". Finalmente para Suárez, los posibles reales o mundos posibles, son posibles lógicos con existencia potencial. La realidad de los seres posibles es su no-imposibilidad, su no-contradicción; son seres capaces de ser coherentemente concebidos por los intelectos. Dice Kuri: "los posibles constituyen la condición absoluta del pensamiento" (87).

Pero hay otra distinción central: los posibles y los entes de la razón. Un ser posible (*esse essentia*) no es igual a *esse objetivum*. Tanto el ser posible como la esencia tienen ser objetivo, es el ser que ellos tienen en tanto conocidos en la mente de Dios. Tienen además, representación en los conceptos formales de Dios. Ni los entes de la razón ni los imposibles, ni los *fictia*, tienen esencias; mientras que, las esencias de los posibles no actualizados sólo están no ejemplificados en el mundo real. Para Blanco, los seres posibles no actualizados no son ficciones, pero admite su realidad y objetividad que se funda en los conceptos formales de Dios. Son reales en el sentido de tener un "ser potencial objetivo", pero no: "existencia actual" en el mundo real.

Para resumir, Blanco aporta al menos los siguientes cuatro puntos: a) introduce la concebibilidad, como "lo que puede ser concebido"; b) el proceso consiste en la construcción de descripciones de cosas inactualizadas de las cuales se hipotetiza se esencia; c) la ratio representativa (construcción de descripciones) está en términos de las intenciones (recrear, elegir, imaginar, etc); y, d) cualquier ser inactualizado depende de la capacidad de la mente y sus modos de funcionar.

Para José Pedro Cesati[367], la relación entre la causa y la consecuencia no necesita ser lógica, o una conexión causal; sino una conexión contrafáctica. El planteamiento es distinto como veremos. Cesati va a argumentar a favor de la verdad de los condicionales contrafácticos, esto es, cada uno de los condicionales no condiciona, sino que son condicionados por la verdad o falsedad que correspondan al juicio de hecho. Una proposición condicional contrafáctica es verdadera si y sólo si se cumple aquello que afirma, independientemente de la circunstancia hipotética que dota de contenido al antecedente. Demos un ejemplo.

Pedro está en una circunstancia *x*,
Pedro pecará *y* en esta circunstancia,
Entonces, Pedro está en *x*, entonces pecará *y*.

[367] *Tratactus de providentia Dei et praedestinatione Sanctorum. Disputatio 2, de necesítate scientiae mediae qua Deus dirigitur ad providentiam et praedestinationem. Disputatio 3, de aliquibus dubiis oris ex directione scientiae mediae ad praedestionationem*.

Esta proposición es verdadera. Lo sería también si Pedro no existiera, porque sobre quien ya se sabe que, bajo sus circunstancias, pecará. La consecuencia se cumple porque corresponde al antecedente, que la persona de quien se habla no hace, sino que es una circunstancia dentro de la cual se encuentra esa persona. Se sigue, que el consecuente se cumple porque el antecedente es verdadero. Baste una condición de existencia del antecedente para que el efecto subsecuente se cumpla. Así que independientemente de la existencia empírica, la circunstancia hipotética, se seguirá el consecuente. Sin embargo, para el siguiente par lógico, necesitamos otro criterio. Veamos:

Proposición 1: Pedro está en *x*, entonces pecará *y*.
Proposición 2: Pedro está en *x*, entonces *no* pecará *y*.

La verdad del disyuntivo (proposición 1, ó, proposición 2) es una verdad lógica, porque solamente uno de ellos es verdadero, pero eso dependerá de si el antecedente se cumple; porque cumplido el primero, su consecuencia también se cumplirá. Aún, si pensamos que se trata de una "circunstancia hipotética", bajo cuyo presupuesto puede o no existir, ambas proposiciones son verdaderas. Sin embargo, el giro teológico es la clave para entender el enredo lógico. La "circunstancia hipotética" lo es en el ámbito humano, pero no en el divino, porque sólo podría ser una verdad objetiva en el ser divino, razón por la cual el ser divino sabría cuál es el efecto consecuente del antecedente, que es el mismo en ambos casos. Lo importante es subrayar no la veracidad o falsedad de las proposiciones, porque en todo caso tendrían sentido sólo en el ámbito humano, sino la inferencia epistemológica que se establece en el antecedente y el consecuente de una proposición demasiado formal y con poco contenido en nuestro ámbito. En otras palabras, ante un planteamiento de este tipo, sólo el ser divino sabría si ocurre o no el consecuente.

En cambio para Ignacio Camargo[368], responde al anterior de la siguiente manera. Lo que Cesati ha puesto en evidencia es una falta de argumento para resolver en mejores términos la cuestión de si los futuros contingentes pueden ser aprendidos porque aun aceptando la verdad o falsedad de las proposiciones condicionales, no queda claro de qué manera la verdadera naturaleza de las proposiciones puede ser aprendida. Camargo toma distancia de Suárez y Molina para explicar su propia argumentación.

Camargo parte de una conjetura: lo que las criaturas libre harían en varias situaciones posibles no está ahí para ser conocido en el ámbito de lo humano, sino sólo en el ámbito de lo divino; esto es, la pregunta al conocimiento divino no está negada, al menos con los medios disponibles en el ámbito de lo humano. Una posible solución sería aceptar la verdad determinada de tales condicionales, que es directamente intuida por la divinidad planteada así, no se requeriría de otro medio para su conocimiento. El núcleo argumentativo de Camargo sería aproximadamente como sigue.

[368] *Tractatus theologicus de scientia Dei media*, 1705.

a) La divinidad conoce los futuros condicionales en tanto verdad no mediada por aquélla; es decir, se identifican de alguna manera, la divinidad y la verdad en los futuros condicionales.
b) La divinidad no necesitaría de otro modo para conocer los futuros condicionales, dado que se identifica con él.
c) La divinidad conoce inmediatamente por intuición; es decir, es un conocimiento no-mediado de la intuición.

No se necesita de ninguna entidad real, en tanto que bastaría con la divinidad quisiera crearla o conocerla en el intelecto para que fuera conocida de antemano. Lo que supone una independencia de su existencia, es decir, bastaría deliberar sobre lo no-creado aún para tener conocimiento de ello. Pero no es posible la aprehensión intuitiva de un objeto inexistente. La intuición para Suárez es la presencia objetiva con la que la divinidad puede intuir la verdad del condicional contrafáctico. Los "universales", dice Occam, también son conocidos por la intuición porque tiene un ser objetivo. Pero los universales occamista y los contrafácticos suarecianos son diferentes. Para Suárez, la intelección divina no sólo tiene la fuerza para intuir los objetos inteligibles, sino también se trata de una ratio suficiente para representar a los mismos objetos. Los objetos, ya lo hemos comentado, no necesariamente son existentes aquí y ahora; podrían existir o simplemente pueden ser pensados en tanto son inteligibles y la divinidad podrá representarlos.

CONCLUSIONES

La filosofía después de la controversia

En la introducción tocamos el tema del progreso infinito en términos de la experiencia de los primeros navegantes hacia tierras americanas. Se trata de la expansión geopolítica de los europeos nor-atlánticos, como momento de la circunnavegación terrestre, que por primera vez se realizó empíricamente. Así que tenemos el punto de partida, como esta experiencia positiva desde la conciencia europea y, su posterior desenvolvimiento, que es el progreso infinito: progreso económico, político, científico, etc.; pero también 'infinito' porque el mundo se vuelve incuantificablemente enorme frente a lo minúsculo de los feudos europeos, estancados durante largo tiempo ante el acoso árabe. Surge entonces, la idea de un futuro mejor y con ella, la de la utopía que transformó la conciencia de los primeros evangelizadores en estas tierras. Pero no sólo esto: el tiempo quedó abierto y la idea de libertad se transformó como parte de esta misma apertura; la conciencia occidental debió pensar la libertad como una de las mayores promesas de la filosofía política, no sólo porque no la tenían antes en el concierto mundial, sino porque en épocas posteriores todo se rigió bajo la libertad política y la libertad de mercado. La primera se le nombró como liberalismo político; y, la segunda como neo-liberalismo, confundiendo tanto al Estado como Mercado en sus funciones y posibilidades. Así que nos encontramos con una época plagada de confusiones teóricas, pero desde donde se despliega casi todas las configuraciones conceptuales que llenan hasta el día de hoy los debates más candentes.

Al calor de la expansión geopolítica, en lo práctico, se desplegaron varias controversias teóricas dentro de la Europa: el copernicanismo es un momento astronómico de estos debates. En efecto, lo que inició como una hipótesis sobre la centralidad del sol en un sistema que cuestionaba brevemente al de Ptolomeo, vigente hasta entonces, se convirtió en una de las mayores controversias de la modernidad. Galileo fue confrontado por la Iglesia, pero fue más que nada por la defensa del copernicanismo, no por ninguna de sus ideas propias, que indudablemente las tiene. La mayoría de las historias de la ciencia marcan como punto de partida de la modernidad a Galileo; posteriormente a Kepler, Brahe, hasta Newton. Y así todas las historias de cualquier disciplina. La confrontación con la iglesia está sellada por la defensa de las teorías de Copérnico. Estamos en el siglo XVI: momento de despliegue, de expansión. Todo este siglo es una reorganización constante y profunda de la historia mundial, desde la perspectiva de la historia europea; eminente, pero no únicamente. Si los primeros cien años de colonización europea fueron para reorganizar su historia provincial, los años que vendrán después serán de consolidación: de la modernidad prematura a la modernidad madura.

El momento teológico fue el luteranismo; pero fue la culminación de la escisión previa con la Iglesia de Oriente. El catolicismo por tanto, no podría darse el lujo de seguir perdiendo partidarios y poder político. En el giro copernicano se desplaza a la tierra por el sol; en el giro antropológico de los jesuitas, se desplaza a la divinidad por la humanidad. Ambos asestan un golpe fortísimo para la Iglesia. Pero si era inevitable que las ciencias físicas inventaran un método de demostración mediante el cual, los resultados llegarían a ser comprendidos y asimilados por la cultura occidental de manera más rápida; en el caso de las controversias teológicas serían más lentas y con mayores problemas, debido en buena parte al temor de ser juzgado por lo jerarcas con quienes se compartía la vida cotidiana. Así se vivió con los debates dentro del catolicismo, aún al margen de los protestantes. La publicación de la *Concordia* de Molina y la respuesta posterior de Báñez, su *Apología*, resultaron un momento de crisis, de definición precisa, sin estar ausente de acusaciones necias y debates menores llenos de inmundicia academia. Surge entonces la necesidad de defender el concepto de albedrío, como posibilidad de que el ser humano (en el contexto de expansión, no lo olvidemos) no quede determinado por nadie más; de que se haga responsable de sus propios actos y por tanto, de la moral. La salvación quedaba en términos de los méritos, que abrían la posibilidad de acceder al auxilio de una divinidad que le concedía mayor apoyo que sin ellos. Si el ser humano estaba determinado a sólo afirmar lo que le estaba dictado, con el libre albedrío quedó manifiesta la posibilidad de que disintiera de una decisión divina: posibilidad de realizar su vida sin apoyo divino. El pelagianismo es el extremo de esta perspectiva que a final de cuentas no negaba a ninguna divinidad, pero definitivamente no quería deberle nada a nadie. Las acusaciones que se le hicieron a Baius veinte años atrás que a Molina, apuntan en esta dirección: se trata de defender una idea radical de la libertad de albedrío; debate que tomó la vertiente más abierta de los jesuitas y con la que se casaron posteriormente hasta que Aquaviva, entonces general de la Compañía, adoptó la fórmula como la del instituto mismo.

La cuestión que subyace en la idea del albedrío humano, es la *ciencia media*. Este es un concepto que Molina implementó para trascender la lectura convencional de Tomás de Aquino, implantado como el mayor de los teólogos a quien debía seguirse sin cuestionamientos, dado que había sido 'probado' múltiples veces, sobre todo con los nominalistas. La 'ciencia' es sinónimo de 'conocimiento'; se trata por tanto de conocimiento medio entre el *conocimiento de simple inteligencia* y *conocimiento de visión*. Si el conocimiento sólo puede conocer el presente y el pasado, es porque lo estamos considerando como un conocimiento humano; pero el divino es diferente: el futuro puede ser conocido por éste, en la medida que su ser se desenvuelve junto a los acontecimientos humanos. Desde la perspectiva divina se puede conocer un futuro que es contingente. El tema de los 'futuros contingentes' fue tratado por Aristóteles en su trabajo sobre la interpretación; ha recorrido varios planteamientos, pasando por el pensamiento árabe y por la cristiandad latina con tendencias a recobrar los aspectos semitas del albedrío. Llega al nominalismo y las tesis fundamentales de los jesuitas se centran en estas cuestiones desarrollando una nueva antropología. Esta tendencia fue fomentada desde las academias, pero los adversarios del tomismo rígido se empezaron a

acercar más a estas teorías, dejando de lado la escolástica. De hecho, así se trascendió la escolástica: con un fuerte sentido antropológico, particularmente cultivado por los jesuitas, aunque no fueron los únicos. Lo mismo Descartes y, posteriormente Leibniz, tocaron el problema de los futuros contingentes, que daba cabida a la libertad humana; sustituyendo la perspectiva divina por la humana: Hegel sería la culminación de esta historia[369] que convierte la expansión geográfica de los hispanos y lusitanos, en la culminación del tiempo germano. La utopía de postular el fin de las utopías llegaba a su fin y con él, la modernidad llegaba a su culminación. No es casual que los puntos de partidas de muchas filosofías que tratan de trascender su condición de marginadas partan de la crítica a Hegel.

Si nos atenemos a lo concluido en el segundo capítulo de nuestro trabajo, de acuerdo al historiador jesuita Astrain, la controversia entre Molina y Báñez se restringe a la cuestión de la causalidad; en efecto, se podría señalar la cuestión de la causalidad como una de las mayores confusiones conceptuales en términos de la legalidad natural y no-natural. La primera tiene relación con el mundo trágico de los griegos, mientras que la segunda tiene relación con el mundo dramático de los semitas; ambos tienen sus propios presupuestos, lo que supone, a su vez, un dificil 'engranaje' cuando se les considera imbricados en una misma teoría. El proceso de la primera daría como resultado 'lo mismo', mientras que la segunda, 'lo otro'; así que la libertad de albedrío no se explica con la primera, sino con la tradición semita. Miranda plantea que es un absurdo la conciliación entre las partes, considerado como la oposición entre el determinismo y los defensores del libre albedrío, porque se trata de un enfrentamiento entre el proceso causal y el proceso libre. Su postura empieza a tener sentido cuando dice que la realidad de los procesos causales es suficiente para demostrar que existen sujetos con atributos de libertad[370]. Al aceptar la causalidad física, aceptamos también la causa que se determina a sí misma en su causar. Nosotros atribuimos el sentido de la causalidad. No tiene sentido la causalidad física si no es por medio de la perspectiva humana que es su efecto y sentido. En otras palabras, el fisicalismo de las causas no da como resultado más causas, o más física; sino, contrario a los deterministas como Báñez, daría como resultado un ser libre: un ser humano, como lo propone el giro antropológico de la escolástica jesuita, con Molina a la cabeza de la controversia. Planteado así, la causa es aquello que hace que algo exista, presuponiendo que la única causa que se determina a actuar para provocar la existencia de algo, es la causa libre: el ser humano. Si quitamos esta causa libre, no tendría ningún sentido la causalidad física porque actúa recursivamente en sí misma.

[369] Dussel, E. [1974], § 86.

[370] Dice: "La verdadera cuestión no es si pueden o no 'conciliar' la causalidad y el libre arbitrio, la cuestión es que la misma existencia de procesos causales nos obliga lógicamente a afirmar que existen sujetos libres. La existencia de éstos no es precisamente conclusión de las ciencias sociales sino de la física misma. La negación de la libertad es lógicamente incompatible con la afirmación aun del más simple proceso causal. Sencillamente se olvidó que la única definición de libre albedrío es ésta: es una causa que se determina a sí misma en su causar." en Miranda, J. P., [1994], p. 396.

No cabe duda que el 'doctor sutil', Duns Escoto, ha sido un eslabón entre dos épocas bien diferenciadas dentro de la escolástica; su influencia, poco conocida en América, es tema indiscutible de la modernidad. En efecto, su influencia es tal que llega hasta el siglo XVII; es decir, atraviesa justo la época de la conquista y colonización de América, aunque no sabemos de alguna reflexión que relacione las tesis del autor con este hecho. Lo que si encontramos es un conocimiento de su obra dentro de Europa y particularmente recuperada por las distintas familias de franciscanos y por la renovación en la Compañía de Jesús, caso que nos merece especial atención.

Tenemos, de principio, dos grandes influencias en la modernidad: una interna de carácter institucional, arraigada en la academia europea; por otro lado, una difusión no siempre manifiesta, debido a las riñas entre órdenes religiosas o escuelas y corrientes de pensamiento. De manera que los centros educativos más importantes del momento, habían resuelto establecer una convivencia entre las distintas 'vías': la vía de Thomas, vía nominalista, y la vía de Duns Escoto. Hacia el siglo XV, Escoto había adquirido gran renombre, de manera que tuvo que ser estudiado con autores consagrados como Pedro Lombardo y Tomás de Aquino; que eran los más leídos en su momento.

Hay tres medios culturales a través de los cuales se difundió la obra de Escoto. El primero y quizá más importante fue la cultura parisina, donde su universidad había alcanzado crear el ambiente propicio para debates de altísimo nivel; en ella, habían estado los fundadores de la Compañía de Jesús; ahí fue maestro Mair, Vitoria y otros de especial importancia para los estudios americanos. Sobre Vitoria, Rovira nos orienta: sí hay una influencia notoria de Mair, Escoto y otros en la obra de Vitoria, y en general en la Escuela de Salamanca se siente esa presencia. Además, en la recién fundada de Alcalá no quiso pertenecer al margen, toda vez que el proyecto de Cisneros incluía promover la labor docente relacionada con la línea tomista-nominalista[371]. No nos cabe ninguna duda de la influencia de los 'modernos' en la escolástica española. En España, Cisneros había propuesto su reforma que implica la fundación en 1510 de la Universidad de Alcalá; no obstante, en la Universidad de Salamanca se había consolidado la intelectualidad española, sobre todo con los dominicos. Surge entonces el desplazamiento del *modus parisiense* por la enseñanza *secundum triplicem viam*; es decir, las vías tomista, escotista y nominalista. Finalmente en Roma, al paralelo de la *Sapienza* y del *Collegio Romano* de los jesuitas, los franciscanos conventuales fundaron el Colegio de San Buenaventura en 1587, el *Collegio Sistino,* donde tuvieran un excelente desempeño al grado de que se les autorizó la fundación de otras escuelas en otras partes de Europa. Sólo hasta 1628 se les permitió una *Reformatio Studiorum* para darles la libertad de centrarse en Escoto dentro de los estudios que proponían como programa escolar.

[371] *Vid*, Rovira, C. [2004], cap. 2. Cuando comenta la 'esencia de la ley' regresa a plantearse el lugar de la ley: ¿razón o voluntad? Vitoria sigue la línea tomista; pero Rovira nos advierte que tampoco descarta totalmente el voluntarismo de los modernos. *Op Cit.*, p. 177 y *ss.*

Por otra parte, el desarrollo de la imprenta esparció la difusión del escotismo. Con este contexto se consolidó su lectura; además de que aparecieron otras ediciones más sobre su obra, como *Opus Oxoniense*, *Reportanta parisiensa*, las *Tables* y la *Opera Omnia*. Todos ellas, grandes síntesis de la obra de Escoto, lo que refleja el interés por leerlo. Junto con esta ola de ediciones, aparecieron también otras de carácter más pedagógico, como manuales de introducción, diccionarios generales, manuales de confesores y monografías.

En la historia de filosofía se registran varios debates en torno a la obra de Escoto; uno de ellos, es el que se sostuvieron Juan Merinero y Juan Muñoz, donde éste le reprochaba a aquél de defender la doctrina jesuita de la predestinación *post praevisa merita*; alrededor del siglo XVII en la universidad de Alcalá[372]. Las influencias más cercanas a lo que nos ocupa son tres: la primera es sobre el Concilio de Trento: trata de la absoluta debilidad de la voluntad capaz de rechazar el llamado de la gracia; la segunda, el concurso simultáneo defendido por los jesuitas; la tercera, la teoría de los futuros contingentes. Poco estudiada aún, pero parece que no es difícil confirmarlo con los estudios que disponemos, la influencia que los jesuitas le deben al doctor sutil es mayor de lo que le deben al angélico o al africano; y podríamos decir que de confirmarse esta hipótesis, la escolástica americana también tuvo su gran influencia.

La obra de Escoto jamás hubiera permeado dentro del tomismo rígido de los dominicos; así que su camino natural fue afincarse en una agrupación nueva, con ímpetus renovadores, como lo fue la compañía de Jesús. En efecto, los jesuitas en algún momento fueron acusados de "escotizarse". Seamos claros: las primeras obras que escribió Luis de Molina fueron eran relativas a los temas más frescos del escotismo de la época: la 'ciencia divina', los 'futuros contingentes', la 'voluntad de dios', etc.

El fundamento de la libertad, según el sistema que se va gestando dentro de la Compañía de Jesús aunque no únicamente, se encuentra en el concepto de *indiferencia*. En Molina apenas lo vemos formándose[373], pero es retomado por Vázquez y Suárez; mientras que en Descartes encontramos el concepto ya bien establecido. Sin embargo, la indiferencia de la voluntad es un concepto escotista, junto con el de la afirmación de la voluntad como perfección infinita. Escoto es un teórico de la libertad radical: la libertad, nos dice, es una propiedad metafísica de la voluntad, como una facultad de autodeterminación; no como un atributo adquirido en un progreso ético. La libertad

[372] Juan Muñoz, *Disceptationes et argumentarum complutensium circa varias Sacrae Theologiae doctrina*, Saragosse, s. d. (1649), p. 98-102. Cfr. Schmutz J., "L'héritage des subtils cartographie du scotisme de l'âge classique", *Les études philosophiques*, 2002/1, no. 60, p. 51-81.

[373] Molina dice: "Por este motivo, si en algún debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedida por el juicio de la razón. En este sentido, el agente libre se distingue del agente natural, en cuya potestad no está actuar y no actuar, sino que, puestos todos los requisitos para actuar, actuará necesariamente y de tal modo que, si hace una cosa, no podrá hacer la contraria." *Vid*. *Concordia*, disputa 2, parte 3. Tenemos que considerar, de hecho, que la tesis aparece tempranamente en uno de los primeros textos de Molina; se trata de *Scientia Dei*, *vid*. Stegmuller [1935], p. 201-251.

aparece cuando se reconocen dos fuentes de causas dentro del sistema de la naturaleza: una primera potencia es 'natural' y la segunda es la 'voluntad'. Toda causa natural está determinada para operar por una causa determinante; pero la voluntad está indeterminada y es capaz de autodeterminarse. La voluntad libre tiene la primicia, pero la contingencia se explica por la existencia de causas libres.

Meurisse[374] relaciona la doctrina de la ciencia media con el pensamiento de Duns Escoto. Contemporáneo a Meurisse en París, se encuentra Briceño en Suramérica; ambos reivindicando a Escoto en sus respectivas academias. Pero también hay otros dos tomistas parisinos que se enfrentan a la ciencia media y particularmente a Molina, Vázquez y Suárez: Philippe de Gamaches y Guillaume Gibieuf[375]. Éste último es el eslabón entre los jesuitas y Descartes. Gibieuf retoma la distinción entre naturaleza y voluntad: a la voluntad como naturaleza le llama deseo (*désir*); mientras que la voluntad como voluntad le llama potencia racional, indiferente. La tesis principales de Gibieuf son: a) existe un único concepto de libertad que se aplica al ser divino y a los seres humanos, y coincide tendencialmente con la facultad de pecar; b) la libertad de indiferencia es una idea restringida de la libertad; c) la libertad perfecta es la libertad de eminencia que se deja mover por la voluntad divina. Para este autor, el error de los jesuitas consiste en haber dejado demasiada libertad al ser humano; porque postula que para alcanzar la libertad humana, es necesario divinizarlo; es decir, someterse absolutamente al ser divino. Al calor de estos debates, François Annat y Théophile Raynaud critican lo que parece un absolutismo teológico, escondiendo de hecho un absolutismo político, pero tampoco se inclinan demasiado por los jesuitas. La controversia no se detiene ahí, llegará Descartes para fijar posturas teóricas que darán inicio a la *modernidad madura*.

Para Descartes, la libertad en un primer momento se define como la posibilidad de hacer o no hacer. No tiene mayor problema con conciliar la premoción física (defendida por Báñez) y la libertad de arbitrio (defendida por Molina); pero lo hará muy a su manera. En efecto, en la *cuarta meditación*, apunta que la libertad de albedrío consiste en la ausencia de restricciones, pero no en la ausencia de determinación, que es dejada a una causa superior; mientras que aquella, la voluntad humana y divina, son análogas. De manera que la primera definición de la libertad es la posibilidad de escoger entre los contrarios; después torna a pensar que esa inclinación es un sentimiento centrado en la voluntad libre y termina afirmando que se puede escoger de acuerdo a una 'evidencia del bien' que está al interior del entendimiento. Hay, por tanto, una indiferencia de la

[374] Martin Meurisse, *Rerum Metaphysicarum libri tres, ad mentem Doctoris Subtilis*, de 1623. Además dice el autor: "Bajo el piso, los adoquines, las ondas infinitas de la escolástica, la discusión perpetua y jamás acabada de la libertad. Bajo la superficie del debate bien conocido pero desconocidos entre los tomistas y molinistas, tanto como entre Gibieuf y los Jesuitas, y en fin, entre jesuitas y janseistas, las vastas estructuras de pensamiento organizan la *episteme* del siglo XVII." *Cfr*. Boulnois, O., "Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne", *Les études philosophiques*, 2002/2, no. 61, p. 199-237.

[375] De Philippe Gamache, *Summa theologica* de 1627; de Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae* de 1630. *Cfr*. *ibídem*.

voluntad humana frente a los objetos: se trata de la indiferencia, como signo de la libertad. La voluntad es libre porque se quiere a sí misma. La indiferencia es lo que permite escoger al libre albedrío los actos contradictorios y los objetos contrarios, como defendería en los años 40's del siglo XVII el jesuita Petau frente a los janseistas. Pero eso ya es otra historia.

La difusión en América

Los estudios de teología quizá no dejen ver la cercanía con la *via scoti* y los nominalistas; pero en la lógica es más fácilmente rastreable la difusión. Son tres los novohispanos que han dejado una huella profunda en este tema. Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio[376]. Pero ya para nuestro tema, Alonso Briceño[377] (1587-1669) publica su obra en dos volúmenes que intitula *Celebriores Controversias in Primun Sententiarum Scoti*, publicados de 1638 a 1642; dentro de cuyo contenido aparece la controversia *Scientia Dei*, donde critica a los teólogos actuales (en clara alusión a los jesuitas y dominicos) de discutir sobre la conciliación entre el libre albedrío y la eficacia del auxilio divino. Según la versión de Skarica[378], su principal adversario es el jesuita Vázquez a quien acusa de ser el introductor de las ideas de Escoto dentro de la Compañía de Jesús y ser el precursor más directo de Suárez, aunque se detiene en la crítica sobre Molina. La tesis principal es que el ser divino "pre-conoce los futuros contingentes en razón de que los conoce con verdad predeterminada". El problema con ellos es el origen de la 'verdad predeterminada'; hay dos opciones: en la primera, que provenga de la 'intrínseca adecuación de la proposición con el objeto': en tanto 'previo decreto absoluto de la voluntad divina'; la segunda, que provenga desde afuera, en tanto 'decreto absoluto de la libre voluntad divina'. Briceño se inclina por la última y especifica la tesis fundamental de Escoto, de la que parte su crítica a los jesuitas: a) el ser divino conoce el futuro contingente que provocará su voluntad; pero; b) en un primer momento, el conocimiento absoluto (divino) es neutro respecto a alguno de las determinaciones de su voluntad; c) en un segundo momento, mantiene su neutralidad, mientras lo indeterminado transita a lo determinado; d) razón por la cual, lo absoluto conoce con verdad determinada lo contingente con anterioridad a la libre determinación de su voluntad. El conocimiento absoluto del divino no es esencial a la conformidad (o la adecuación) con el objeto contingente; es decir, el ser divino tiene un pre-conocimiento neutro de su propia voluntad. El tránsito de ser posible

[376] Para Beuchot, "En los tratamientos de Vera Cruz y de Mercado se ve una línea realista moderada, propia del tomismo, y en Rubio se ve una proclividad al nominalismo, como la que ha señalado otro jesuita como él, Francisco Suárez. Lo notable es que estas discusiones entre realismo y nominalismo siguen hasta el día de hoy, en la filosofía de la lógica y del lenguaje más recientes, y tal parece que seguirán."; *vid*. Beuchot, M. [2006], p. 15; y, Beuchot, M. [1996], p.53 y *ss*.

[377] Se le llegó a conocer también como el 'segundo Escoto' (*Alter Scotus*), o 'pequeño Escoto' (*Scotulus*). Fue obispo de la sede episcopal en Nicaragua en 1644; en 1649, fue trasladado a Caracas.

[378] Skarica, M., "El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño", en *Revista Philosophica*, Valparaíso, Vol. 29, I/2006, p. 287-303. Ver también del mismo autor: "los inicios de la filosofía en Chile", en Marquínez-Beuchot [1996], p. 321-346.

al ser actual, sólo factible por medio de la intervención divina y es posterior a la libre determinación de su voluntad.

Briceño es quizá el autor más cercano a esta modernidad prematura; pero no es el único. En Nueva España varios autores trabajaron el tema de manera original, desde perspectivas propias. Kuri ha desarrollado toda una línea de pensamiento en torno a los jesuitas novohispanos la mayoría de los cuales, escribieron sobre la 'teoría compatibilista'; es decir, sobre el binomio entre la gracia divina y el libre albedrío humano. Desde su perspectiva, si el punto de partida es el libre albedrío, el de llegada es el barroco[379], relacionado con la capacidad creativa y novedosa de incidir y transformar la realidad. Es cercano en su idea de barroco latinoamericano a Echeverría[380]. Kuri ha explorado varios autores que merecerían mayor atención, como Núñez, Salceda, Martín de Alcázar, Blanco, Cesati, Camargo[381], Abarca, Castilla y Figueroa de Valdés[382], entre algunos otros. Pero al menos éstos estudiaron las aportaciones teológicas tanto de Suárez, como las de Luis de Molina; bien visto, el arco de tiempo abarca el siglo XVII, tiempo de definición cultural, de teorías bien delimitadas. Es una línea de investigación sobre la cual habrá que trabajar más, porque sabemos que hay una particularidad del barroco americano, pero suele ser difícil identificarlo con uno de los aspectos más controvertidos y, curiosamente, menos estudiados como la cuestión de la libertad de albedrío de corte molinista.

El libre albedrío, como criterio totalizado

Uno de los temas más revisitados de la época que nos concierne, es el que tiene relación con el milenarismo y las misiones evangélicas. Al respecto se ha trabajado mucho sobre los franciscanos y su milenarismo[383]. Los estudios sobre la colonia debieron enfocarse

[379] El barroco es la "expresión cultural de la teología jesuita de la ciencia media o *scientia conditionata*, y está en la base de la formación de una visión que inspira el curso del mundo y la vida de los hombres, constituyendo el armazón de un sistema de valores, pero que no se puede entender sin antes examinar cómo fue interpretada la libertad en algunos teólogos jesuitas". *Vid*, Kuri, R., "Libertad divina y humana en algunos jesuitas novohispanos. Pedro de Abarca, Miguel de Castilla y Antonio de Figueroa Valdés", en *Estudios Históricos Novohispanos*, 37, julio-diciembre 2007, p. 91-122.

[380] Ver la obra de Echeverría, B. [2000].

[381] Mencionamos autor y obra y año aproximado de manuscrito: Antonio Núñez de Miranda, *Tractatus de scientia media et auxiliis*, de c 1667; Pablo Salceda, *Controversiae inter scholam Thomisticam et scholam societatis Jesu*, de 1670; Diego Martín de Alcázar, *Tractatus de divina scientia. Tractatus de divina futurorum contingentum scientia*, de 1690; Matías Blanco, *De libertate creata, sub divina scientia, voluntate et omnipotentia*, de c. 1700; José Pedro Cesati, *Tractatus de providentia Dei et praedestinatione Sanctorum*, de c. 1600; Ignacio Camargo, *Tractatus theologicus de scientia Dei media*, de 1705; *Cfr.* en Kuri, R. [2000], p. 53-107.

[382] Estos autores son tratados en otra obra de Kuri: Pedro de Abarca, *Tractatus de voluntate Dei*, de 1657; Miguel de Castilla, *Tractatus de divina gratia*, de 1687; Antonio de Figueroa Valdés, *Tractatus de libero arbitrio sub divinis decretis*, de c. 1698; *cfr.* Kuri, R. [2008], p. 119-185.

[383] Frost, C. [2002], *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México: Tusquets. Ver particularmente la visión general del primer capítulo de Borja, J. H. [2002], *Los indios*

en los primeros momentos del contacto entre los evangelizadores y los indios; por lo mismo, las órdenes mendicantes que llegaron al principio de la evangelización tuvieron ese privilegio; sin embargo, no parecía haber una sistematización adecuada, dado que, ciertamente, no existía tampoco una experiencia evangelizadora previa a la conquista, pero trajo como consecuencia la premura de 'aplicar' los preceptos que se habían discutido en el concilio tridentino. No era fácil, porque para entonces los jesuitas se habían establecido como una élite del papado y de la corona, que se distanciarían de las demás por motivos políticos, más que teológicos. Aunque después de Trento tanto en Europa, como en América, todo cambia; se tomaron varios rumbos imprevisibles. Baste notar que hay claramente un antes y un después del tridentino.

Es tan notorio como lamentable, que la única posible experiencia de construir y establecer un seminario para los indios del centro de México, no prospera. Nos referimos al Seminario de Tlatelolco que habían promovido los franciscanos, pero que sucumbió en buena medida por su propio desánimo frente a la racionalidad de los indios; al menos las versiones relacionan la falta de capacidad para establecer autónomamente su propia versión de la teología. Parece impresionante que sólo hasta el siglo XX, cuando la teología de la liberación irrumpió creativamente dentro de los debates, hubiese voces indias decididas a hacerse escuchar. La insinuación según la cual el método de evangelización de los misioneros parte de su propia experiencia, si bien espontánea también goza de la rudeza de estar localizada en el mismo lugar de la conquista político-militar pero cuya prosecución debió estar orientada hacia la salvación de los indios. Surge entonces, el hecho de no contar con ideas preconcebidas, ni con una preparación de teoría previa que pudiera estorbar a la práctica evangelizadora[384].

El Colegio de Tlatelolco, más que un simple ejemplo del fracaso de la Iglesia india en América, particularmente en México, es un punto de partida desde donde surge el encubrimiento del indio en su mayor expresión. De la conquista hay que esperar la aniquilación del Otro; pero de la penetración occidental (de la inserción civilizatoria, de la expansión europea, de la colonización pacífica, etc.), hay que esperar el encubrimiento. Los franciscanos habían sido los primeros en llegar a tierras mesoamericanas, en 1524; por tanto, gozaban del privilegio del primer contacto con el absolutamente *Otro*, privilegio de ser el primer intento sistemático de métodos evangélicos todavía insospechados. Este privilegio lo reconocieron como suyo en las diversas disputas con los dominicos y los agustinos; sin embargo, hacia 1570, dejaron de creer que era posible la conversión eficaz del paganismo al cristianismo. La desesperanza se dio en el contexto de la difusión del concilio de Trento que pronto llegaría con la mayor fuerza evangélica de los jesuitas.

---

medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI, Bogotá: CEJA.

[384] Ricard, R. [2010], p. 22-23, y 104.

Sabemos que desde Montesinos, la voz profética[385] se ha levantado con fuerza para denunciar los excesos de la conquista. Así como fueron grandes las torpezas y los prejuicios del conjunto social que allanaba las tierras americanas, también hubo quien trató de tomar la perspectiva del vencido. En este contexto, el dominico Domingo de Betanzos se convenció de que los indios no gozaban de capacidad para recibir el bautismo; este sacramento está muy ligado a la racionalidad porque la enseñanza pre-bautismal supone la deliberación para la aceptación o el rechazo del bautismo; y, en este acto de deliberación se encuentra el libre albedrío humano. El agustino Alonso de Soria trataría de defender la capacidad del indio para deliberar sobre su asentimiento del bautismo, pero más rápido lo bajaron del púlpito para contraargumentar que sólo servían para la servidumbre. Pero la controversia se llevó a Roma para que *allá* se decidiera lo que *acá* se debía hacer. La metrópoli piensa, y la provincia obedece. Pero si para el bautismo existía esta incapacidad del indio, desde la perspectiva del misionero, entonces sería imposible apostarle al seminario del Colegio de Tlatelolco; en otras palabras, el establecimiento de la Iglesia en México fue para el criollo y el peninsular; en el mejor de los casos, y esperando a que el tiempo hiciera lo suyo, era para los mestizos.

En cambio, los jesuitas cambiaron de tono. Las primeras misiones jesuitas se establecieron en Brasil hacia 1549 y en la capital del virreinato del Perú, en 1568. Sólo medio siglo después de la caída del imperio azteca, hacia 1572, llegaron a México, cuando la conquista ya sea había naturalizado; de modo que la experiencia en el Perú debió servir para los proyectos en Mesoamérica. El mundo postridentino se establecería hasta después del último decenio del siglo XVI; cuando los concilios limenses y mexicanos había asumido su postura al respecto. Sólo hasta 1600, los jesuitas dominaban diez lenguas vernáculas, lo que implicaba una cierta preparación para el sacerdocio indio, que quedó pendiente con los franciscanos en la primera etapa de la evangelización. El verdadero despliegue jesuita se dio entre 1591 y 1604, cuando decidieron ir a territorios poblados de indios no-civilizados al noroeste de Nueva España. El caso de los flamencos es especial: se les podía confundir con judíos y se les limitó a 20 en todo el siglo XVII[386].

La misión era agonía, como se interpretó el martirio de los primeros jesuitas en Asia; de modo que la salvación de los pueblos evangelizados debía pasar por un camino doloroso, de aflicción, lo mismo que de esperanza[387]. De hecho, no es difícil advertir, que la búsqueda incesante de la salvación del indio es el reflejo de la salvación propia. En las cartas anuas se percibe la preferencia por pregonar a las áreas de 'bárbaros no-civilizados' como prueba del temple misionero.

[385] Dussel, E. [1978], cap.4 de la II parte.
[386] Groof, B. "Encuentros discordantes. Expectativas y experiencias de los jesuitas belgas en el México del siglo XVII", en *Historia de México*, XLVII: 3, 1998.
[387] Ver Rubial, A. [1999].

Los jesuitas trataron de colocarse entre Sepúlveda y Las Casas, mediante las propuestas de Acosta quien consideraba a los indios como suficientemente inteligentes; no obstante, el criterio de 'suficiencia' era ambiguo: la 'reducción' implicaba protección, ciertamente, pero también restricción al riesgo de rebeldía o resistencia. De cualquier manera se convencieron de que era necesaria la ayuda del europeo para la supervivencia india ya que eran incapaces de su autonomía; de ahí, que no se crearan misiones mestizas o criollas. Algo que se pudo ganar, fue que el aprendizaje de los idiomas vernáculos motivó a insertar al indio en los sacramentos, por lo que se constituía una iglesia india incipiente; pero que se limitaba a este aspecto.

El hecho de que la expansión europea sobre los nuevos territorios se encontrara también con habitantes, transformó la visión colonizadora y la vinculó con los problemas económicos y políticos que empezaban a surgir desde el comienzo mismo de su llegada. Al habitante de estas tierras, se la atribuyeron varias denominaciones, como la de 'indio'. Al indio se le vinculó con la noción jurídica de 'persona'; problema nada trivial en la medida en que el concepto de persona atraviesa la escolástica y viene de la tradición del Derecho Romano que está basado en el *ius commune*. En este sentido, el término 'persona' es una categoría jurídica; mientras que el término 'infiel' es una categoría teológica[388].

En el origen del término *ius commune*, se encuentra la cuestión histórica del *ius Romanum* con el que se identifica; pero en realidad, surge de una aplicación general cuando se trata de resolver una cuestión particular; de tal manera que el *ius commune* intenta ser un instrumento formal de lo jurídico con carácter universal para que pueda ser operado en lo particular. En la época de la conquista, se habló del Derecho común, de la que posteriormente y ya en términos de la expansión colonizadora, se dividió en el Derecho Castellano, con especial énfasis en las Siete Partidas, y las muy diversas versiones del derecho específico de las Indias.

A nivel histórico, el primer momento se tiene cuando la reina Isabel utiliza el concepto de persona para los indios; se trata de su *codicilo* de 1504, donde aplica la tradición romana a pueblos totalmente ajenos y lejanos en el tiempo de esta tradición. Posteriormente, el célebre sermón de Montesinos deja clara la condición humana de los indios al denunciar la institucionalización de la encomienda, en 1511. Las *Siete Partidas* ya son un antecedente de Montesinos, pero utiliza como categoría central la 'persona' y los 'hombres'. Ambos tienen relación, de manera ambigua y sin distinciones notables en la antigüedad, con el ser humano en lo singular; esto es, la singularidad humana. Así que podemos hablar del binomio hombre-persona que representa la base del ordenamiento jurídico romano. Ésta daba respuesta al planteamiento aristotélico de la 'esclavitud por naturaleza', al enfrentarle el concepto de hombre-persona que deviene

[388] En la práctica surgieron muchas las denominaciones: 'bárbaro', 'infiel', 'pagano', 'natural', 'idólatra', etc. Todas tienen un lugar muy particular en la sociedad; y por lo mismo, tienen una institución particular. Ver, por ejemplo, los primeros ensayos de Zavala, S. [1993].

en *liberi* o *cives*; libre o ciudadano[389]. Se trata, por tanto, de una categoría sistemática jurídica y de base dogmática, como lo expone el pontífice en la bula *Sublimis Deus* de 1537, en la que se fija la consideración racional del indio. La posición de la Corona no era explícitamente negativa con respecto al indio, porque determinó los siguiente: a) la capacidad de los indios para recibir la fe y la necesidad de que se les dé a conocer, b) la prohibición de reducirlos a esclavitud, son libres por naturaleza, c) la prohibición de privarles de sus bienes. En fin, todos los indios son capaces de alcanzar la fe. Lo mismo aconteció con las *Leyes Nuevas* cuando declara que los indios deben ser instruidos en la fe católica y que sean tratados como 'personas libres' y 'vasallos'. Sin embargo, la posición práctica de los colonos en general fue explícitamente dominadora, vertical, indolente.

Las 'reducciones' de Paraguay, aunque también las hubo en Sinaloa y Chiquitos con su misma fuerza, debieron ser un ejemplo contundente de la racionalidad del indio, no obstante liderazgo de los europeos. En efecto, lograr la independencia de la Corona portuguesa y española, en una situación llena de intereses políticos dominadores, se antoja un caso heroico, que debería ser retomado por los filósofos, ya que establece una manera eficaz de plantearse una autonomía en el 'fuego cruzado' de los dos estados esclavistas. Fue una prueba de racionalidad antes que de beligerancia, como lo fue suponer superioridad racional de los chinos o los malabares, cuando los europeos llegaron pacíficamente a sus territorios.

Filosofía moderna y luchas independentistas

Otra línea de investigación posible para tratar estos temas de la escolástica, es el que vincula estos debates teóricos con los hechos que dieron como resultado la lucha independentista. Mucho se ha avanzado desde que Zavala[390] publicara sus obras sobre la libertad hispana. Sus argumentos siguen siendo válidos en la actualidad y son, indiscutiblemente, una referencia primaria. El hilo conductor no es del todo tan lineal como lo sugiere en la consecución de los capítulos de este libro: empieza con los sermones de Montesinos y Las Casas y termina con Hidalgo. Creemos que sí hay un vínculo estrecho de largo plazo entre ellos, pero quizá no sea tan inmediato ni evidente. Hay, ciertamente, una cristiandad profética que podría interpretarse como un continuo histórico. Sin embargo, notamos algunas omisiones importantes en la manera de llevar a cabo el proyecto de los derechos humanos que supone la genealogía de la libertad. En efecto, cuando comienza a hablar de la libertad no discierne sobre la distinción sobre la

[389] Dice Gonzales: "En este marco, el auspicio y la opinión de diversos cronistas, juristas y teólogos prominentes, incidió severamente en la consideración de la capacidad y libertad del indio, marcando la línea de separación con los principios provenientes del Derecho romano. En otras palabras, fijada la condición de ser humano del indio y, en cuanto tal, persona, fue materia de cuestionamiento su capacidad racional para asimilar las costumbres occidentales y entender la religión". Gonzales-Mantilla, G. "La consideración jurídica del indio como persona: el Derecho Romano, factor de resistencia en el siglo XVI", en Hampe, T. (coord.) [1999], p. 267.

[390] Zavala, S. [1993], *Por la senda hispana de la libertad*. México: FCE-MAPFRE.

libertad de hacer o no hacer y la libertad de albedrío, como lo estableciera Agustín de Hipona en su disputa contra los pelagianos. Ésta disputa se halla en el centro de las controversias sobre el libre albedrío, dado que una de las tantas acusaciones que se le hacen tanto a Baius como a Molina, es su inclinación a esta doctrina.

No cabe duda que el tema de la libertad aparece en casi todos los temas teológicos y filosóficos de los personajes que nos vamos encontrando en esta época; pero pocos destacan por su ambigüedad teórica, o por su toma de posición más política e ideológica. Son muy pocos los que han hecho una lectura pormenorizada del tema; mucho menos aquellos que logran encontrar una relación entre los acontecimientos del siglo XVI hasta la guerra de independencia. Quizá más Suárez que Molina, pero el pensamiento jesuita que trata la libertad (aunque fuera de manera ambigua) está presente, imbricado, implícito en los discursos de autonomía, revolución, entre otros. Guerra[391] llega a vislumbrar la problemática desde el concepto de modernidad; no obstante, queda todavía pendiente el tema del personaje más sobresaliente y mitificado de la época, ciertamente, Hidalgo. Por lo pronto, dejemos establecido el hecho de que Hidalgo, bien conocía a los teólogos jesuitas más importantes habían influido con sus teorías sobre el tiranicidio[392]. Aun así, si aceptamos esta interpretación, por lo menos deberíamos atender el hecho de que la libertad del liberalismo triunfante es otra: es una libertad de comercio; libertad de una sociedad civil debida a la acumulación del capital en los tres siglos de vida colonial. Pero esto ya es todo un tema que sale por mucho del nuestro, pero habrá que volver a él, desde esta otra perspectiva.

[391] Guerra, F.-X. [2000], ver capítulos 2 y 3, particularmente. Breña lo critica por el abuso del término 'modernidad', que también se puede prestar a ambigüedades, *cfr*. Breña, R. [2006], 527 y *ss*.

[392] Al respecto, Herrejón ha dejado claro esta influencia: Herrejón, C. [2003], cfr. p. 326. En esta línea ver: Gálvez-Peña, C., "A la muerte de un Rey. Discurso político en un sermón limeño del siglo XVIII", en Molinié, A., Merle, A., Guillaume-Alonso, A. (dir.) [2007], *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, París: PUPS; p. 205-228; Courtine, J.-F., "Théologie morale et conception du politique chez Suárez", en Giard, L, Vaucelles, L. [1996], *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble: Jérôme Millon, p. 261-278; y, Bireley, R., "Les jésuites et la conduite de l'Etat baroque", en Giard, L, Vaucelles, L. [1996], *Op. Cit.*, p. 229-242. Además, el análisis de un texto de Hidalgo: Méndez-Plancarte, G. [2004].

REFERENCIAS

I. Obras de Molina

Hemos usado dos versiones, de acuerdo a las circunstancias, de la *Concordia* de Molina:

a) La 12ª. edición, Madrid (Esp), 1953. Edición crítica de J. Rabeneck.

b) La última edición, editada en Oviedo (Esp), 2007: *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Edición crítica de Juan Antonio Hevia Echevarría (Traducción, introducción y notas).

II. Fuentes secundarias

Abellán, J. L.; "La polémica 'De Auxiliis': Domingo Báñez y Luis de Molina"; en *Historia Crítica del pensamiento español 2* (1979) 591-605.

Agamben, G. [2007], *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza.

Aldama, "La teología post-Tridentina", en AAVV [1945], *El Concilio de Trento*, Madrid: Razón y Fe.

Astrain, [1909], *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Vol. 4, Madrid: Tip. Suc. de Rivadeneyra.

Báñez, D. [2002], *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, edición crítica de Juan Antonio Hevia Echevarría (Traducción, introducción y notas); Oviedo: Pentalfa-FB.

Bachelet, X.-M., Le, [1931], *Prédestination et Grâce efficace. Controversies dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits.* Lovaina : Museum Lessianum.

Balderas, G. [2007], *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*; México: UIA.

Bataillon, M., [1966], *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: FCE.

Beltrán Heredia, V. [1968], *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*; Introducción histórica y ordenación del texto por el R. P. Mtro. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.; CSIC, Madrid.

---------- [1973], "Báñez y la Inquisición española"; en Beltrán Heredia [1973] *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*. Tomo III, p. 63-108.

---------- [1971-3] *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española.* Tomo I-IV. Salamanca: OPE.

Beorlegui, C. [2004], *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: UD.

Beuchot, M. [1996], *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona: Herder.

---------- [2006], *Lógica y Metafísica en la Nueva España*, México: UNAM.

Bireley, R., "Les jésuites et la conduite de l'Etat baroque", en Giard, L, Vaucelles, L. [1996], *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble: Jérôme Millon, p. 229-242.

Boff, L. [2001], *Gracia y experiencia humana*, Madrid: Trotta.

Borja, J. H. [2002], *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá: CEJA.

Boulnois, O., "Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne", *Les études philosophiques*, 2002/2, no. 61, p. 199-237.

Breña, R. [2006], *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*; México: Colmex.

Buarque de Holanda, S. [2007], *Historia y literatura. Antología*; (selec. e introd. de Ortíz Monasterio, J.); México: FCE, IIM.

Cantù, F. [2007], *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nouvo Mondo*, Roma: Viella.

Caro Baroja, J.; "El molinismo"; en: *Las formas complejas de la vida religiosa 1* (1995) 305-310.

Courtine, J.-F., "Théologie morale et conception du politique chez Suárez", en Giard, L, Vaucelles, L. [1996], *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble: Jérôme Millon, p. 261-278.

Crevola, C.; "La interpretación dada a san Agustín en las disputas de auxiliis"; en *Arch. Teol. Gran.*, 14 (1951) 5-171.

Cuevillas, F. A.; "Luis de Molina: el creador de la idea del derecho con facultad"; *Revista de estudios políticos 51* (1954) p. 103-116.

Dalmau, J. M.; en: AAVV [1945], *El Concilio de Trento*, Madrid: Razón y Fe.

Denzinger, H. [1963], *El magisterio de la Iglesia, Manual de Símbolos, Definiciones y Declaraciones de la Iglesia en Materia de Fe y Costumbres*, 3ª. reimpr.; Barcelona: Herder.

Deslandres, D., "*Exemplo aeque ut verbo*: The French Jesuits' Missionary World", en O'Malley, J.; Bailey, G.; Harris, S.; Kennedy, F. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts. 1540-1773*, Toronto: UTP, p. 258-273.

Didier, H., "Entre Europe et les missions lointaines, les jésuites premiers mondialisateurs", en Molinié, A., Merle, A., Guillaume-Alonso, A. (dir.) [2007], *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles)*, París: PUPS; p. 355-368.

Dussel, E. [1969], *El humanismo semita*, Buenos Aires: Eudeba.

---------- [1974], *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires: Guadalupe.

---------- [1978], *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca: Sígueme.

---------- (ed.) [1995], *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José: CEHILA-DEI.

---------- [1998], *Ética de la liberación, en la edad de la exclusión y la globalización*, Madrid: Trotta.

---------- [2007], *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Madrid: Trotta.

Echeverría, B. [2000], *La modernidad de lo barroco*, México: Era.

Ellacuría, I. y Sobrino, J. [1990], *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I-II, Madrid: Trotta.

Elorduy. E.; "Suárez en las controversias sobre la gracia", *Arch. Teol. Gran.*, 11 (1948), 117-193.

Essen, L. V. d.; [1945], *L'Université de Louvain (1425-1940)*, Bruselas: Editions Universitaires.

Ferrater Mora, J.; "Suárez and the Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), p. 528-547.

Franco, R.; "El axioma 'facienti quod in se est Deus non denegat gratiam' y la venida del hombre a la fe según Molina". *Archivo Teológico Granadino*, 24, (1961); p. 33-41.

Frost, C. [2002], *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México: Tusquets.

Gálvez-Peña, C., "A la muerte de un Rey. Discurso político en un sermón limeño del siglo XVIII", en Molinié, A., Merle, A., Guillaume-Alonso, A. (dir.) [2007], *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles)*, París: PUPS; p. 205-228.

García-Villoslada, R. [1965], *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas*; Madrid: Taurus.

---------- [1973], *Martín Lutero*, 2 Vol. Madrid: BAC.

Gómez, F. [1998], *Economía y Filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid: Síntesis.

González G., E.; "La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México"; en Martínez López-Cano, M. y Cervantes Bello, F. [2005], *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*; México: UNAM-BUAP.

Gonzales Mantilla, G. "La consideración jurídica del indio como persona: el Derecho Romano, factor de resistencia en el siglo XVI", en Hampe, T. (coord.) [1999], *La tradición clásica en el Perú Virreinal*, Lima: UNMSM.

Griffin, M. "Leibniz on God's Knowledge of Counterfactuals", en *The Philosophical Review*, Vol. 108, no. 3, (jul. 1999), pp. 317-343.

Groof, B. "Encuentros discordantes. Expectativas y experiencias de los jesuitas belgas en el México del siglo XVII", en *Historia de México*, XLVII: 3, 1998.

Guerra, F.-X. [2000], *Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México: MAPFRE-FCE.

Gutiérrez, G. [1972], *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme.

Hampe, T. (coord.) [1999], *La tradición clásica en el Perú Virreinal*, Lima: UNMSM.

Harris, S., "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge", en O'Malley, J.; Bailey, G.; Harris, S.; Kennedy, F. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts. 1540-1773*, Toronto: UTP, p. 212-240.

Hellín, J.; "El axioma 'Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam' en el P. Luis de Molina; en: *Miscelánea Antonio Pérez Goyena* (Madrid 1960) p. 171-191; *Estudios eclesiásticos* vol. 35 (1960).

Herrejón, C. [2003], *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México: Colmich-colmex.

Illanes, J. L., Saranyana, J. I. [1996], *Historia de la teología*, Madrid: BAC.

Jedin, H. [1963], *Breve historia de los concilios*, Barcelona: Herder.

---------- "Resortes religiosos y contenido espiritual de la renovación católica", en Iserloh, E., Glazik, J., Jedin, H, [1972] *Manual de Historia de Iglesia*, tomo V, Barcelona: Herder, 1986.

Kuri, R. [2000], *La compañía de Jesús. Imágenes e ideas. Sctientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, Puebla: PyV-BUAP.

---------- "Libertad divina y humana en algunos jesuitas novohispanos. Pedro de Abarca, Miguel de Castilla y Antonio de Figueroa Valdés, en *Estudios Históricos Novohispanos*, 37, julio-diciembre 2007, p. 91-122.

---------- [2008], *El barroco jesuita mexicano: la forja de un México posible*, Jalapa: UV.

Laplanche, F., "Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620", en Giard, L, Vaucelles, L. [1996], *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble: Jérôme Millon, p. 89-114.

Lécrivan, Ph. [1975], "El trasfondo de un desafío", en Sesboüé, p.359-438.

Leite, S. [1938], *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1ª. Edición impresa en Lisboa/Rio de Janeiro; 2ª edición São Paolo: Edições Loyola, 2004.

Lundberg, M. [2009], *Unificación y Conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*; Zamora: Colegio de Michoacán.

Lutero, Martín [2001]; *Obras*, (ed. de Teófanes Egido, 2ª. ed.); Salamanca: Sígueme.

Maravall, J. A. [1960], *Carlos V y el pensamiento político del renacimiento*; Madrid: IEP.

March, J. M.; "El ejemplar del libro del P. Molina, anotado por Clemente VIII"; *Razón y Fe*, 24 (1909), p. 183-194.

Marquínez, G. y Beuchot, M. [1996], *La filosofía en la América Colonial*, Bogotá: Búho.

Marquínez, G. y otros [1993], *La filosofía en América Latina*, Bogotá: Búho.

Marzal, M. M. [1992], *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América Colonial (1549-1767)*; Tomo I; Lima: PUCP.

Mauricio, D.; "Os jesuitas e a filosofía portuguesa dos séc, XVI a XVIII.; I. As origens, Pedro da Fonseca"; *Brotéria* 21 (1935) 257-266.

Mauricio, D.; "Os jesuitas e a filosofía portuguesa dos séc, XVI a XVIII.; II. Os Conimbricenses. Suarez. Molina"; *Brotéria* 21 (1935) 310-329.

Mayer, A. [2008], *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México: UNAM-FCE.

Méndez-Plancarte, G. [2004], *Hidalgo, reformador intelectual*, México: UNAM.

Mignolo, W. [1995], *The darker side of the Renaissance. Literacy, Territoriality,and Colonization*, Michigan: UMP.

Miranda, J. P., [1994], *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, México: UAM.

Mondin, B., [1996], *Storia Della Teologia*, Vol. 3, Bolonia: ESD.

Muñoz, V.; "Nuevos documentos acerca de las controversias "De auxiliis" en Salamanca. Problemas y sugerencias"; *Salmaticensis 1* (1954) 441-449.

O'Malley, J. [1993], *The first Jesuits*, Cambridge: HUP

Oliveira Dias, J. de; "Em tôrno do duelo Fonseca-Molina, Uma argumentação suicida"; *Verbum* 11 (1954) p. 37-63.

Pena González, M. A. [2009], *La escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC: Madrid.

Pegis, A. C.; [1939]; "Molina and the Human Liberty" en: *Jesuit Thinkers of the renaissance. Essays presented to John F. McCormick SJ*; Milwaukee; p. 75-132, 239-241.

Pérez Puente, L.; González González, E.; y, Aguirre Salvador, R. "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo" en Martínez López-Cano, M. y Cervantes Bello, F. [2005], *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*; México: UNAM-BUAP.

Polgár, L. [1990]; *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. 1901-1980. Vol. III, Les personnes*; Roma: IHSI.

Poncelet, Alfred [1927], *Histoire de la Compagnie de Jésus dans le Pays-Bas. Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses Développments jusqu'à la fin du Règne D'Albert et D'Isabelle*, Vol. II, Hayez: Bruxelles.

Poole, S.; "El directorio para confesores del III Concilio", en Mayer, A.; y, Torre, E. de la (edit.) [2004], *Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España*; México: UNAM.

Poulet, Ch.; "L'apologétique théologique: Le molinisme"; en: *Histoire du Christianisme* 3, (1937) p. 961-971.

Pozo, C.; "La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina SI"; *Archivo teológico granadino* 24 (1961). p. 5-32.

Pussinus, *Historia controversiae inter dominicanos et jesuitas*. 1548-1612, lib. V. Manuscrito de la Biblioteca del *ARSI*.

Queralt, A. [1960]; "El fin último natural en Luis de Molina SI"; en *Estudios eclesiásticos*, vol. 34, (1960), p. 177-216.

---------- [1959]; "Los manuscritos inéditos de Luis de Molina a la 1-2ª y 2-2ae de la suma"; en *Revista española de teología*, vol. 19 (1959), p. 433-436.

---------- [1969]; "Una opinión que hay que revisar. ¿Sostiene Luis de Molina de especificación del acto por el objeto formal?" *Gregorianum*, vol. 49 (1969), p. 694-725.

---------- [1975]; "Libertad humana en Luis de Molina. Sus elementos constitutivos y posibilidades en un orden natural"; en *Archivo teológico granadino*, vol. 38 (1975), p. 5-155.

---------- [1977]; "Tres estudios sobre Luis de Molina"; en *Archivo teológico granadino*, vol. 40 (1977) p. 5-45.

Quijano, A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.) [2003], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.

Ricard, R. [1933], *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª. ed, en castellano, México: FCE, 2010.

Rivera, A. [1999], *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno*, Hildesheim: Olms.

Rodrigues, F.; [1938] *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*; Volumen II; Pôrto: Livraria Apostolado da imprensa.

Romano, O.; *O molinismo. Esboço histórico*. Porto: 1976.

---------- "A difusão do pensamento de Luis de Molina na primeira metade do século XVII"; *Cultura. Historia e filosofía*,1, (1982) 261-287.

Romeyer, B.; "Libre arbitre et concours selon Molina"; *Gregorianum 23*, (1942); p. 169-201.

Rovira, C. [2004], *Francisco Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México: M. A. Porrúa.

Rubial, A. [1999], *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México: UNAM-FCE.

Sagües, J.; "La suerte del bañecianismo y del molinismo"; *miscelánea Comillas*, 34-35 (1960), p. 391-431.

Saranyana, J. I. y Alejos-Grau, C. J. "La primera recepción de Trento en América (1565-1582)" en Saranyana, J. I. (dir.) [1999] *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vol. I; Madrid: Iberoamericana,

Saranyana, J-I. [2003], *La filosofía medieval*, Navarra: EUNSA.

Sandoval, Alonso de, [1987], *Un tratado sobre la esclavitud*; (introd., transcrip., y trad., de Enriqueta Vila Vilar), Madrid: Alianza, 1987; La edición original data de 1647.

Santos, A. [1992], *Los jesuitas en América*, Madrid: MAPFRE.

Schmutz, J., "L'héritage des subtils cartographie du scotisme de l'âge classique", *Les études philosophiques*, 2002/1, no. 60, p. 51-81.

Schneemann; *Controversium de gratia hist. et progressus*, Friburgo (1881), p. 297. Manuscrito del *ARSI*.

Sesboüé, B. (dir.) [1995], *Historia de los dogmas*, t. II, Salamanca: Desclée.

Skarica, M., "El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño", en *Revista Philosophica*, Valparaíso, Vol. 29, I/2006, p. 287-303.

Sommervogel, C. [1960], *Bibliothéque de la Compagnie de Jésus*, Lovaina: BSJ.

Stegmüller, F. [1935]; *Geschichte des Molinismus*; I. Band. Neue Molinaschriften; Münster i. W.

Tamayo, J. J. (Dir.) [2005], *Nuevo diccionario de Teología*, Madrid: Trotta.

Tavares, S.; "A questao Fonseca-Molina. Resposta a uma crítica"; *Revista Postuguesa de Filosofia* 11 (1955) p. 78-88.

Vacant, A.; y, Mangenot, E. [1910], *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire*. París: Letouzey et Ané. [*DTCPH*]

Vereecke, Louis [1990], *Da Guglielmo D'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di Storia della teologia morale moderna, 1300-1787*, Roma: Paoline.

Vilanova, E. [1989]; *Historia de la teología cristiana, Vol. II. Prerreforma, reformas, contrarreforma*; Barcelona: Herder.

Walz, A. M.; [1930], *Compendium Historiae Ordinis Praedicatourm*, Roma: Herder.

Wolfe, Ch. y Stroun, F. "L'évolution du statut de la conaissance dans le traité du serf-arbitre de Luther", *Archives de Philosophie*, 2003/2, Tome 66, p. 279-302.

Zavala, S. [1993], *Por la senda hispana de la libertad*. México: FCE-MAPFRE.

---------- [2006], *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 4ª. ed., México: Porrúa.