

## SUAREZ EN LAS CONTROVERSIAS SOBRE LA GRACIA

por

E. ELORDUY, S. I.

### I. Controversia sobre la justificación

El año 1594 sobreesía la Inquisición Española un expediente que se había tramitado varios años contra Suárez, y abría otro proceso en el que tampoco dictaminó sentencia contra el Doctor Eximio.

Ambos asuntos se referían directa o indirectamente a la doctrina de la gracia. En el primero se trataba del perdón de los pecados y la adquisición de la gracia santificante. Era una controversia, que se había desarrollado dentro de la Compañía, sin que tuviera resonancia en el exterior. En el otro proceso se agitaba la cuestión de la gracia actual. Era controversia en que se habían agrupado dominicos y jesuítas, los primeros en torno a Báñez para condenar a Molina, y los jesuítas en torno al autor acusado para defenderle.

#### 1. *El relato de Vázquez*

Vázquez y Suárez fueron los protagonistas en la controversia sobre la justificación. Gracias a una carta del Belomontano

escrita a Aquaviva desde Alcalá el 2 de abril de 1593, conocemos con relativa exactitud las vicisitudes de este debate casi desconocido en la historia. Su ocasión y su desarrollo fueron como sigue.

Vázquez se sintió ofendido por unos avisos del Hermano Cuesta, coadjutor que le había escrito desde Roma confidencialmente dándole consejos sobre la conducta que había de tener para evitar disgustos así personales como doctrinales en su vida profesoral. El teólogo, persuadido de que el Hermano Cuesta actuaba por insinuaciones del General Aquaviva, se dirigió a éste quejándose de que no tuviera confianza o valor para echarle en cara noble y francamente los defectos que juzgara reprehensibles. A continuación hace Vázquez un análisis de las causas que podía haber para semejante reprensión.

Según Vázquez, en Roma no había tenido más peripecias doctrinales de consideración, que el haber sido acusado en el Claustro profesoral del Colegio Romano, de que defendía una tesis que allí no gustó, sobre la justificación. El suceso ocurrió así:

“Otra opinión me notaron, que fué que *contritio natura sua sine gratia habituali constituit hominem sanctum et peccatum delet*, sin averla leydo yo ay, sino solamente poniéndomela por estorvo para que no leyese la materia de gratia. Esta opinión sé que no contentó al P. Toledo, aunque el P. Parra la tuvo no sólo por verdadera mas por cosa necesaria; y no averla aprobado el P. Toledo no me da pesadumbre por saber yo que no una sino muchas veces me avía dicho que era sin duda, y así que después dixese lo contrario para mí es de poco peso. Desta dirá V. P. que el P. Tuccio y el P. Açor y el P. Prefecto, que entonces era, no la aprobaron y no sólo ellos mas el P. Martínez de Valladolid a quien V. P. la preguntó de secreto, y el P. Castro de Sevilla y un P. portuguez, el qual dixo que era la misma que un P. avía leydo en Evora. Lo cual avía parecido muy mal en Portugal. A esto respondo yo que si quando el P. Tuccio con los demás se recogieron en el colegio a solas para juzgar de la de Portugal, me admitieran dentro como era justo y razón, pues yo avía estudiado tanto como los que entraban y avía ya comenzado en la 1.<sup>a</sup> junta a ser juez, quizá le desengañara, pues esto es cierto que ningun-

no de ellos han visto un sólo fundamento de los que tengo para la opinión. Del P. Castro no ay qué dezir que con quatro años de letura que tubo, no podía estar en los puntos tan adelante como convenía. Del P. Martínez bien sabemos que aunque es docto, es muy espantadizo. Del P. portuguez bástame a mí saber que dixo lo que V. P. a boca me refirió, y es que mi opinión era la de Portugal; y abiendo yo dicho que la de Portugal era error manifesto, échase de ver que no era la mía y así que el P. no estaba informado de ella y de sus fundamentos; fuera de que no era hombre que avía profesado cáthedra de theología, o si la avía profesado era poco tiempo. Y pues V. P., fuera de los que se señalaron para la opinión que era el P. Parra y el P. Toledo que estuvieron tan divididos, quiso señalar o preguntar a otros, me pareció que era negocio conveniente al servicio de Dios satisfacerme yo también. Y así llegado que fuí a Alcalá hize firmar la proposición de todos cathedráticos de Theología y entre ellos dos padres dominicos, el uno de los quales es consultor del Consejo Supremo de la Inquisición; los quales aprobaron la dicha proposición muy honradamente; y a este paso tendré todo este claustro de doctores y toda la orden de Santo Domingo en España. Y si V. P. dice que ellos tengan la que fueren servidos, que los de la Compañía tendrán lo que V. P. ordenare como es razón, digo que así conviene y es justo; mas que V. P. no ha de dar por proposiciones indignas de que se lean en la Compañía las que las Universidades tienen por buenas y ni son contra S. Thom. ni contra santos ni concilios ni contra torrente de doctores y aviendo en esta provincia leydola el P. Deça y quantos avían precedido en este colegio y teniéndola agora los padres graves de ella no se devía mudar por lo que esos padres dixeron o a lo menos agora siendo informado de lo que pasa no darme a mí tanta culpa. Mas sé decir a V. P. que en este colegio antes que el P. Xuárez viniera no se sabía otra cosa. Mas él con el ánimo que vino de mudarlo todo dió tras esta opinión extraordinariamente. Para cuya confirmación alegó gran suma de santos y doctores en la 3. p. disputatione 4. sectione 8., que cierto fuera bien excusado. De los quales están ya muy bien desengañados los que al principio se avían convencido por aquellas alegaciones. Y quiso tanto amilanar

la opinión contraria que cayó en un grande extremo como V. P. puede ver en la dicha section, pág. 75, columna 1.<sup>a</sup>, donde admite ciertas aceptaciones extrínsecas y condonaciones y no imputaciones para la remisión de los pecados, que ni en Roma ni en la parte tramontana pueden parecer bien, como V. P. me lo confesó hablando dellas algunas veces”<sup>1</sup>.

Tal es la narración de Vázquez, que podemos completar con las proposiciones censurables, que encuentra en la doctrina de Suárez, y los pasajes suarecianos a que en ellas se alude, tomándolos de la primera edición de los Comentarios a la 3.<sup>a</sup> p., única obra hasta entonces escrita por el Doctor Eximio. De la lista de 32 proposiciones “extravagantes” delatadas por Vázquez, nos interesan especialmente para la controversia sobre la gracia de la justificación, la primera, la segunda, la tercera y la sexta, que Vázquez redacta en las fórmulas siguientes:

1. Nec contritio nec gratia habitualis nec quidquam aliud in nobis existens sine benigna acceptatione et non imputatione et sine nova applicatione iustitiæ Christi superaddita emundat et iustificat nos a peccato nec est vera mundities animæ.

2. Nulla satisfactio pro poena facta in gratia Dei satisfactio pro illa cum effectu, nisi denuo illi superaddatur et applicetur meritum Christi et pactio superveniat.

3. Nullum opus factum in gratia et ex gratia est meritum vitæ æternæ, nisi nova applicatio meritorum Christi illi superveniat.

6. Nec contritio nec dilectio in homine iusto vim habet remittendi veniale, nisi ei accedat nova imputatio liberalis Dei<sup>2</sup>.

## 2. La doctrina de Suárez

De las indicaciones de Vázquez se desprende el carácter polémico de la disputatio IV, sectio VIII, de la obra suareciana sobre la Encarnación, o primer tomo de los Comentarios a la 3.<sup>a</sup> p. El título de la sección, en la ed. de 1590, dice así:

<sup>1</sup> VÁZQUEZ a AGUAVIVA, 2 abril 1593.

<sup>2</sup> L. c.

“Sectio VIII.—Utrum homo potuerit satisfacere pro se ipso, atque ita liberari a peccato ex perfecta iustitia”<sup>3</sup>.

Suárez precisa el estado de la controversia bajo el epígrafe: *Quid sit in quaestione*, diciendo:

“His ergo positis unum dumtaxat controvertitur, an posita illa gratia, per quam homo qui peccavit, convertitur in Deum, in reliquis servetur aequalitas, et perfectio satisfactionis: ita ut iam ad remissionem peccati nulla nova gratia requiratur ex parte Dei acceptantis satisfactionem, et remittentis peccatum, sed ipse actus ex vi sua expellat peccatum, et condigne satisfaciatur”<sup>4</sup>.

La sentencia de Vázquez aparece nítidamente expuesta en la segunda opinión contraria, que Suárez formula así, sin citar al adversario:

“Omisso ergo hoc sensu, secundus est, peccatorem per conversionem ad Deum ex gratia factam ita satisfacere Deo, ut per ipsammet satisfactionem consequatur culpae remissionem, quia iam perfecte, et ad aequalitatem solvit quod debebat”<sup>5</sup>.

Suárez explica su propia doctrina desarrollándola en varias proposiciones, cuyos enunciados son como sigue:

“Dico primo, remissio peccati mortalis est speciale gratiae beneficium, quod Deus confert homini poenitentiam agenti, distinctum a gratia contritionis vel dilectionis, per quam homo ad ipsam remissionem peccati suscipiendam disponitur. Hanc assertionem praemitto, ut fundamentum eorum quae dicenda sunt”<sup>6</sup>.

La tercera prueba de su afirmación se funda en la discusión clásica sobre si la contrición merece o no la remisión de los pecados, disputa completamente inútil en la teoría de Vázquez:

<sup>3</sup> *In 3 p. disp. IV s. 8* (ed. 1590) p. 68a.

<sup>4</sup> *L. c.* p. 69a.

<sup>5</sup> *L. c.* p. 69b.

<sup>6</sup> *L. c.* p. 71a.

“Nullus enim dubitaret, an contritio possit esse meritoria sui ipsius vel sui effectus formalis, praesertim physici et quasi naturalis” 7.

Como el efecto formal es distinto de la forma que lo produce, se deduce aun en la sentencia de Vázquez, que la contrición y la remisión de los pecados son cosas distintas. Esto supuesto, Suárez pasa a la segunda proposición.

“Dico secundo, remissio peccati mortalis, quae confertur homini contrito, et converso ad Deum per actualem dilectionem, in se et formaliter est gratia non solum quia est supernaturale donum, sed etiam quia gratis datur, et non ex vera et propria iustitia” 8... “Ex quibus rursus principiis, et fundamentis, dico tertio. Nullus homo potest Deo satisfacere ad aequalitatem pro culpa mortali ab ipso commissa, atque adeo neque ex vera et propria iustitia illius remissionem consequi” 9.

En la prueba de esta tercera afirmación vuelve a atacar la teoría de Vázquez diciendo que

“peccatum non expellitur per ipsam contritionem per seipsam, et suam quasi physicam et connaturalem informationem: quia hoc totum non est quid distinctum ab ipsa contritione, ut est actus vitalis elicited ab homine, qui coneritur: unde nec cadere potest sub promissionem distinctam ab ipsa contritione. Quis enim dicat promittere Deum, te futurum album, si habeas albedinem? aut te futurum contritum, si habeas contritionem? cum remissio peccati sit distinctum beneficium gratiae promissum contritioni, non fit intrinsece, et formaliter per ipsam contritionem” 10.

Suárez añade otras consideraciones, insistiendo en el principio de que el valor satisfactorio depende en parte de la dignidad personal, sin que baste, por lo tanto, la naturaleza del acto

7 L. c. p. 72a.

8 L. c. p. 72b.

9 L. c. p. 73ab.

10 L. c. p. 73b.

para borrar el pecado. Además ¿cómo puede una forma física desterrar una cualidad que sólo permanece moralmente?

“Peccatum transiens actu, et manens reatu, praeter privationem gratiae (quae non expellitur per actum, sed per gratiam ipsam) non manet inhaerens per aliquam physicam qualitatem, sed censetur manere moraliter, secundum quamdam aversionem a Deo: ergo, ut actus contrarius de se sit efficax ad expellendam formaliter hanc moralitatem, quae manet ex peccato, non est tantum considerandus secundum naturam vel bonitatem moralem eius, sed secundum valorem moralem, quem habet ad recompensandam iniuriam”<sup>11</sup>.

En la edición de 1595 añadió Suárez otra de las doctrinas censuradas por Vázquez entre las proposiciones extravagantes de Suárez, diciendo que el pecador y el hombre en la naturaleza pura pueden amar a Dios sobre todas las cosas, como a fin de la naturaleza<sup>11a</sup>.

Al concluir las pruebas de la sección tercera, incluye Suárez el párrafo aludido por Vázquez en su carta a Aquaviva, diciendo del acto de contrición:

“Et propter eandem causam, ille actus ex sola sua quasi connaturali vi, et informatione non valet expellere ab homine omnem veluti habitualementem maculam moralem, quam peccatum reliquerat, sed requiritur infusio habitualis iustitiae, et Dei remissio, ac condonatio: sive haec omnino necessario sit coniuncta etiam de potentia absoluta cum habituali gratia, sive non, sed tantum ex lege proportionata, ac connaturali ipsi gratiae; quidquid enim horum dicatur ad propositum non refert: sed disputandum est in materia de gratia. Unde non fit, ut praedicta sententia asserebat, nostram iustificationem fieri per solum extrinsecum favorem, seu condonationem, aut non imputationem peccati, nam potius requirimus iustitiam inhaerentem habitualementem, et in adultis etiam actualementem, sed unamquamque in suo genere, hanc ut dispositionem, illam ut for-

<sup>11</sup> L. c. p. 74a.

<sup>11a</sup> *De incarn.*: IV 8 § 46; 17, 163. El primero de estos números se refiere al tomo de la ed. de VIVES; el segundo a la página.

malem iustitiam; cum his tamen etiam coniungimus benignam Dei condonationem, et remissionem iniuriae" <sup>12</sup>.

Obligado a abandonar su doctrina primitiva, Vázquez defendió más tarde que la infusión de la gracia habitual y la caridad borran formalmente el pecado. Suárez alude a sus apuntes romanos sobre la gracia, diciendo haber refutado en ellos esa opinión. Así lo dice en la ed. de 1595, disp. IV, s. 8 § 48:

"Huius autem sententiae nullum hactenus vidi sufficiens fundamentum, ut latius in materia de gratia disserui; solum videtur habere quamdam pietatis speciem, nam videtur multum extollere excellentiam et dignitatem gratiae habitualis; et omnino recedit a sententia haereticorum, qui totum negotium iustificationis et remissionis peccati ponunt in extrinseco favore. Nihilominus tamen est alius modus explicandi solidior et verior, scilicet, quod cum beneficio gratiae inhaerentis simul etiam requiratur divina condonatio et remissio iniuriae... Item est magis consonum Concilio Tridentino, quod (ut supra notavi) haec duo coniungit, dicens, iustificationem non esse solam peccatorum remissionem, sed sanctificationem et renovationem interioris hominis. Item est magis consentaneum rationi, quia, licet id, quod est privationis physicae in peccato, formaliter et immediate tollatur per oppositam formam physicam, tamen id, quod est morale, non potest ita immediate tolli, sed aliquid morale adiungendum est, nam immediate opposita ad eundem ordinem pertinere debent; hoc autem morale non potest esse nisi extrinseca condonatio Dei" <sup>13</sup>.

A juzgar por estas expresiones, Vázquez aún no había publicado en forma alguna esta teoría, que más tarde había de defender en los Comentarios a la 1-2. Pero es fácil que ya en sus explicaciones privadas hubiera adoptado esta opinión corrigiendo la que antes había enseñado del perdón de los pecados como efecto formal de la contrición.

En la obra *De gratia* volvió Suárez sobre este tema por úl-

<sup>12</sup> L. c. p. 75a, proposición n.º 10 de las censuradas por Vázquez en la carta de 2 de abril de 1593.

<sup>13</sup> Ed. VIVES: 17; 164.



tima vez, refutando expresa y detenidamente la sentencia de Vázquez, en la que se identifica la justificación con la remisión del pecado <sup>14</sup>. Suárez expone los fundamentos de esta doctrina ilustrándola con dos ejemplos o procedimientos:

“Uno modo, per eandem indivisibilem informationem seu mutationem, sine distinctione in re, sed rationis tantum, sicut visus expellit caecitatem, et lumen tenebras, et, in universum, privatio habitum. Alio modo solet una forma expellere aliam per quandam consecutionem unius mutationis ex alia cum aliqua distinctione in re inter mutationes ipsas, eo saltem modo quo privatio a positiva forma distingui potest, et sic calor expellit frigus, et albedo nigredinem, et in universum una forma aliam sibi contrariam vel impossibilem, quia tunc una mutatio est generatio, et alia corruptio, quas necesse est in re ipsa esse distinctas, ut ex philosophia suppono” <sup>15</sup>. “Hanc opinionem, ut probabilem refert et admittit Richardus, in 4. d. 17, art. 4, quaest. 4. Acriter vero illam defendit Vasquez 1. 2,

<sup>14</sup> Sobre el estado de la controversia en esta época posterior, véase M. QUERA, *La contrición en la justificación, según Suárez y Vázquez*: EstEcl 22 (1948) 561s. Además de la disp. 211 de la 1.2. de Vázquez, analizada en dicho artículo por el docto escritor, puede verse en el mismo Vázquez la disp. 204, donde refuta primero a los nominales y a varios teólogos “qui censent gratiam expelli a peccato vel contra expelli peccatum a gratia solum demeritorie; non autem physice et ex natura rei” (§§ 1.2.), después a los que enseñan una teoría semejante distinguiendo en la gracia un valor físico y otro moral, como en el dinero, en el que distinguen un valor metal, y otro valor legal o moral (§ 3). Parecida sentencia encuentra y refuta en Vitoria y en Cano (§ 4), pasando después a refutar la teoría de Suárez, sin nombrarle. En toda su exposición, Vázquez cambia ligeramente el modo de hablar que había usado en su epístola antisuareciana la Aquaviva. En la 1.2. no dice que la justificación sea efecto formal del acto de contrición; pero ataca en tal forma la teoría de Suárez que virtualmente parece defender su posición primera. Por lo demás, no es fácil determinar qué cambió y qué dejó de cambiar, así él como los editores de sus obras póstumas. En el comentario póstumo de la 3 p. publicado en 1609, disp. 2, cap. 6, § 59; se dice: “verum cum 1.2. disp. 203, cap. 2 et sequentibus uberius a nobis ostensum sit, actum contritionis natura sua abstergere et delere omnem maculam et offensam...” En el capítulo aludido de la 1.2. de la redacción definitiva, se expone la sentencia contraria a saber: “iustitiam, qua ut forma iustificatur adulti, esse habitum, non actum, ab Ecclesia iam definitum esse nonnulli recentiores existimant”. Vázquez niega que haya tal definición en los cap. 3. 4 y 5, pero sin dar más que un valor probable a su propia tesis: “satis probabiliter ostendi potest hanc esse vim et naturam contritionis et dilectionis, ut ipsa sine habitu iustificare nos posset” (cap. 5 § 43). De estos textos parece desprenderse que Vázquez sometió su teoría a un examen más reposado, que le obligó a dar importancia a la doctrina contraria, aunque permaneciendo en las primitivas posiciones que fundó muy especialmente en la teoría aristotélica, de que es mejor el acto que el hábito, doctrinas que admite y defiende con toda la ingenuidad que le presta se adhesión incondicional al Estagirita.

<sup>15</sup> *De gratia* lib. VII c. 11 § 2; 9, 173.

disputat. 204, tribuitque illam Aureolo, Capreolo, Ruardo et Soto; non quidem quia id asserant formaliter, sed per illationes, de quibus postea videbimus" 16.

Suárez rechaza, como inadecuada, la comparación en que se apoya Vázquez, según el cual en el pecador se verifica una especie de cambio físico, por el que pasa de la gracia a su privación. Suárez advierte que esa mudanza tendría lugar aun cuando el hombre no hubiera gozado antes del estado de gracia:

"Hanc enim mutationem inducit peccatum vi sua, etiamsi nulla ibi esset gratia per peccatum excludenda, vel licet praescindamus a suspensione physici influxus, quo Deus gratiam conservat, et ita inducit mutationem ordine naturae priorem physica mutatione, seu amissione gratiae, unde cessat obiectio prior, et optime procedit ratio. Ad alteram partem, respondeamus non esse similitudinem cum aequalitate sumendam, sed cum proportione, quia non oportet exemplum esse simile in omnibus, sed in eo ad quod adducitur. Et ita D. Thomas supra usus est exemplo de motu a contrario in contrarium, solum ut explicaret iustificationem non esse omnino simplicem mutationem a privatione ad habitum, sed esse aliquo modo a forma contraria; et quoad hoc vere tenet similitudo" 17.

En la afirmación cuarta, concede Suárez que la contrición incluye cierta satisfacción imperfecta:

"Dico quarto, imperfecte et, ut aliqui loquuntur, de congruo dici potest peccator satisfacere Deo pro peccato per veram conversionem, et contritionem ex auxilio gratiae profectam" 18.

En la edición de 1595 se da a esta sección octava de la *disputatio* IV una extensión cuatro o cinco veces mayor. En la sección novena, se prueba que el pecador no puede satisfacer *ad aequalitatem*; y en la décima hace ver que por medio de la con-

16 L. c. § 3.

17 L. c. § 12.

18 In 3 p. disp. IV s. 8 p. 75b (ed. 1590).

trición se puede ofrecer a Dios una satisfacción incompleta por los pecados. Para explicar la sentencia de Vázquez, usa Suárez de una comparación significativa tomada de la física, diciendo:

“Ratio huius deductionis manifesta est ex dictis, quia,posito actu dilectionis in anima, ille vi sua intrinsece ac formaliter, et omnino connaturaliter expellit culpam, sicut lumen expellit tenebras; ergo, sicut positum lumine in aëre nihil aliud ex parte luminis, aut Dei, est necessarium ut expellantur tenebrae, imo nec Deus ipse impedire potest quin expellantur, stante contritione, nec impedire potest Deus quin expellat peccatum, neque necessarium est ut novi aliquid conferat, vel aliquid gratis remittat ut peccatum expellatur, quia et secluso quocumque alio expelletur, et, cum ipsa contritio sit ad aequalitatem sufficiens ad peccatum tollendum, superflua est omnis alia benevola acceptatio, seu gratuita remissio”<sup>19</sup>.

La doctrina suareciana es totalmente contraria a esta concepción física de la remisión del pecado, ya que el acto de amor de Dios no basta para limpiar al alma de la mancha de la culpa:

“Ad confirmationem ergo ibi subiunctam respondetur, ad remissionem peccati post actum contritionis requiri novam gratiam, novumque Dei beneficium, ut ostensum est; hoc autem beneficium partim physicum est et intrinsecum, partim morale et extrinsecum. Physice enim ponit in anima sanctificantem gratiam, et oppositam privationem physicam excludit; moraliter vero remittit et condonat offensam”<sup>20</sup>.

Más aún; para Suárez, ni siquiera es admisible la identidad física entre la expulsión del calor y el enfriamiento en los cuerpos, aunque sean fenómenos naturalmente inseparables.

Por todo lo dicho se colige el empeño de Suárez en poner de relieve la diferencia existente entre la eficiencia física y la moral en los actos. Para ello introduce modificaciones esenciales en la física aristotélica, donde la actividad no es más que ema-

<sup>19</sup> *Disp.* IV sect. 8 § 7; 17, 142.

<sup>20</sup> *L. c.* § 47; 17, 164.

nación de formas que pasan de la causa al efecto. Suárez corrige esa teoría inaplicable al orden moral y a la actividad divina. Otra modificación no menos importante es la diferencia que asimismo introduce entre los actos morales sobrenaturales y los naturales en la cuestión debatida entre los escolásticos, sobre si el acto es más o menos perfecto que el hábito. Suárez, siguiendo la doctrina general de los escolásticos concede esa superioridad a los actos en el orden natural, pero se la niega en el orden sobrenatural:

“Nihilominus tamen quoad substantiam et entitatem formae excellentior est habitualis iustitia, per quam peccatum excludi dicimus, quam actus huius iustitiae; et ideo altiori ratione, simpliciter loquendo, deificat et sanctificat hominem. Hic autem excessus non solum in eo consistit, quod habitus est natura sua permanentior et durabilior..., sed consistit praeterea ille excessus in hoc, quod illa forma habitualis et permanens est primaria quaedam participatio divinae naturae, et ideo illa est quae primo deificat hominem et facit filium adoptivum, seu per participationem; haec autem forma est gratia ipsa, quae in supernaturali ordine est veluti prima substantialis forma, constituens hominem, Deum participative...: et ideo illi etiam formae ac iustitiae ex natura rei debetur expulsio peccati, tanquam propriae formae; actui vero, qui ordine naturae interdum antecedit illam formam, solum hoc debetur tanquam dispositioni consentaneae ad talem formam, et ad effectum eius”<sup>21</sup>.

### 3. *Intervención de Clemente VIII*

La controversia sobre la gracia de la remisión del pecado pudo haber desembocado en un duelo doctrinal capaz de agrupar a los teólogos católicos en dos partidos antagónicos de los cuales uno hubiera sido acaudillado por Vázquez y el otro por Suárez. Con Vázquez estaban, como hemos visto, los dominicos y gran parte de los teólogos españoles. Suárez, en cambio, contaba partidarios más numerosos en el Colegio Romano, que comenzaba

<sup>21</sup> L. c. § 42.

a tener un prestigio extraordinario no sólo en Italia, sino también en el centro de Europa.

La Inquisición española había comenzado a tomar cartas en el asunto, y recogía denuncias contra los discípulos de Suárez, como consta por carta del P. Enríquez al inquisidor Leziñana el 28 de enero de 1594, en que acusa al P. Cristóbal de los Cobos, conocido entre los suaristas más fervientes, diciéndole entre otras cosas:

"Item, lo 3.º del P. Christóval de Cobos, rector que es del Collegio de Salamanca, leyendo en Valladolid avrá siete años la materia de gratia, dió a entender y sentir en muchas partes della, que la justificación del pecador se hace por una justicia extrínseca imputativa —que es error de Lutero— y luego con artificios procura encubrirlo" <sup>22</sup>.

Estando así las cosas, y por una coincidencia, que no debió ser fortuita, Clemente VIII tuvo noticias de la doctrina que Vázquez enseñaba sobre la contrición. Probablemente las intemperancias de su carta contra Toledo y Suárez, fueron ocasión para que Toledo tuviera noticia de lo que Vázquez tramaba en Alcalá, y se apresuró a comunicarle el asunto a Clemente VIII, que en aquel año de 1593 daba la púrpura cardenalicia al insigne teólogo. Que el nuevo cardenal se enteró de la carta de Vázquez —tal vez por mediación del mismo Hermano Cuesta— y que informó al Papa inclinándole a su favor, parece una conjetura más que verosímil.

El hecho es que Aquaviva, al parecer favorable a Vázquez en el punto controvertido, contestó así a la carta antisuareciana del Belomontano:

"...para que en lo porvenir proceda con el recato y advertencia que conviene, le digo que a su Santidad le han referido la opinión que V. R. tiene en lo *de contritione et modo quo iustificat*, y aunque no sé quién haya hecho este oficio, sé que su Santidad se ha quexado que yo lo hubiese permitido. Sin hazer una grande demonstración querría que, pues según V.

<sup>22</sup> E. ENRIQUEZ al Inquisidor LECIÑANA, 28 enero 1594.

R. me escribe, esta opinión es de tantos hombres doctos en esas partes, me la enviase firmada de algunos, para que si algún día fuese necesario, se pudiese mostrar a su Santidad, que no es tal qual se la han pintado, y deseo que haga esta diligencia con la brevedad posible y me la embíe”<sup>23</sup>.

En el mismo regesto de la prov. de Toledo, donde se conserva ésta, hay otra carta del P. Aquaviva al P. Vázquez en que le dice cómo después de escrita la anterior, le ha llamado el Papa quejoso de la opinión de Vázquez, y mandándole que no lea el P. Vázquez. Al P. Aquaviva no le pareció entonces oportuno el replicar al Papa y ordenó a Vázquez que la orden quedara en secreto; que se dedicara a la publicación de sus obras y que mandara el memorial que le pedía en la anterior para ver lo que se podría hacer.

Con esto quedó terminada la controversia sobre la causa formal de la remisión del pecado. La Inquisición española, Vázquez y demás firmantes de sus proposiciones guardaron en lo sucesivo silencio absoluto sobre este asunto.

Vázquez, como se ha indicado, modificó parcialmente su doctrina sin renunciar a los principios filosóficos en que se había inspirado para defender sus primeras posiciones. Con esto, la lucha se desplazó a otros terrenos desencadenándose violentamente en torno al problema sobre la justicia de Dios, que Suárez establece como premisa necesaria para explicar la providencia moral que Dios ejerce como soberano en el reino de la creación. Vázquez, en cambio, entiende la justicia divina como una concepción metafórica. A ello le obliga su fidelidad a las nociones aristotélicas, que, según Vázquez, son las únicas perfectamente elaboradas para la construcción de un edificio doctrinal científicamente organizado.

La discusión sobre la justicia de Dios, como hemos hecho ver en otra parte, es una controversia que gira sobre la competencia o incompetencia de Aristóteles para ser maestro en la filosofía moral. Esta, según Vázquez, es ciencia independiente de la teología, y según Suárez debe estar subordinada a la doctrina revelada.

<sup>23</sup> AQUAVIVA a VÁZQUEZ 2 agosto 1593.

## II. La controversia De auxiliis

Los historiadores de la controversia *De auxiliis* han dado a la intervención de Suárez una importancia secundaria, que no está de acuerdo con los documentos que se conservan de aquella polémica doctrinal, una de las más importantes de la historia.

El debate, después de un decenio de incubación accidentada, en el que intervinieron como protagonistas Prudencio de Montemayor, Fray Luis de León, Padilla y Molina, frente a Zumel y Báñez, se generalizó en 1594 para desarrollarse en tres fases <sup>23a</sup>. En la primera, los jesuítas y dominicos, cumpliendo órdenes pontificias, prepararon sus memoriales e informes para enviarlos a Roma. Suárez tiene en esta época una importancia mayor que Molina. En la segunda fase se discute en Roma la ortodoxia de la *Concordia* de Molina. En esta fase, Suárez no interviene más que con la publicación de su obra *De auxiliis* y algún otro informe. El protagonista es Molina. En la tercera fase con la ascensión de Paulo V al trono pontificio, se deja a un lado el examen del libro de Molina, y se discuten en plan de igualdad las doctrinas de Suárez y de Báñez, quedando ambas igualmente permitidas para la enseñanza.

### I. Fase primera (1594-1598)

El mes de agosto de 1594, el Nuncio de España, Camilo Caetano, por orden de Clemente VIII manda al Cardenal de Toledo suspender el proceso que se seguía sobre la gracia suficiente entre los padres Predicadores y los de la Compañía. El Papa, que avocaba a su tribunal el litigio, ordenó al Provincial de Toledo, P. Francisco Porres—lo mismo que a los PP. Dominicos—que le entregaran por escrito las razones en que unos y otros apo-

<sup>23a</sup> POUSSINES en su *Historia controversiarum* manuscrita, cuyo autógrafo se conserva en una biblioteca privada de Toulouse; distingue cinco fases en las controversias de Auxiliis: 1.º De la publicación de la *Concordia*, 1589, a la avocación del proceso a Roma en 1594 2.º Desde la intervención de Roma hasta 1599, comienzo de las discusiones en Roma. 3.º Desde 1599 hasta 1602; comienzo de las congregaciones en presencia de Clemente VIII. 4.º Desde 1602 hasta la muerte de Clemente VIII en 1605. 5.º Desde la muerte de Clemente VIII hasta la sentencia dada por Paulo V en 1606.

yaban sus doctrinas sobre la gracia. Se pidieron, además, a Universidades, Obispos y Teólogos pareceres cuya relación se puede ver en los historiadores, y que aquí no podemos resumir por ceñirnos solamente a la influencia suareciana en el decurso de la controversia.

Suárez se había ocupado de este asunto en dos documentos anteriores a esta orden de Clemente VIII. El 15 de enero de 1594, escribiendo al mismo Nuncio Camilo Caetano, le daba cuenta sucinta de los ataques injustificados, con que Avendaño y otros dominicos difamaban a la Compañía, y especialmente al mismo Suárez. Uno de los tópicos de las acusaciones era la doctrina sobre la gracia, especialmente con ocasión del libro de Molina.

El 14 de junio escribía Suárez al Cardenal Toledo rogándole procurase el traslado de la controversia a Roma. Es de interés en esta carta, el que Suárez reprueba la doctrina de la determinación física, no precisamente en cuanto premoción o predeterminación, sino en cuanto cualidad física y en cuanto acto que resulta en nosotros sólo por la moción de Dios y por su voluntad eficaz. Al expresarse de esta manera Suárez expone su punto de vista personal. En otros documentos, en los que habla como teólogo de la Compañía prescinde de las características especiales de su congruismo, limitándose tan sólo a exponer los puntos de divergencia generales que existen entre los Jesuitas y los Dominicos. Tal ocurre en el informe redactado por Suárez a petición del Inquisidor Juan de Zúñiga, por cuya publicación involuntaria sufrió Suárez un proceso cuyas peripecias no son de este lugar.

Los Provinciales de España, para cumplir la orden de Clemente VIII, designaron teólogos encargados de redactar los informes que se pedían. Se conocen todos ellos, menos el de la provincia de Aragón. En Castilla los comisionados fueron los Padres Antonio Padilla y Francisco Suárez, que redactaron tres escritos: dos extensos, en los que cada uno de los comisionados exponía la cuestión tal como la veía personalmente. Con este objeto compuso Padilla un tratado en 13 secciones, y Suárez preparó los cuatro libros del opúsculo *De auxiliis*, que se habían de publicar en sus *Opuscula* en 1599. Además, redactaron un memorial colectivo, cuya composición inmediata parece ser obra de Suárez. Lo suscribe primero Padilla, y después Suárez. A



continuación de sus firmas sigue una advertencia formulada en estos términos:

“De priori sententia quae in hac brevi disputatione refertur, et improbat, idem iudicamus omnes, qui inferius subscribimus; nam revera gravibus testimoniis, et efficacibus rationibus, falsa, et a Sanctorum Patrum doctrina aliena esse ostenditur: ideoque contrariam sententiam veram, et principii fidei et definitionibus Conciliorum, praesertim Tridentini, consentaneam esse censemus. Modus autem, quo haec doctrina in hoc scripto proponitur et declaratur, satis probabilis est nihilque sanae doctrinae contrarium aut dissonum continet”<sup>24</sup>.

Esta advertencia seguida de 16 firmas de teólogos de la Provincia de Castilla, prueba que estaban todos acordes en rechazar el bañecianismo, pero ~~discrepaban~~ entre sí en la teoría positiva sobre la naturaleza de la gracia actual.

La doctrina de la segunda parte, a la que Padilla y Suárez llaman en el encabezamiento la *vera sententia*, presenta varios rasgos característicos, que conviene precisar en sus puntos esenciales. Ante todo, es necesario distinguir, como auxilios distintos, la *gracia excitante*, que sirve solamente para sacar del sopor al hombre dominado por la vida de los sentidos, y la *gracia adyuvante*, que le sostiene y da fuerzas para la realización del acto sobrenatural (§ 38). Esta diferencia será fundamental para Suárez, como luego veremos.

La *gracia excitante* es una llamada de Dios en el interior del alma. El Creador entra en ella como dueño absoluto, independientemente de nuestra voluntad y de nuestra fantasía, exhortándola ya en forma general a salir del pecado y a la práctica de la virtud, ya induciéndola a actos concretos, por ejemplo a la confesión. Merced a la ciencia media, Dios realiza este llamamiento en forma congrua o conveniente (§ 49), predefiniendo muchas veces —en especial en los predestinados— los actos buenos que han de ejecutar (§ 47). De aquí el nombre de *congruismo* aplicado al sistema suareciano.

El congruismo es sólo una faceta del pensamiento de Suárez

24 Roma, Bibliotheca Angelica Ms. 883 (olim B. 2-12) fol. 36-49.

rez. Más peculiar es su doctrina sobre el carácter o naturaleza intrínseca de la gracia. En diversos pasajes del informe (§§45. 51. 56) insiste Suárez en el pensamiento de que dicha gracia tiene sobre el acto una influencia moral, no física:

“Posteriori ergo modo dicitur hoc loco gratia efficax qua Deus facit ut velimus et faciamus, et hoc non facit nisi per gratiam vocationis, per illuminationes, inspirationes, et similia, ut Augustinus expresse etiam docet: ergo in huiusmodi vocatione est haec efficacia. Ostensum autem est, in vocatione non posse esse efficaciam physice determinandi voluntatem, imo id aperte definit Concilium Tridentinum: ergo non potest esse illa efficacia nisi moralis” <sup>25</sup>.

Eso no quiere decir que la gracia excitante no haga algo físico en el alma. Su acción consiste especialmente en despertarla dándole un primer impulso para que comience a actuar, pero sin que sea la gracia excitante la que realice el acto sobrenatural de la conversión.

“...ratione praedictae vocationis efficacis, et omnium auxiliorum concomitantium quae secum affert, Deus dicitur dare non solum potestatem operandi, sed etiam voluntatem, imo sub illa ratione dicitur ipse solus operari in nobis ut velimus, ut Augustinus disserte explicat multis in locis, quia, nimirum, in eo genere causae moralis praevientis, suadentis, et inducentis, solum Deus est, qui docet interius, et trahit hominem, quamquam in praestando consensu semper homini relinquitur integrum ius libertatis suae” <sup>26</sup>.

Además de la gracia excitante, necesita el hombre para el mismo acto un concurso proporcionado, sin el cual no puede consentir a la gracia (§ 43). En escritos posteriores distinguirá Suárez, además del concurso, la ayuda física inmediata, en que el Espíritu Santo —cooperando el hombre— realiza el acto sobrenatural. En suma: el rasgo doctrinal más saliente del in-

<sup>25</sup> L. c. § 51.

<sup>26</sup> L. c. § 56.

forme está en su noción de la gracia excitante, que no es eficiente del acto sobrenatural, ni siquiera cuando es eficaz:

...“colligimus, non posse gratiam efficacem in re alia consistere. Aut enim gratia efficax appellatur illa, quae actu facit conversionem nostram, vel fidem, amorem etc. vel quae facit ut faciamus et velimus cum effectu ita ut non resistamus. Priori modo potius dicitur gratia actu efficiens, quam efficax; et sic clarum est efficaciam gratiae non esse sine cooperatione nostra, nec positam esse in sola gratia excitante seu vocante, sed simul necessariam esse cooperantem et actu nobiscum concurrentem” 27.

Por lo demás, el informe colectivo de Padilla y Suárez admite todos los elementos molinistas, aunque en el tema de la predestinación adopta una actitud propia, explicando el misterio de la predestinación en función de la ciencia media:

“Tandem potissimum argumentantur ex certitudine divinae praedestinationis et electionis antecedentis omnia merita praevisa; sed iam ostendimus, haec omnia optime declarari ex divina voluntate, supposita, praedicta conditionata scientia, absque physica praedeterminatione” 28.

Consecuentes con este principio, Padilla y Suárez admiten que la elección a la gracia y a la gloria tiene una finalidad, pero no una causa meritoria:

“...nam ex illa differentia non sequitur, Deum elegerisse eum, quem praevidebat consenturum, si eum sic vocaret, quia consenturus erat, sed ut consentiret; quae duo sunt valde diversa, et illud prius dicit habitudinem et rationem causae meritoriae, quae gratiae repugnat: posterius vero dicit solum habitudinem finis, quae in ipsa gratia intrinsece includitur. Iuxta illud ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis quae praeparavit Deus ut in eis ambulemus*. Quomodo enim ea praeparasset, nisi praecogno-

27 L. c. § 51.

28 L. c. § 61.

visset quibus modis et auxiliis ea in nobis posset creare, si vellet? Aut quomodo ea praeparavit ut in eis ambulemus, nisi volens ita vocare suos electos, ut eos ad talia opera efficaciter seu infallibiliter induceret? Ut enim Augustinus exposuit lib. de Praedest. Sanctorum c. 10 illa verba recte intelliguntur de speciali providentia, qua Deus suis electis talia opera praeparavit” 29.

Padilla, en su informe personal, defiende las mismas doctrinas que el informe colectivo, aun cuando sin el relieve que en éste tienen las ideas características de Suárez. Así, por ejemplo, al exponer la doctrina de San Agustín sobre la gracia excitante, usa expresiones en las que cabe ver un empleo metafórico del concepto de la causa moral:

“Vult ergo Augustinus, Deum per vocationem esse causam moralem nostrae voluntatis, et facere ut velimus suasionibus et affectionibus illis, quas in nos excitat; nam et causa moralis vera causa est, ut constat, et amicus dicitur facere ut alter sibi amicus vel quidquid sibi placuerit, et orator qui sermone potens est, dicitur in potestate habere auditorum animos (unde et hispano sermone fertur ‘tiene los coraçones en la mano’) ut ipsos in quem maluerit effectum trahat” 30.

En la misma perplejidad queda el lector al leer la distinción que establece entre la causa moral y la causa física del acto de la contrición:

“Iuxta hæc ergo duae causae assignandae sunt actui contritionis, sive re sive ratione distinctae. Primae in genere moris; secundae in genere physico. In genere moris causa contritionis est gratia praeveniens, quam Concilium Tridentinum sessione 6., cap. 9, ut diximus supra, sectione 9. numero 4. explicat esse vocationem, quae quidem excitat et movet ad operandum, et hoc modo actus ipse etiam ut est effectus physicus voluntatis, reducit in ipsam vocationem, tamquam in causam in genere moris illius physicae causalitatis voluntatis;

29 L. c. § 64.

30 PADILLA Ms. de Oña, sect. 7 § 3, fol. 15r.

nam voluntatem movet et trahit, atque in eodem genere applicat, ut eliciat vel efficiat suo conatu physico ipsum actum contritionis” 31.

Una nota interesante del informe de Padilla es el argumento con que rebate la distinción tomista, según la cual Dios obra el pecado como causa física, no como causa moral. Padilla replica que toda premoción física lleva consigo la causalidad moral 32. Por lo demás, concuerda con Suárez en defender la predestinación *ante praevisa merita* supuesta la ciencia media:

“Supposito enim, quod Deus praecognovit cui vocationi de facto erat obtemperaturus libere, et cui erat libere repugnaturus, fuit summa gratia, in qua posita est praedestinatio, praeparare huic homini eam vocationem congruam, cui praecognoscebat eum consensurum”... “Tandem sic optime explicatur, quomodo non detur causa praedestinationis, quia non datur causa quare Deus eligeret vocare hunc hominem ea vocatione congrua, cui praecognoscebat consensurum; consensus enim hominis, qui ex hypothesi cognoscebatur a Deo futurus, non cognoscitur ut causa antecedens et meritoria vocationis, sed ut finis et effectus illius” 33.

Para la historia del congruismo es importante el dato aducido por Padilla, de que este sistema había sido enseñado por Mancio y Juan Vicente (fol. 80r).

Entre los firmantes del informe colectivo figura Cristóbal de los Cobos, conocido *xuarista*, que probablemente suscribía todas las ideas suarecianas. En cambio, consta que otros no las suscribieron. Juan de Salas defendía sobre la naturaleza de la gracia excitante opiniones semejantes a las de algunos tomistas, que Suárez rebate probando que la gracia adyuvante no es una *qualitas fluens* 34. Salas, en efecto, pensaba que la gracia excitante es una *qualitas fluens*:

31 L. c. sect. 34 § 2, fol. 130r.

32 L. c.

33 L. c. sect. 42, fol. 158v.

34 *De auxiliis* III 4 § 14; II, 170.

"Ad 2. respondeo, licet gratia excitans sit aliquid nobis inhaerens, et licet non sit habitus, tamen nec est actus, sed qualitas fluens, quae est physicum principium actus, supernaturalis, quando non est in anima habitus infusus... Ad 3. respondeo, licet aliqua volitio supernaturalis fiat a Deo in nobis non cooperantibus libere, et illa possit dici gratia excitans in ordine ad actum aliquem deliberatum, tamen ante ipsam debet poni alia gratia excitans, quae sit principium physicum ipsius actus indeliberati, nempe qualitas aliqua fluens, de qua postea"<sup>35</sup>.

Salas dedica toda una sección (disp. XI sect. 6) a probar que la gracia excitante concurre al acto físicamente, no sólo moralmente, citando para ello al principio de la sección a Zumel y Suárez, como adversarios de esta doctrina. Pero más tarde hace ver con diversos pasajes de Zumel, que éste —al igual que Molina, Belarmino y otros autores— defiende el concurso físico de la gracia excitante al acto sobrenatural. Por lo tanto, para Salas, Suárez es el único adversario, cuya doctrina refuta en dicha sección (fol. 430v-433r).

El argumento principal de Salas contra Suárez se funda en la doctrina de que la gracia excitante es una *qualitas fluens*, y no una pura aprehensión mental, como sería —según él— en la opinión de Suárez.

El informe colectivo de la provincia de Toledo probablemente fué redactado por Gabriel Vázquez, cuyo nombre encabeza en el original y en las copias la segunda columna de los teólogos firmantes. La primera está encabezada por el Rector, P. Luis de Guzmán. La redacción está concebida en forma de defensa de los Padres de la provincia de Castilla, como se dice en el encabezamiento del informe y al final del mismo. El memorial comienza así:

*"An necessaria sit talis gratia praeveniens cui homo resistere non possit.--Gratiam praevenientem huiusmodi, necessariam esse patres Dominicani nostro tempore docuerunt.—Capitulum I.—Non multis ante annis inter patres Dominicanos, et*

35 SALAS, Ms. de Oña fol. 432 ad 2.

Patres societatis Iesu Provinciae Castellae duae quaestiones exortae, et per aliquot annos graviter agitatae sunt”<sup>36</sup>.

El informe toledano sólo se ocupa, como se ve, de discutir la cuestión de la libertad, sin examinar la naturaleza de la gracia excitante o de las mociones divinas. Como circunstancia de interés, puede anotarse la posición adoptada ante la acusación dirigida por los Dominicos contra Suárez y contra Molina, por defender éstos, que si dos hombres reciben una gracia igual, puede el uno cooperar y el otro resistir a ella. El informe salva la ortodoxia de esta proposición, haciendo ver que por la congruidad de la gracia actual puede ocurrir qu ésta sea mayor o menor *como don* permanenciendo la misma *en cuanto cosa*.

Los teólogos de la provincia Bética presentaron, como quedó indicado, dos informes: uno los del Colegio de Sevilla, y otro los de Córdoba. El de Sevilla, firmado por el escriturista Juan de Pineda y los teólogos dogmáticos Diego Agustín López y Diego Alvarez, plantea el problema reduciéndolo a estos cuatro puntos:

“En de quibus potissima defensio est circa necessitatem divini auxilii ad tria vel quatuor capita revocant.

Primum et praecipuum est utrum ad singula bona opera necessario tale praerequiratur Dei auxilium praeveniens, ut eo posito implicet contradictionem ut homo non operetur, eo autem non posito implicet contradictionem hominem operari.

Secundum caput difficultatis quod ad primum suo modo reducitur est utrum posito aequali praevenienti auxilio in duobus hominibus implicet contradictionem unum operari alio non operante.

Tertium caput est an ad vitandum quodvis quantumvis leve peccatum, tale praerequiratur Dei auxilium, ut eo posito necesse sit vitari tale peccatum et eo auxilio praevenienti non posito nequeat homo physice vitare tale peccatum.

Quartum et ultimum caput est utrum divinus concursus praeveniens determinet taliter materiale peccati ut id praedefi-

<sup>36</sup> Roma, Bibl. Angelica Ms. 883 (olim R. 12. 12) fol. 22-33. Granada, Bibl. Univ. E. 1, t. 5, n.º 7, fol. 5-15.

niat Deus imo sine tali concursu praeveniente et praedefinitione fieri non possit ab homine entitas ipsa peccati" 37.

Como circunstancias dignas de atención, merecen citarse en este memorial varios puntos en los que los Jesuítas sevillanos concuerdan con el Doctor Granadino. Tal es la defensa de la potencia obediencial (fol. 72), la predestinación *ante praevisa merita* en función de la ciencia media (fol. 68. 69. 74. 75), y la posibilidad de que con la misma gracia comunicada a dos hombres, el uno se convierta y el otro no (fol. 80). Por lo demás, los teólogos de Sevilla desarrollan la doctrina general jesuítica sin adoptar posición alguna respecto a los puntos característicos y controvertidos del sistema suareciano.

El informe del Colegio de Córdoba, conservado en el Ms. de la Biblioteca Angélica (Ms. 885; R. 2. 14; fol. 523-556), está suscrito por el P. Ignacio Yáñez, Profesor de Teología, seguido de las firmas de Luis Alcocer, Fernando Dávila, Francisco Duarte y Pedro Vargas. De ellos es conocido Francisco Duarte por su obra *De Incarnatione* y por la anécdota que se refiere de sus relaciones con Suárez; pues al elogiar los biógrafos la humildad del Doctor Eximio y la franca acogida que daba aun a las ideas de sus discípulos, como comprobante aducen el hecho de haber introducido numerosas sugerencias de su discípulo Duarte acerca de los motivos que tuvo el Verbo para hacerse hombre, incorporándolas a la segunda edición de su primer tomo de Comentarios a la 3.ª parte.

El informe de Córdoba no plantea expresamente el tema sobre la eficiencia moral o física de la gracia excitante en la justificación. Pero se muestra decididamente partidario de Suárez en diversos puntos importantes, como el de la predestinación *ante praevisa merita* y la potencia obediencial activa. Por otra parte, describe la gracia preveniente como una excitación que deja a la voluntad en dominio tan pleno de sí misma y de sus actos, que parece argüir que la gracia excitante sólo tiene una eficiencia moral sobre el acto de la justificación.

37 Roma. Bibl. Angelica 885.



## 2. Segunda fase (1599-1605)

Las diferencias entre Molina y Suárez, discretamente disimuladas por los teólogos Jesuítas en la primera fase de las controversias *De auxiliis*, se hicieron más visibles con la publicación de los *Varia opuscula theologica* de Suárez el año 1599, aunque sin alcanzar el revuelo que por efecto de la misma obra adquirió la oposición de Suárez y Vázquez por el tratado *De iustitia Dei*, inserto en el mismo tomo.

En la obra impresa del tratado *De auxiliis* no se cita expresamente el nombre de Molina al criticar sus opiniones. Pero en el Ms. enviado por Suárez a los Superiores había éste indicado al margen los pasajes donde se recitaban algunas de las sentencias de Molina, como escribe éste en carta a Suárez:

“Y a lo que V. R. dice en su carta, que supponga yo en el libro de V. R. no estar citado ni en el texto ni a la margen, V. R. vea el libro del Padre Visitador, que me emprestó, y hallará a la margen de la letra del texto y de las otras márgenes hecha mención de mí y citado por la contraria doctrina por estas palabras: *Molina in Concordia cuestión tal, artículo tal, disputación tal*. Que no soy hombre que hablo por anteojos. Y certifico a V. R. que no me ofendí, ni de hallarme citado, ni de ver impugnada mi doctrina y apartarse V. R. della, porque me da nuestro Señor de muchos tiempos la latitud de corazón para semejantes cosas, y sé, quán varios son los juizios de los hombres, y no soy tan arrogante que quiera mi juicio y doctrina ser medida de los otros, en especial del juicio y letra de V. R. Y como yo cito y impugno a otros, entiendo que se hará también así de mí”<sup>38</sup>.

Molina pasa revista a los puntos donde se cree atacado por Suárez en el opúsculo *De auxiliis*. La primera refutación la halla en la doctrina sobre el concurso de Dios para los actos sobrenaturales. De ella dice Molina:

<sup>38</sup> MOLINA a SUÁREZ 9 abril 1599. Véase la carta publicada en F. STEGMUELLER, *Geschichte des Molinismus*, (Beiträge z. Geschichte d. Phil. des Mittelalters, 32) pp. 757-759.

“Leyendo incidí en donde V. R. tocó lo que digo de ser necesario concurso universal de Dios ad actus credendi, pœnitendi etc. ultra de la gratia preveniente, cosa impugnada de los Dominicos y censurada contra mí. Y hallé, V. R. (a lo que se me representó, con buen zelo y pía affectión, a que mis cosas no sonasen mal) interpretarme de concurso supernatural y de gratia; lo qual a mí nunca me pasó por el pensamiento, ni suenan mis palabras. Porque no pongo otro concurso, sino él que es necesario para aquellos actos si se produzieren mere naturales, porque para hazellos sobrenaturales basta la gratia preveniente, que a ellos concurre efficienter, en mi opinión. Y así como el influxo de la gratia reddit totum actum quoad suam totam realitatem et formalitatem supernaturalem, et per consequens reddit in re supernaturalem influxum liberi arbitrii ad eundem actum, así reddit supernaturalem in re el concurso universal de Dios ad eundem actum” 39.

Molina parece haber tropezado con la siguiente frase de Suárez:

“sed necesse est ut hi auctores fateantur illum concursus esse supernaturalem quoad modum, quatenus per illum fit aliquis modus supernaturalis in actu, nisi fortasse supernaturalitatem actus ponant in sola aliqua extrinseca denominatione, quod omnino falsum esse censeo. Supponendo autem (ut supponimus) actus esse in sua entitate supernaturales, evidens est concursus supernaturalem et eiusdem ordinis esse ad illos necessarium” 40.

De más monta es la segunda diferencia entre Suárez y Molina, que éste formula diciendo:

“Hallé más, V. R. afirmar allí contra mí y proballo, el concurso universal ut a Deo emanabat, no ser indiferente, ut ab arbitrio nostro determinaretur ad diversas rationes formales actus, mas determinate Deum illo influere et agere ad rationem formalem particularem quae producitur a libero arbitrio aut a quacumque causa secunda; ita quod non solum tota il-

39 L. c. Véase J. SAGUÉS, *¿Crisis en el Bañecianismo?* EstEcl 22 (1948) 699-749:  
40 *De auxiliis* III c. 3 § 3.

la ratio formalis totalitate effectus sit a Deo per illum concursum, como yo digo, mas que determinetur a Deo illo suo concursu ad illud esse specificum et numericum, sicut determinatur a causa secunda" <sup>41</sup>.

En efecto, Molina había escrito en la *Concordia* frases como ésta:

"Deus namque generali concursu influit ut causa universalis influxu quodam indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cuiusque ad agendum diversus est: aut, si causa libera sit, in ipsius potestate est, ita influere ut producat potius haec actio quam illa, puta velle, quam nolle, aut ambulare, quam sedere, et hic effectus potius, quam ille, nempe hoc artefactum potius, quam aliud, vel etiam suspendere omnino influxum ne ulla sit actio. Porro concursus Dei generalis determinatur a particulari concursu causarum secundarum, non secus ac influxus Solis, qui etiam universalis est, determinatur ab influxu hominis, ut producat homo, et ab influxu equi, ut oriatur equus: Sol enim et homo generant hominem, ut secundo Physicorum habetur, eademque ratione Sol et equus generant equum" <sup>42</sup>.

Suárez en su primer período de profesorado, y aun hasta 1590, no hubiera hallado dificultad en suscribir esa frase. Pero una meditación más atenta le llevó a recusar todo decreto abstracto, general y confuso, y por lo tanto todo concurso indeterminado de Dios, como lo hemos hecho notar en otra parte <sup>43</sup>. Por eso, en el opúsculo *De auxiliis* dedica dos columnas a probar "*quo pacto Deus distinctissime ad particularem actum concurrat*", probando su sentencia en la forma siguiente:

"His positis, ad primam difficultatem, negamus Deum confuso aliquo modo aut imperfecto concursum suum offerre voluntati creatae, eo quod non ad unum tantum actum, sed in-

<sup>41</sup> MOLINA a SUÁREZ l. c.

<sup>42</sup> MOLINA, *Concordia*, quaestio 14, art. 13, disp. 26 pp. 170-171 ed. 1589.

<sup>43</sup> Cf. E. ELORDUY, *La predestinación en Suárez*: ATG 10 (1947) 49.

differenter ad plures illum offerat... Offerre autem indifferenter non est offerre confuse, sed offerre ad multa, clare tamen et distincte proposita" 44.

La diferencia entre estas dos posiciones es más honda e importante de lo que pudiera parecer a primera vista. Molina adopta una actitud paradógica respecto a la conexión que existe entre el concurso de Dios y la acción de las criaturas. Supuesta la doctrina aristotélica en que se funda, debía enseñar que el concurso divino es completamente determinado para la obtención de un efecto concreto; ya que en el sistema de Aristóteles no es cierto que el sol y las causas universales produzcan un efecto universal y genérico, sino que su concurso general termina en las notas singulares y determinadas de los individuos concretos. Supuesta esta premisa, la conclusión lógica para Molina parece que había de ser, que Dios al influir como causa universal llega con su concurso a las notas singulares y distintas de las criaturas y de sus actos, aun cuando condicionando la realización o no realización del acto a la cooperación de éstas, cuando se trata de seres libres. De este modo, la posición de Molina sería intermedia entre la de Báñez y la de Suárez. Pero en realidad, Molina enseña que Dios con su concurso influye directamente por una parte, y por otra en forma confusa en la actividad de la creatura. Suárez, en cambio, cree que el concurso de Dios afecta en forma concretísima y determinada en la gracia excitante a la causa segunda, y no a su actividad, para la cual concurrirá con otro concurso distinto al tratarse de los seres libres. Por eso, es consecuente al atacar la posición bañeciana, que expone en la siguiente forma:

"Haec igitur determinatio physica dicitur esse forma quaedam voluntati impressa, quae cum illa complet principium proximum actus voluntatis; dicitur autem haec forma esse determinatio voluntatis, non solum quia ad unum inclinat quoad specificationem, sed quia omnino determinat illam ad exerci-

44 *De auxiliis* I c. 15 § 3; II, 77.

tium actus; nan si hoc non habet, non est determinatio de qua tractamus" 45.

La posición tomista aparece más lógica, dentro del sistema peripatético, que la de Molina con su concurso general indiferente y la ayuda física sobrenatural, también indiferente, que el hombre recibe, no como principios con que queda enriquecida su misma persona para proceder a la acción, sino para la misma acción inmediatamente.

Según Suárez, el acto no es producido por la gracia excitante, cuya misión es completamente determinada, ya que consiste en despertar a las almas del sopor de los sentidos en que yacen por el pecado, pero sin llegar inmediatamente al acto. La situación en que la gracia excitante deja al pecador, según Suárez, podría compararse con los sentimientos del hijo pródigo en la parábola evangélica: "*Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus, ego autem hic fame pereo*" (Lc 15, 17). La gracia final de la justificación está aún lejos, pero el pecador está ya dispuesto con la gracia sobrenatural de Dios para poner con la ayuda del Señor diversos medios que han de conducirlo al abrazo del Padre Celestial, con el cual quedará completamente justificado. Para desandar el camino que todavía le separa de Dios, después de esta primera gracia excitante, el pecador recibirá de ordinario otras muchas gracias actuales, en cuyo conjunto ve Suárez el gobierno suave de Dios con las almas. Molina encuentra aquí esta otra diferencia que le separa de Suárez:

"Ytem hallé, V. R. apartarse de mí, en que la gratia prevenida ad actus iustificationis et conversionis nostrae ad Deum qui antecedunt infusionem habituum et ad illos disponunt, non concurrunt efficienter ad eos actus, sed solum allicit et invitat ad illos, et per consequens que per suum influxum ad illos non sortiatur rationem gratiae cooperantis ad eosdem actus" 46.

Suárez, en efecto, enseña que la gracia excitante actúa, por

46 MOLINA a SUÁREZ l. c.

45 *De auxiliis* I c. 10 § 1; 11, 42.

lo menos ordinariamente, para la realización del acto sobrenatural de la conversión definitiva, sólo como causa moral, después de haber producido en el alma el efecto físico del despertar del sopor, que puede tener muchos grados, comenzando por el primer sentimiento de la miseria en que se halla el pecador, reflejado en las palabras "*quanti mercenarii... ego autem hic fame pere-ro*". Este carácter moral de la gracia excitante lo explica Suárez con mucha frecuencia. Molina pudo tropezar con frases como ésta:

"Auxilia ergo excitantia maxime habent vim causae moralis, nam ut dixit Prosper, lib. 2 de Vocat. Gent. cap. 9, alias 26: *Gratia Dei principaliter praeeminet, suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium; corque ipsum illuminando, et fidei affectionibus imbuendo. Quod autem de gratia excitante loquatur, constat ex sequentibus verbis: Sed etiam voluntas hominis subiungitur ei, atque coniungitur, quae ad hoc praedictis est excitata praesidiis, ut divino in se coope-retur operi, etc. Idem eleganter declaravit Augustinus, lib. de Spirit. et litt., c. 34, dicens: Visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per Evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire, vel dissentire propriae voluntatis est*" 47.

Otra diferencia importante acusa Molina a continuación del párrafo antes citado, refiriéndose ahora no a la gracia excitante, sino a la adyuvante:

"Hallé más, la gratia cooperante ad illos actus ponella V. R. increata y ser el mismo Dios, qui suo influxu immediato ad illos actus cooperatur illos una cum arbitrio 48.

Esta tesis sobre la ayuda inmediata que el Espíritu Santo co-

47 *De auxiliis* III c. 6 § 10; 11, 176, 177.

48 MOLINA a SUÁREZ l. c.

munica al alma en forma de gracia adyuvante, aparecerá con más relieve en el tratado de gracia, pero está suficientemente expuesta en la obra *De auxiliis*, cuando dice:

“Illud etiam in hac opinione difficile videri potest, quod iuxta illam gratia haec adiuvans non est aliquid creatum, sed increatum; et ita non erit aliquid inhaerens animae, cuius oppositum significat Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, dicens hominem moveri a Deo, ut per eius excitantem, atque adiuvantem gratiam ad iustitiam se disponat. Sed hoc etiam non est magni momenti; tum quia iam supra diximus non esse inconveniens aliquam gratiam adiuvantem esse increatam; tum etiam quia, licet haec gratia in actu primo considerata sit quid increatum, quia nihil est aliud quam Deus ipse, ut assistens animae quam ad suam conversionem excitavit, paratus eam specialissime iuvare, et sublevare ad perfectum supernaturalem actum efficiendum, si ipsa cooperari voluerit; tamen in actu secundo ipsa actio, ut procedens a Deo, sub hac speciali ratione considerata, est quid creatum”<sup>49</sup>.

La última discrepancia anotada por Molina da aún mayor relieve a la diversidad entre su doctrina y la de Suárez. Molina la expresa con estos términos:

“Ytem hallé, V. R. dezir, bastar recordationem gratiae praeventis antecedentis para el arbitrio produzir de su parte cooperando con la gratia coadiuvante increata aquellos actos, y no ser necessaria gratia preveniente que tunc existat.

Y pareciome necessario, responder a los argumentos de V. R. que haze aceros de todo esto, por ser contrario a mi doctrina y impugnalle”<sup>50</sup>.

El pasaje de Suárez, a que se refiere Molina en estas palabras, puede ser el siguiente:

“Quarto, addere possumus, motum gratiae excitantis non

<sup>49</sup> *De auxiliis* III c. 4 § 17; II, 172.

<sup>50</sup> *L. c.*

semper concurrere simul tempore cum consensu voluntatis; interdum enim praecessit gratia excitans per sanctam cogitationem et timorem; et postea sola recordatione illius timoris et divinae motionis homo libere convertitur, et incipit poenitentiam agere” 51.

A juicio del P. Padilla las diferencias doctrinales entre Molina y Suárez no valían la pena de haberlas llevado a obras impresas. Así escribía en carta de 11 de mayo de 1599 a un Padre que no se nombra, probablemente el P. Esteban de Hojeda, que recopiló gran parte de los documentos del Ms. donde se ha conservado la carta de Molina, que acabamos de comentar. Padilla expresa así su criterio:

“Mucho siento que el P. Suárez en este *opus De auxiliis* que quiere imprimir contradiga al P. Molina en cosas que a mi juicio son de poca importancia, y de mucha el dividirse dél, en aquel libro particularmente, por ser deste argumento solo, y parecer a todos se escribe en defensa desta causa; y todos los de menos fondo han de pensar que el P. Suárez es contra el P. Molina, y que no pudo defenderle, aunque lo profesó. Yo he propuesto muchas razones sobre esto al P. Suárez, y no lo veo inclinado a lo que me parece que conviene” 52.

De la correspondencia de Molina y Suárez se desprende que ambos daban a sus diferencias mutuas una importancia mucho mayor de la que se refleja en estas palabras de Padilla. Escribiendo Molina al P. Hojeda el 10 de octubre de 1598 le decía así sobre la impresión que le había causado el Ms. del opúsculo suareciano *De auxiliis*:

“en su libro queriéndome el Padre Xuárez exponer y refiriéndome y apartándose de mi opinión levántame falso testimonio”.

Por su parte censuraba el punto principal de la doctrina de Suárez como poco conforme con la de San Agustín:

51 *De auxiliis* III c. 4 § 12; II, 170.

52 Tomado de SCORRAILLE tr. HERNÁNDEZ I 443. 444.



“Y quanto a la *gratia preveniente no ser principio efficiente con el libre alvedrio concurrente ad actus nostrae conversionis, neque sortiri rationem gratiae coadiuvantis, mas la gratia coadiuvante ad illos actus ser quid increatum*, dixe tenelle por parum consonante con la doctrina de Santo Agustín, qua de spiritu et littera affirmat per gratiam praevenientem arbitrium nostrum accipere posse ad illos actus, manente libero ut consentiat et non consentiat vel dissentiat, y a el Concilio Tridentino, quod de eadem gratia videtur affirmare esse praevenientem et adiuvantem ad illos actus, et de gratia coadiuvante loquitur ut de re creata”<sup>53</sup>.

La impresión real, que por su parte, le producían a Suárez las doctrinas de Molina no aparecen bien reflejadas en sus obras, donde el Doctor Eximio procura encubrir las diferencias que le separan de su hermano en religión; pero en una carta conservada en la misma miscelánea que la de Padilla, y sin nombre de destinatario, da a entender con la mayor franqueza cuán mal le parecían muchas de las doctrinas molinistas. La carta va indudablemente dirigida al Visitador, P. Esteban de Hojeda, que le había enviado una de las defensas redactadas por Molina contra los ataques de que era objeto su *Concordia*. Suárez expresa así su sentir sobre estos papeles de Molina:

“E visto los papeles del P.<sup>e</sup> Molina, aunque los recibí oy a mediodía, y eme hecho gran fuerza en acaballos de ver, porque el estilo y modo de dezir me fatiga grandemente, y dellos el que tiene por título *Explicatio maior* no tiene cosa nueva, ni me parece que tiene substancia ni persuasión ninguna, y así no tengo que dezir en él. El otro tiene dos partes, la 1.<sup>a</sup> toca a lo de concursu generali ad actus supernaturales, en lo qual me descontenta grandemente, como apunto por letras brevemente en otro papel que con esta va. La 2.<sup>a</sup> toca, a lo de principio próximo et physico primorum actuum supernaturalium, qui ab habitibus non procedunt. En el qual punto tengo por probable la opinión del P.<sup>e</sup> Molina, como en mi libro dixe, pero algunas cosas que aquí dixe in defensionem, y para sol-

53 MOLINA a HOJEDA 10 octubre 1598.

tar mis argumentos me han parecido muy extraordinarias, y me contento por prueba de mi sentencia, que mis argumentos hagan decir semejantes cosas, como apuntaré en el dicho papel, si tengo tiempo, pero ya van puestas letras, que harán luego reparar. Y una o dos cosas no dexaré de apuntallas, suplico a V. R. las advierta, y que ese papel sea para V. R. sólo, et unus <quisque> abundet in suo sensu" 54.

Es lástima que no se conservan los papeles de Molina a que se alude en estas líneas. Suárez contesta a las acusaciones principales que contra él se dirigían en dicho escrito, en la censura que envía a Hojeda. Los puntos que en dicha censura se desarrollan, son los mismos que hemos visto en la carta de Molina a Suárez: si el concurso ha de ser natural o sobrenatural, genérico o determinado; si la causalidad de la gracia excitante ha de ser o no moral, si la gracia adyuvante es gracia creada o in-creada.

Suárez va censurando estos puntos en sus advertencias al escrito de Molina. Este venía dividido por letras marginales. Suárez se refiere a ellas en la censura.

Sobre las diferencias en el problema del concurso de Dios al acto sobrenatural, Suárez pone las siguientes acotaciones a las letras B. C-D del escrito de Molina:

"B. Idem hic dicendum censeo. Nam Deus, ut causa universalis, est causa per se actus supernaturalis ut talis est, quia Deus, ut causa universalis, est causa actus secundum totam rationem eius, ergo actus ille est supernaturalis non solum propter concursum gratiae excitantis; sed etiam propter influxum Dei.

C-D Hoc, *per accidens*, valde displicet, propter rationem tactam, quod Deus est causa per se; item quia non contingenter, et casu concursus ille Dei fit supernaturalis, sed ex intentione et voluntate ipsius Dei, applicantis suam potentiam ad talem influxum praestandum, si voluntas cooperari voluerit. Multa et alia occurrunt, propter quae, valde displicet illa doc-

trina, et animadversione aliqua digna videtur; sed non possum immorari” 55.

Sobre la naturaleza de la causalidad de la gracia, que sin dejar de obrar físicamente, se caracteriza por su influjo moral, Suárez se extiende en diversos pasajes de su censura, como son:

“N. Hoc nobis imponitur, expresse enim contrarium dicimus eodem loco. Declaramus tamen gratiam excitantem postea adiuvare et cooperari moraliter. Hoc autem dictus auctor aut dissimulare voluit, aut credidit id non sufficere, ut talis gratia creata dicatur adiuvans et cooperans, quod tamen falsum plane est. Imo quod attente notandum est, cum Augustinus loquitur de adiutorio gratiae, praecipuum opus, ac negotium constituit in adiutorio morali, nam de physico non multum curat, ut late in discursu libri 3. de Auxiliis declaravi.

O. Hinc facile intelligitur hic locus Augus<tini> et similia. Voluntas enim nostra a Deo praeventa et praeparata est in proxima dispositione morali intrinseca, ut consentire possit, si velit, nam quod attinet ad principium physicum activum, vel habet illud inhaerens, si habeat habitus, vel habet illud paratum per specialem influxum Dei, debitum secundum legem ordinariam homini sic vocato. Caetera quae hic dicuntur de aliis Patribus, et Concilio Trident. verba generalia sunt...

R. In hoc saepe committitur aequivocatio, quia non distinguunt inter inclinationem physicam et moralem et consequenter neque inter principium morale et physicum. Habitus enim inclinatur physico modo per modum cuiusdam ponderis connaturalis: at vero consilium inclinatur moraliter, sicut obiectum cognitum movet moraliter ac metaphorice et ad hunc modum inclinatur gratia excitans, quae aut suavitatem praebet ex parte hominis aut illustrationem ex parte obiecti. Non recte igitur fit collectio a simili ex inclinatione habitus neque est vera generalis assumptio, quae in illo discursu insinuat, omnem qualitatem vel actum qui inclinatur ad alium esse principium physicum ac per se illius: alias actus appetitus sensitivi essent principia efficientia actuum voluntatis, quia ad illos inclinant... 56.

55 L. c.

56 L. c.

Finalmente, Suárez se extiende en la defensa de su doctrina sobre la necesidad de la gracia increada, es decir, del contacto inmediato y físico del Espíritu Santo, para la realización de algunos actos sobrenaturales. La importancia y seguridad creciente que da a esta doctrina se puede advertir comparando los escritos suarecianos de esta época con los capítulos que al mismo tema consagrará un decenio más tarde. Muy especialmente en el libro III *De gratia* dedica los capítulos XIII al XIX, en el que termina el estudio de este asunto probando que "*solum Spiritum Sanctum immediate adiuuare voluntatem ut principale principium proxime et physice faciens supernaturalem actum, quando sine habitu elicitur*".

En la censura al escrito de Molina contesta a las acusaciones de éste en las letras P y X diciendo:

"P. Etiam hoc nobis imponitur, non enim negamus gratiam adiuuantem esse aliquid creatum, sed asserimus non semper sufficere principia creata adiuuantia, sed interdum necessarium esse aliquod principium physicum increatum ubi creatura, quod est habitus, nondum infussum (*sic*) est aut praecinteligitur"...

X. Hic non solvitur nostrum dilemma, nam si isti motus gratiae praeuenientis sunt naturales quoad substantiam, (ut est valde probabile, quicquid hic auctor dicat) non possunt esse principia physica et connaturalia actuum liberorum supernaturalium. Si vero sunt etiam ipsi supernaturales quoad substantiam, et fiunt a nostris potentiis (ut vere supponitur) certum est non posse ab illis fieri virtute tantum naturali earum, sed requiri aliquod principium supernaturale, quo eleventur: quae ergo quod illud sit. Respondet hic auctor, et bene, esse Deum ipsum per suum immediatum, et supernaturalem ac particularem influxum. Hic igitur ego interrogo: cur non poterit idem dici de primo actu fidei, vel contritionis, aut amoris super omnia? nulla profecto ratio differentiae affertur. Et necessitas est eadem, quae est meum fundamentum in hac materia. Nam hi actus non possunt effective procedere ab habitibus, qui ratione illorum infunduntur, ut alibi late probamus et dictus auctor admittit. Neque etiam possunt elici ab aliis qualitatibus transeuntibus, qui non sint actus vitales, nam hae nullae sunt, ut ibi-

dem probavi, et videtur etiam hic auctor supponere; neque etiam possunt effective fieri ab actibus vitalibus gratiae praevenientis, seu excitantis, ut rationes hic relatae, et non recte solutae videntur demonstrare; praesertim quia in ordine supernaturali sunt illi actus valde imperfecti comparatione aliorum. Ergo supplet Deus per se efficientiam habitus, quia non potest aliud principium excogitari. Quod non est inconveniens, cum illa sit tantum physica causalitas et ut sic non sit vitalis, nec necessario esse debeat a principio intrinseco inhaerente; et alioqui potentiae supponantur praeparatae per gratiam excitantem et moraliter adjuvantem, ad huiusmodi elevationem, quam praeparationem non habent respectu ipsorum motuum gratiae excitantis” 57.

### 3. *Ultimo período (1605)*

Por una coincidencia providencial, Suárez se hallaba en Roma a la muerte de Clemente VIII, cuando, al ascender Paulo V al trono pontificio, las controversias *De auxiliis* tomaron un rumbo nuevo. En las congregaciones tenidas ante el Cardenal Madrucci primeramente, y después ante el mismo Clemente VIII, se discutió ante todo la ortodoxia de la *Concordia* de Molina. Las doctrinas características de Suárez no podían ilustrar el curso de las discusiones orientadas hacia el examen del libro de Molina. Suárez sólo pudo influir en esa época orientando la opinión con sus escritos expositivos de la doctrina en que convenían los teólogos de la Compañía. Tampoco eran suaristas los oradores de la Compañía, que abogaban la causa de Molina, exceptuando a los Padres Cobos y Bastida, que comenzaron a intervenir en las últimas congregaciones.

Aun así, el opúsculo *De auxiliis* de Suárez y el informe colectivo que escribió juntamente con Padilla, sirvieron de ocasión para que se reparara en las diferencias fundamentales que había entre el bañecianismo y el suarismo en el concepto mismo de la gracia excitante.

Se conservan dos cartas escritas por Bovio, consultor carmelita de las controversias *De auxiliis* quien dirigiéndose a Paulo

V le expone en ellas el modo de resolver el grave conflicto creado por las controversias. La segunda de estas cartas es conocida por haberla reproducido Serry en su *Historiæ congregationum de auxiliis divinæ gratiæ*, pág. 142 del apéndice, tomándola de las actas del secretario Núñez Coronel. Pero la más interesante es la primera carta, a pesar de las erratas de las copias, que han llegado a nosotros. En ella expone el consultor carmelita su criterio sobre el parecer de los que no querían, que en la decisión pontificia se tocase el punto sobre la naturaleza moral o física de la gracia excitante:

“Aliqui dicunt determinari debere, exclusis tamen a determinatione vocibus his “*moraliter fisice*” (sic).

Isti forte peius (?) quam ceteri supradicti dicunt, abscondere enim nituntur venenum, ut facta tali determinatione irrideant sedem Apostolicam, et dicant: *Parturiunt montes et nascitur ridiculus mus*, cum post tantam diligentiam, et tot Congregationes, et disputationes, et consultationes virorum insignium determinando nihil determinaverint; determinando enim exclusis prædictis vocibus, hoc est non nominando eas, esset nihil determinare. Nam ad libitum uniusquisque remanserit dicere de motione gratiæ quidquid placuerit sicut hucusque. Et probo: hucusque scivimus (?) omnes(?) catholici gratiam prævenire et præmovere liberum arbitrium, sed aliqui dicunt præmotionem illam esse moralem suadendo, aliciendo. Alii vero e contra dicunt esse præmotionem fisicam movendo effectum proprium realiter, et fisice immutando voluntatem. Quid ergo determinabit Ecclesia? Quod gratia præmoveret? Iam determinatum est, et qui hoc negarit hæreticus esset. Quid ergo determinabit? Quod hæc præmotio non sit moralis neque phisica? Ut hæretici dicant in ludibrium Christi, et eius Vicarii et totius ecclesiæ romanæ: *Ergo si non est moralis, neque phisica remanet quod sit fantastica vel chimerica*. Quid ergo determinabit? Certe nihil, si voces dictas non nominabit excludendo; ludibrio erimus omnibus hæreticis, ut dixi. Et qui talem determinationem expostulant si voces dictas seu “*moraliter*” “*phisice*” intelligunt, ut credo intelligere, et oppositum non

possunt mihi persuadere, ignoro quod iudicium debeam de ipsis facere.

P. Antonius Bovius, carmelita” 58.

Estas consideraciones de Bovio son de interés por el influjo que pudieron ejercer sobre Paulo V para que el Papa fijara su atención en este aspecto del problema, tan fundamental desde el punto de vista suareciano.

En este mismo sentido influyó el rumbo que se dió a las disputas ante el nuevo Pontífice. Ya el P. Cobos escribía que la doctrina sobre la eficacia de la gracia defendida por la Compañía en la controversia *De auxiliis* fué la de Suárez en puntos tan importantes como la predefinición de los actos saludables y el congruismo. Así lo dice el P. Lesio en nota dirigida al Asistente de Germania, P. Alber:

“La doctrina sobre la eficacia de la gracia que se defendió ante el Papa y los Cardenales, dice el P. Cobos, que sabemos ya intervino por breve tiempo en las controversias, es la que expone Suárez, y se reduce a dos puntos: 1.º Dios determina y decide de antemano qué actos virtuosos quiere que ejecute el hombre. 2.º Luego, guiado por aquella presciencia con que conoce lo que haría tal hombre en cualquier caso y con cualquier gracia posible, elige para él las que le conducen a ejecutar tales actos, y cabalmente las elige porque prevé ese efecto, pues en caso contrario, elegiría otras” 59.

Estas palabras de Lesio resumen la doctrina suareciana sobre la predefinición formal; pero no se redujo a este punto del congruismo la orientación dada por Bastida y Suárez a las controversias *De auxiliis*. En una carta dirigida por Bastida —discípulo de Suárez, y como luego veremos, su portavoz en las controversias— al nuevo Pontífice, Paulo V, hace una minuciosa exposición de los puntos en que Dominicos y Jesuitas concuerdan y disienten entre sí y con los herejes. Entre las tesis jesuíticas

58 Roma, Bibl. Angelica Ms. MR 2.15.

59 SCORRAILLE tr. HERNÁNDEZ I 440. Véase X-M. LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace* (Louvain 1931) 2, 196s.

reprobadas por los Dominicos, hay una que se refiere al carácter moral de la gracia preveniente, que los Dominicos redactan en forma un tanto mutilada atribuyendo a los Jesuítas esta proposición:

“Deum ex parte gratiae praevenientis, quatenus praeveniens, solum concurrere ut causam in ralem, alliciendo videlicet, invitando, et excitando tantum arbitrium liberum” 60.

Suárez, como hemos visto y volveremos a repetir, no enseña que la gracia excitante carezca de un influjo causal físico, sino que el rasgo característico de la gracia excitante, tal como la concibe Suárez, consiste en su influjo moral. Con todo, estos datos son ya suficientes para poner de relieve la importancia que la teoría suareciana había ido adquiriendo a lo largo de las controversias.

a) INTERVENCIÓN DE SUÁREZ EN LAS CONTROVERSIAS.—Hay una prueba manifiesta del relieve que se daba a las opiniones características de Suárez en el rumbo que tomaron las controversias con la muerte de Clemente VIII. Paulo V, elegido el 16 de mayo de 1605, se preocupó de dar cima a los dos procesos que a Suárez le preocupaban en Roma, uno sobre la confesión a distancia y el otro sobre la gracia eficaz. El nuevo Pontífice desplegó en ellos una actividad extraordinariamente hábil y prudente, que le permitió terminarlos en el espacio de pocos meses.

En las 38 discusiones presididas por Clemente VIII se trató de la ortodoxia del libro de Molina, aunque enredándose con frecuencia en temas generales. El resultado fué que ni se podía condenar a Molina sin escándalo, ni se podían aprobar todas sus proposiciones sin desconcertar a muchos teólogos contrarios a sus doctrinas.

En la primera discusión tenida bajo la presidencia de Paulo V (Congregación 72) se trató sobre el carácter agustiniano de 15 proposiciones extractadas por Clemente VIII, no sin intervención de los Dominicos, según los historiadores jesuítas.

Suárez redactó para esta Congregación una respuesta, de que Bastida parece haberse aprovechado, como lo demuestra la coincidencia doctrinal del trabajo de Suárez y del discurso pronun-

60 BASTIDA a PAULO V, Ms. Archivo Vaticano. Fondo Borghese, Serie I.



ciado por Bastida el 20 de septiembre. Pero en este discurso se introducen nuevos elementos, especialmente algunas consideraciones relativas a las afinidades entre la doctrina bañeziana y la calvinista, que no pueden ser de Suárez, poco conocedor de Calvino <sup>60a</sup>. La disertación pronunciada por Bastida comienza por la palabra *Vulpeculae*. La otra disertación suareciana, publicada por Aldama, comienza con el *incipit: Verba sunt Augustini*. El discurso de Bastida figura en una lista autógrafa de disertaciones, que Suárez catalogó en la pasta del Ms. 2951 de la Bibl. Nacional de Lisboa. El Ms. contiene el tratado *De Vera intelligentia*, que probablemente fué el ejemplar que Suárez llevó consigo a Coimbra. Dicho catálogo íntegro es como sigue:

## Disputationes

- |  |   |
|--|---|
| 1. <sup>a</sup> De 15 propositionibus; habet aliqua de Calvino, et est duplicata | — <i>Vulpeculae</i>   |
| 2. <sup>a</sup> De testimoniis Scripturae  | —Dixi en praecedenti  |
| 3. <sup>a</sup> De testimoniis Sorum extra Aug.                                  | —Sententia  |
| 4. <sup>a</sup> De testimoniis D. Thomae   | —Rem aggredior  |
| 5. <sup>a</sup> Alia de 15 propositionibus                                       | —Propositae nobis   |
| 6. <sup>a</sup> De 14 propositionibus nostris                                    | —Gratia Dei efficax   |
| 7. <sup>a</sup> De Augustini mente   | —Ostensurus hodie   |
| 8. <sup>a</sup> De usu gratiae quaestio specialis                                | —Quaestio de qua nobis agendum. habet aliquid de Calvino fol. 3   |
| 9. <sup>a</sup> Est fere tantum declaratio trovuj?                               | —Quaestio de qua nobis hodie  |
| 10. <sup>a</sup> De Conciliis Trid. et Senonen.                                  | —Ostendam hodie habet sufficit (sic) pro Calvino et pro opinionibus modernorum Thom hic a pr. <sup>o</sup> , illud a medio. |
| 11. <sup>a</sup> De dono perseverantiae etc. V. d. Th. q. 24 de Ver. a 9.        | —Quaestio utrum Molina  |

<sup>60a</sup> Véase este parecer de Suárez publicado por J. A. ALDAMA en *EstEcl* 22 (1948) 351-361.

- 12.<sup>a</sup> De concordia etc. —In concordanda  
 13.<sup>a</sup> De sensu Conciliorum Trid.  
 et Senon. —De sensu (letras ilegibles). Cum  
 ex intellectu

Rivière comenta:

“Le P. Nuno da Cunha ajoute:

“Esta letra he do P.<sup>e</sup> Fr.<sup>co</sup>. Soares que muitas vezes vi escrever.— Nuno de Cunha”.

Comparer cette liste avec les indications des *deux dissertations copiées a Evora* (9.<sup>a</sup> et 10.<sup>a</sup>) de la main de Suárez.

J'ajoute que les annotations marginales, ajoutées par Suarez, sont absolument du même genre que celles qu'il a ajoutées aux deux dissertations d'Evora, et cette ressemblance confirme l'authenticité des dissertations”.

Las disertaciones preparadas por la congregación 72 (de 20 set. de 1605) son como se ve por el catálogo, cuatro. Las dos del n.º 1.º, que son: la *Vulpeculae*, pronunciada por Bastida, y probablemente la publicada por Aldama; la del n.º 5.º (*Alia de 15 propositionibus.—Proposita nobis*) y la 6.<sup>a</sup> (*De 14 propositionibus nostris*). Esta es indudablemente la lista de las proposiciones agustinianas presentada por Belarmino y que, según este documento, parece ser de redacción suareciana o intervenida por Suárez, para la disputa del 20 de septiembre.

Esta Congregación cierra las discusiones sobre la ortodoxia de Molina, que los Jesuítas habían defendido obligados por las circunstancias, pues como hizo ver Aquaviva, la Compañía no se comprometía a defender la doctrina de ninguno de sus teólogos en particular.

Para la próxima reunión quiso Paulo V que se discutieran en ella los problemas relativos a la eficacia de la gracia, señalando el día 26 de septiembre para celebrarla. Según el diario de Peña, Bastida obtuvo que se concedieran 20 días para la preparación del tema, quedando fijada la próxima disputa para el 12 de octubre.

Es cosa sabida, que por este tiempo redactó Suárez en Roma el opúsculo *De vera intelligentia auxilii efficacis*, para uso de los Padres Fernando de la Bastida y Bartolomé Pérez de los Nueros, oradores de la Compañía. El opúsculo pasó a los herede-

ros de Bastida, hasta que en 1655 fué publicado por intervención del Cardenal Richelieu.

Fuera de este dato, apenas se tenían noticias de la ayuda prestada por el Eximio a su discípulo de Salamanca, todavía joven de 33 años, hasta que Rivière encontró dos discursos pronunciados por Bastida con notas autógrafas de Suárez e incorporados a una colección miscelánea de la Biblioteca Pública de Evora. Cod.  $\frac{\text{CVIII}}{2-11}$  fol. 20-50. El compilador, P. N. Da Cunha adjudica ambos discursos a Suárez, poniendo en la portada el nombre y apellido del Eximio. La letra es del mismo amanuense que escribió el ejemplar del opúsculo *De vera intelligentia* conservado en la Bibl. Nac. de Lisboa Ms. 2951 (olim K. 5. 13). La nota autógrafa de Suárez más importante es una que se halla escrita en la misma portada, y dice así: "*De proprio puncto auxilii efficacis*". Además, lleva otras acotaciones marginales autógrafas, lo mismo que el Ms. aludido de Lisboa. Por todos estos indicios cree Rivière, por lo menos como muy probable, que los discursos pertenecen a Suárez.

El ilustre investigador no hizo estudios ulteriores, limitándose a indicar que había que consultar la obra de Meyer. Scorraille la consultó efectivamente, aunque con alguna precipitación, como consta por esta nota añadida a las de Rivière: "C'est le discours prononcé par le Theologien de la Compagnie (P. Bastida) Cf. Meyer, Hist. Congr. de auxilliis t. I p. 480".

Fué lástima que ni Scorraille ni Rivière hubieran estudiado más detenidamente la obra de Meyer, donde hubieran encontrado los dos discursos íntegros, no en la pág. 480, donde Bastida en la Congregación 31 habla ante Clemente VIII, sino en las congregaciones 72 y 75, de 12 de octubre y 9 de noviembre, es decir, en dos de las discusiones celebradas ante Paulo V para estudiar a fondo el problema de la gracia eficaz. Algo de esto comenzó a vislumbrar Scorraille al examinar entre los papeles de Rivière, probablemente después de la muerte de este Padre, la copia del catálogo de Lisboa arriba transcrito. Reproducimos las anotaciones marginales puestas por Scorraille a los números de la lista. En la primera proposición dice: "C'est le premier mot du disc. du P. Bastida devant Paul V (V. Meyer t. I, p. 556)". A la segunda disputation añade como nota: "Disc. du P. Basti-

da dans la troisième Congr. dev. Paul V (V. Meyer t. I, p. 581)". En la tercera disputación, añade Scorraile: "Bastida.-Meyer p. 615". A la cuarta disputación, añade: "Disc. de Bastida. Meyer t. I, p. 677". A la disputación séptima: "De Bastida.-V. Meyer t. I, p. 602". A la disputación novena; "Congr. 31.-Meyer t. I, p. 480". A la disputación décima: "Copié par le P. Rivière.-Meyer, t. I, p. 587". A las notas añadidas por Rivière, añade por su parte Scorraile: "Ces indications de la main de Suarez indiquent des discours prononcés dans les Congregations de Auxiliis.-Les deux dissertations copiées à Evora se trouvent dans Meyer, Hist. contro. de Auxiliis". Scorraile no avanzó más en su estudio.

De todo lo dicho se demuestra claramente, por argumento de convergencia, que las disertaciones "nona" y "décima" son de Suárez. Los datos convergentes son: 1.º Las notas autógrafas que llevan las dos copias de Evora. 2.º Que esta copia y la lista de Lisboa atribuyen a ambas disertaciones numeración idéntica y el mismo *incipit*. En la disputación novena el *incipit* es: *Quaestio de qua nobis* (suprimido por Meyer, I, 587). El *incipit* de la décima es en ambos documentos: *Ostendam hodie*. Concuerdan, además, el contenido de las disputaciones. Finalmente es un indicio no despreciable el que las disertaciones de Evora y el Ms. de Lisboa han sido escritos por el mismo amanuense. Además, conjeturamos que la palabra ilegible de Rivière en el n.º 9 del catálogo de Lisboa, pudiera ser "*proprii*" (*declaratio proprii [puncti]*). El trazo vertical de la *p* es con frecuencia en Suárez sumamente corto, y comienza más arriba de lo que corresponde. Por eso, Rivière pudo inclinarse a leer las letras "trouj", que no forman palabra. Pero sea de esto lo que fuere, la coincidencia del catálogo con las disertaciones refuerza notablemente los argumentos de la autenticidad de parte de estas disputaciones.

La paternidad suareciana de estos discursos hace que el Eximio aparezca dirigiendo la discusión por parte de la Compañía en esta última y definitiva fase de las congregaciones, en una forma hasta ahora insospechada, como inspirador y autor principal de lo que Bastida y Pérez de los Nuevos defendían ante el Papa y la Comisión cardenalicia. Dadas las relaciones entre Paulo V y Suárez, es más que verosímil que el Papa estuviera ente-

rado del verdadero director de las controversias por parte de la Compañía.

Pero no se redujo Suárez a la preparación de los discursos de 12 de octubre y 9 de noviembre. Aun cuando Bastida hubiera descollado como un genio en teología, era difícil que en cuatro meses hubiera podido preparar y redactar los nueve estudios presentados por él en las ocho disputas últimas de las controversias. Bastida era un joven de talento dialéctico agudo y vigoroso, de inteligencia rápida y clara, pero el resto de su vida profesoral no dió muestras de poseer las cualidades relevantes que eran necesarias para dirigir la discusión de las controversias en la forma que lo hizo en esta última etapa. Es sabido lo que Henao refiere, como dicho común de los que más tarde conocieron a Bastida en la cátedra que obtuvo en Valladolid: "*Videtur Bastida nihil nisi scientiam mediam et auxilia scire*"<sup>60b</sup>.

Conocemos, además, el agobio de tiempo en que se hallaba Bastida, por una carta del mismo al Cardenal Pinelli, escrita el 1.º de octubre. La seguridad y aplomo con que en las discusiones posteriores habló el orador, no se compaginan bien con el tono angustioso de esta petición al Papa:

"Supliqué representasse a N. Sr. de my parte quam imposible cosa era disponer la materia deste punto que ayer tarde hiço ocho días que se me embió para poder disputar della el lunes, y su Illma. me dixo lo avía echo y en nombre de su S<sup>d</sup>. me respondió que no se haría Congregation. Lo que ahora puedo decir a V. Illma. es que sobre este punto aunque no tiene sino 4 Renglonos ay escritos libros enteros de una parte y de otra y la materia del es la que tiene el mundo y nuestras Religiones en controversia, y todo lo que nos ha costado tanto trabajo hasta [a]-quí no importa en comparación nada. Yo me holgaré mucho si uviera dado estos meses que emos vacado para haverle podido estudiar como era menester y acudir al gusto de N. Sr. teniendo cada tercer día una congregación. Pero suppuesto que se ha imbiado ahora y que yo he de hablar en él en presencia de su S<sup>d</sup>. y que mys fuerças y en-

<sup>60b</sup> HENAO, *Scientia media historice propugnata*, Event. 5.

tendimiento son de hombre y no de Angel, me es imposible estar en orden para esto tan apriesa. Y assí supplico a V. I. diga de my parte a N. Sr. esta substancia, y que yo no alço cabeza en todo el día para procurar disponer con brevedad materia que baste para la primera disputa, y que en teniéndola avisaré a V. S. y no será poco si del lunes en ocho días puedo hacerlo, porque actualmente estoy en la enfermería que lo que me he apretado estos días a puro estudiar me ha obligado a ello. Y esto es respondiéndolo a lo que V. I. pregunta en orden al deseo de N. Sr. Y para V. Illma. añado que no se maraville de tanto estudiar porque aunque los Padres Dominicos publican que las disputas deste punto se hace cumplimiento porque ha ya 4 años que resolvió la Congregación de los censores ser de fe la physica predeterminación, yo pienso muy diferentemente y estoy muy resuelto a tratarle como merece y deste punto mostrar lo que puede fiarse de tales pareceres y espero en Dios me ha de dar salud y gratia para ello... V. I. me tenga la suya pues sabe que la soy muy siervo. De casa oy sábado 1.<sup>o</sup> de octubre.—De V. S. Illma. siervo.—Hernando de la Bastida.—(Fondo Borghèse. Ser. I. 388-399. De auxiliis varia. Archivio del Vaticano).

Para terminar, fijemos algo más las consecuencias que se deducen del catálogo del Ms. de Lisboa. De la disp. 1.<sup>a</sup>, ya hemos indicado que probablemente las dos disertaciones son de Suárez, la pronunciada en 20 de sept. de 1600 por Bastida (Meyer I 558) y la publicada por Aldama. La disp. 2.<sup>a</sup> (*De testimoniis Scripturae.-Dixi in praecedenti*) es la de 26 de octubre (Meyer I 580). La disp. 3.<sup>a</sup> (*De testimoniis sanctorum extra Aug.-Sententia*) es la de 14 de diciembre 1605. La disp. 4.<sup>a</sup>: "*De testimoniis D. Thomae.-Rem aggredior*" (Meyer I 677) es la pronunciada el 15 de febrero de 1606. La disp. 5.<sup>a</sup>: *Alia de 15 propositionibus.-Proposita*", ignoramos si es de Suárez o de Vázquez o de algún otro. De la 6.<sup>a</sup>: "*De 14 propositionibus nostris.-Gratia Dei efficax*" (Meyer I 533), hemos dicho que parece ser la presentada por Belarmino, pero redactada por Suárez o con su colaboración. La 7.<sup>a</sup>: "*De Augustini mente.-Ostensus hodie*" (Meyer I 602) fué pronunciada a 22 de noviembre de 1605. La disp. 8.<sup>a</sup>: "*De usu gratiae quaestio specialis.-Quaestio de qua nobis hodie*"

es difícilmente precisable, así por la imprecisión del título, como por el *incipit* que se repite en Meyer en cinco discursos (I 448.456.480.489.513), habiéndolo omitido, además, en el discurso de 12 de octubre, como consta por el cotejo de Meyer con la copia de Évora. Como solución tenuemente probable se podría aventurar la posibilidad de que esa disertación fuera el discurso tenido por Bastida el 30 de junio de 1604, el primero que pronunciaba después de la llegada de Suárez a Roma (Meyer I 480), pues tiene el mismo *incipit* y trata algo de los calvinistas y luteranos. Por la materia, podría creerse que se trata más bien del discurso de 20 de marzo de 1604 y en la siguiente (Meyer I 448-456), que en absoluto pudieron ser enviados por Suárez desde Coimbra, como Vázquez envió algunas disertaciones.

Se trataba en él de la cuestión planteada personalmente por Clemente VIII: "*Quaestio de qua nobis hodie agendum est, ita habet: An quando intellectus proponit voluntati Deum amandum et colendum ut summe bonum et summe iustum, praemiantem virtutem praemio vitae aeternae, et propterea summe amandum, qui pro nobis vitam et sanguinem profudit, et scelera punientem aeterna damnatione; an, inquam, hoc modo dicatur proponere tanquam rem ad fidem pertinentem, atque adeo ut objectum fidei.*" Suárez habrá de tratar de esa cuestión en su obra *de fide*, libro XI, capp. 4.5.15. De las disputaciones 9.<sup>a</sup> y 10.<sup>a</sup> nada tenemos que añadir a lo anteriormente dicho, fuera de la nota añadida por Suárez: "habet aliquid de Calvino et sufficit", que podría revelar la poca inclinación que tenía Suárez a la comparación de Calvino con los tomistas, comparación ciertamente molesta para éstos, pero injusta, como era también injusto comparar a los jesuitas con los pelagianos. En el estilo de Suárez no entraba el hostigar a los bañecianos con el discurso enorme de Bastida de 10 de enero de 1606 (Meyer I 606). La disputation 11.<sup>a</sup>: "*De doro perseverantiae.-Quaestio utrum Molina*", ofrece la particularidad de ser un tema no tratado ex professo en las congregaciones. Debía ser, por lo tanto, un tema agitado en disputas particulares y que Suárez redactó o vió redactado para el caso de que la cuestión se agitase en las congregaciones. El Doctor Eximio rechaza los ataques de Alvarez contra Molina, en la cuestión sobre la perseverancia, en el libro *De Gratia*, capp. VII y VIII. Sobre la disput. 12.<sup>a</sup>: "*De concordia etc.-In concordando*",

no tenemos ningún dato orientador. La disp. 13.<sup>a</sup>: "*De sensu concil. Trid. et Senon*" podría ser tal vez un doble de la disp. 1.<sup>a</sup>, que trata de esa misma materia.

Con la actuación de Suárez se explica la tarea desarrollada por Bastida. En efecto, varios de los discursos pronunciados por el orador jesuíta son de Suárez en lo esencial, y muchas veces aun en la redacción, como se deduce del examen de su contenido, que responde a obras anteriores y posteriores de Suárez. Otras veces las ideas y la materia es completamente suareciana, pero acá y allá aparecen pasajes redactados seguramente por Bastida. El estudio de la paternidad se hace más difícil cuando se trata de consideraciones o argumentaciones, que se encuentran en las diversas obras de Suárez, pero que Bastida pudo haberse asimilado sin necesidad de copiar los libros de su maestro. Esto ocurre muy especialmente en los discursos citados de 12 de octubre y 9 de noviembre, que por ser eminentemente doctrinales y escolásticos serían más difícilmente verificados, a no ser por las notas autógrafas de Suárez y el testimonio del Padre Da Cunha.

El discurso leído por Bastida el 26 de octubre forma un bloque con los del 12 de octubre y 9 de noviembre. La autenticidad suareciana de este trabajo —por lo menos en lo fundamental— se deduce no sólo del hecho material de estar colocado en medio de dos discursos compuestos por Suárez para Bastida, sino por estar integrado por el examen de 4 textos de la Escritura, todos ellos desarrollados por Suárez en obras suyas: tres en el *De vera intelligentia*, redactado para estas disputas, y otro posteriormente en la obra *De gratia*. Estos pasajes bíblicos son II Cor 6, 1; Mt 11, 21; Is 4; Ec 15, 18.

Como hemos indicado, Suárez desarrolla estos tres últimos pasajes en el tratado *De vera intelligentia*, cap. 31<sup>61</sup>, donde comienza exponiendo el versículo del Eclesiástico: *Deus reliquit hominem in maru consilii sui...* pasaje que había explicado antes en el *De auxiliis* II c. 2 § 14<sup>62</sup> para el mismo intento y en la misma obra lib. I c. 14 § 9<sup>63</sup>. Más tarde acudirá al mismo texto —siempre con la misma finalidad— en el tratado *De gratia* lib.

61 Ed. VIVES 10, 486.

62 Ed. VIVES 11, 98.

63 Ed. VIVES 11, 71.



III c. 43 §§ 2. 3. 4<sup>64</sup>, donde refuta la interpretación de Alvarez, y en el libro V c. 4. § 8<sup>65</sup>, donde refuta a Calvino. Con el mismo pasaje prueba el congruismo aun en la hipótesis de la naturaleza pura, contra Vázquez, en el lib. I c. 13 § 5<sup>66</sup>, y en el Prolegómeno I c. 6 § 23<sup>67</sup>, para corregir la teoría de Alvarez sobre la libertad.

El pasaje de Isaías 5, 4: "*Quid est quod debui ultra facere vineae meae et non feci*, es otro pasaje favorito de Suárez, comentado en el *De vera intelligentia* c. 31<sup>68</sup> y antes en el *De auxiliis* III c. 6 § 2<sup>69</sup>; c. 10 § 3<sup>70</sup>, y en el *De gratia* lib. IV c. 1 § 6<sup>71</sup>; c. 2 § 8<sup>72</sup>; c. 6 § 5<sup>73</sup>.

El pasaje de San Mateo II, 21: *Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes... paenitentiam egissent*, es uno de los textos clásicos de los teólogos jesuitas, que también Suárez cita con frecuencia. Así en el *De vera intelligentia* cap. 31<sup>74</sup>, en el *De auxiliis* III c. 6 § 2<sup>75</sup>, y en el *De gratia* lib. II c. 1 § 13<sup>76</sup>; lib. IV c. 1 § 5<sup>77</sup>; c. 19 § 1<sup>78</sup>; para la doctrina de la gracia suficiente; en el Opúsc. III. *De concursu efficaci* § 57<sup>79</sup> para probar el congruismo, y en el Opúsc. II *De scientia Dei* c. 1 § 5<sup>80</sup> para justificar la ciencia media, lo mismo que en el Prolegómeno II *De gratia* c. 5 § 3<sup>81</sup>. De nuevo en el *De auxiliis* III c. 20 § 6<sup>82</sup> para demostrar que con auxilios iguales puede resultar que uno se convierta y otro no;

64 Ed. VIVES 8, 205.

65 Ed. VIVES 8, 400.

66 Ed. VIVES 7, 437.

67 Ed. VIVES 7, 41.

68 Ed. VIVES 10, 488.

69 Ed. VIVES 11, 178.

70 Ed. VIVES 11, 193.

71 Ed. VIVES 8, 259.

72 Ed. VIVES 8, 268.

73 Ed. VIVES 8, 287.

74 Ed. VIVES 10, 490.

75 Ed. VIVES 11, 178.

76 Ed. VIVES 7, 590.

77 Ed. VIVES 8, 259.

78 Ed. VIVES 8, 360.

79 Ed. VIVES 11, 389.

80 Ed. VIVES 11, 345.

81 Ed. VIVES 7, 71. 72.

82 Ed. VIVES 11, 678.

y, finalmente, en la obra *De gratia* IV c. 10 § 7<sup>83</sup> explicando la doctrina de la gracia excitante en general.

El pasaje de San Pablo II Cor. 6, 1: *Adiuvantes autem exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, no había llamado la atención de Suárez hasta el tiempo de las controversias romanas. Con esta ocasión lo estudia con especial esmero, como se ve en la amplia exposición que de él hace en el discurso de 29 de octubre, donde prueba, apoyándose en San Agustín y en el Concilio Senonense, que en él se trata de la gracia excitante. En la obra *De gratia* recurre a este pasaje en tres capítulos, a que más tarde aludiremos. Baste lo dicho para adjudicar con suficiente seguridad el discurso de 26 de octubre al Doctor Eximio.

El 22 de noviembre se tuvo la disputa 43 (Congregación 76) para estudiar en San Agustín el problema de la gracia eficaz. El material manejado en el discurso de Bastida, se puede calcular en unas 30 citas de San Agustín, de las que Suárez citará 22 en los capítulos 5 y 42 del lib. V *De gratia*<sup>84</sup>. Esta circunstancia hace muy probable que la paternidad de este discurso corresponda también a Suárez, o por lo menos que Bastida se valió de una colaboración tan intensa de su profesor, que hay que atribuirle la autenticidad del discurso en solidaridad con el orador.

El 14 de diciembre se celebró la disputa 44 (Congregación 78). Suárez no se hallaba ya en Roma. Pero el discurso de Bastida, que versó sobre la mente de los Padres Latinos y Griegos acerca de la doctrina de la predestinación, puede darse como trabajo suareciano, ya que Bastida adujo unos 34 pasajes patristicos, de los que 28 serán recogidos por Suárez en la obra *De gratia*. Además, parte de ellos y los 6 restantes se hallaban ya en la obra *De auxiliis*. Las consideraciones que hace de los Padres el discurso que comentamos son idénticas a las que Suárez hará en la obra *De gratia*, como resulta, por ejemplo, en la presentación que se hace del Abulense al justificar el hecho de citarle entre los Padres. La autenticidad suareciana del discurso, es por lo tanto, total, aun cuando nunca se excluya la participación del mismo Bastida en los pormenores últimos de la redacción.

83 Ed. VIVES 8, 309.

84 Véase el texto de este discurso de BASTIDA en MEYER, *Hist. contro.* I 602-609 (2.<sup>a</sup> edición).

El 10 de enero presentó Bastida para la Congregación 80, un estudio extensísimo, que duró 6 horas por testimonio de Serry, sobre la semejanza de la doctrina de la predeterminación física con la de Calvino. Bastida aduce unas 126 citas de Calvino comparándolas con frases similares de distintos libros de los Dominicos. Este discurso no pudo ser preparado por Suárez, cuyas citas de Calvino no pasan de unas 25 (sin contar alusiones) en sus obras *De gratia*. La preparación de este trabajo hubo de costarle a Bastida bastantes semanas de trabajo intenso, que pudo realizar merced a la ayuda prestada por Suárez y tal vez por su compañero, Bartolomé Pérez de los Nuevos, en la preparación de los otros discursos.

En la disputa 45 del 25 de enero (Congregación 81) se analizaron las razones teológicas contra la predeterminación física. Los argumentos desarrollados por Bastida se hallan en las obras de Suárez y en las de otros autores de la Compañía. La sesión, por lo tanto, no tuvo un carácter específicamente suareciano. A los argumentos de Bastida —o de quien fuera el autor del discurso— respondió Lemos como mejor pudo, añadiendo al fin:

“Dico ultimo, quod si alicui argumento minus bene responsum fuit, ab aliis melius respondebitur; nec ideo verum est quod PP. Societatis proponunt; etiamsi illis recte non fuerit responsum. Nec enim erubescio dicere, quod S. Augustinus dixit prius, lib. 3. de peccat. merit. et remiss. cap. 4. *Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse iis, quae in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura; aut si mens nondum est idonea, quae possit ea vel demonstrata cernere, vel abstrusa investigare, sine ulla haesitatione credantur*”<sup>85</sup>.

Estas palabras encubrían una retirada no muy brillante, pues no se le ocultaba a Lemos, que San Agustín era el representante oficial u oficioso de la Iglesia en las discusiones con los Pelagianos. Lemos en cambio, era el defensor de una causa que se ventilaba ante el tribunal pontificio, contra teólogos a quienes la Igle-

85 MEYER, *Hist. Controv.* VI c. 17; t. I p. 677.

sia daba trato de campeones de la fe, lo mismo que a los de la Orden Dominicana.

El 15 de febrero (disputa 46, Congregación 83) se examinó la doctrina de Santo Tomás a base de unos 17 pasajes del Doctor Angélico, de los que Suárez estudia 14 en la obra *De gratia*, confirmando así una vez más la paternidad suareciana de los discursos pronunciados por Bastida. Otro tanto ocurre con el discurso de la última disputa de 22 de febrero (Congregación 84) en la que se escribió el parecer de los doctores escolásticos, aduciendo 15, de los que Suárez examina a todos en los tratados *De gratia* y *De auxiliis*, exceptuando la *Antapología metensis* de un autor innominado y a Giachatus. Se aducen también otros autores que atacan puntos especiales de la doctrina bañeciana, gran parte de los cuales son asimismo analizados en la obra *De gratia*.

b) DOCTRINA DEFINITIVA DE SUÁREZ.—Estos nueve discursos constituyen el punto culminante de las controversias *De auxiliis* en la última y más decisiva de las fases. Por esta razón son dignos de especial atención los rasgos salientes de la teoría suareciana, que en ellos aparecen.

Las crónicas del partido bañeciano (Actas de Lemos, Coronel e Historia de Serry) tratan de poner de relieve el énfasis y como seguridad de triunfo, con que Bastida inició la discusión del 12 de octubre. En este discurso expone Suárez las nociones fundamentales y el estado de la cuestión de las controversias. Es el discurso básico de la nueva etapa. El Doctor Eximio entra así en materia:

“Incipiendo igitur a declaratione terminorum, tres praecipuae voces in quaestionis titulo declarandae sunt: nimirum *auxilium efficax, physice praedeterminare, moraliter movere*. Nam si de earum vocum significatione semel inter nos non constiterit, nunquam aliquid certum statui poterit de quaestione, in qua, an auxilium efficax moraliter moveat, vel physice praedeterminet, controvertitur”<sup>86</sup>.

Según esto, la controversia gira en torno a la *moción moral* y a la *predeterminación física*. Explicado el concepto de gracia

86 MEYER, l. c. p. 569a.

eficaz, Suárez resume su pensamiento y pasa al segundo punto diciendo:

“Posito igitur, *auxilii efficacis* nomine significari gratiam, qua Deus non solum praestat voluntati ut agere possit, sed etiam ut agat: dicam modo quid hac complexa voce, *physica praeleterminatio*, vel, *physice praedeterminare*, importetur. Et primo declarabo, quae sit determinatio, quae hac voce in praesenti quaestione significatur. Deinde ad quid fuerit illa particula *prae* adiuncta *determinationi*. Tandem quid illo adiectivo *physica*, quod praedeterminationis nomini additur, designetur”<sup>87</sup>.

Suárez advierte que los tomistas emplean como sinónimos el *predeterminar* y el *predestinar*, que sin embargo se deben distinguir. La determinación, prosigue Suárez, es triple: a) la determinación intrínseca del principio o causa —creada o increada— por la cual Dios o la criatura están determinados a hacer algo. b) La determinación del objeto *hoc modo dicitur determinatum omne illud quod est obiectum seu terminus determinationis... Si S. V. hodie decernat facere congregationem cras, iam ex nunc crastina congregatio dicetur determinata*. c) La determinación *per modum subiecti* tiene lugar, cuando *ab alio recipit entitatem, per quam ad aliquid faciendum vel recipiendum determinatur...*<sup>88</sup>. De aquí deduce Suárez varias distinciones. Así, es necesario distinguir entre la determinación *per modum obiecti* de Dios, que desde la eternidad ha decretado que tal voluntad humana haga algo —predeterminación del objeto identificada con la misma esencia de Dios, que nada pone en nosotros— y la predeterminación *per modum subiecti*, por la cual Dios pone en la voluntad humana una entidad creada, para que el hombre realice aquel acto. De aquí se deduce que la predeterminación creada y temporal, aplicada a la gracia actual, no puede identificarse con la predestinación o con la predeterminación increada del decreto libre de Dios. Examinando la partícula *prae* de la predeterminación temporal advierte Suárez lo siguiente:

87 MEYER. I. c. p. 569b.

88 MEYER. I. c. p. 570a.

“Igitur haec particula *prae*, quae dum additur immanenti determinationi Dei, significat illam determinationem et decretum Dei praecedere omne tempus, et omnem absolutam praescientiam futurorum; addita auxilii efficaci, et determinationi transeunti humanae voluntatis a Deo in tempore factae, denotat hanc determinationem in voluntate recipi ante omnem actum secundum voluntatis” 89.

Tampoco es claro el alcance del adjetivo *physica* al hablar de la predeterminación física, que no es sinónimo de moción verdadera y real —como es el auxilio suficiente—, ni de lo que realmente se inhiere y afecta al alma —como sucede en los hábitos infusos—, ni de efectivo o ejecutivo —como es la gracia eficaz—. Nada de eso es la predeterminación física. Por lo tanto, concluye Suárez:

“Sit ergo id inter nos certissimum, hac voce *physica praedeterminatio*, nec significari divinum decretum, quo Deus praefinit et praedestinat, nisi novo etiam absurditatis genere physicam etiam praedestinationem in Deo constituere velimus, et dicere, physice praedestinare Deum hominem ad opera mala. Sit etiam certum hoc nomine non significari tantum auxilium verum et reale, physice inhaerens, vel physice effectivum, aut physice efficiens; sed auxilium, quod ex sua praecisa entitate et natura tale sit, ut implicet contradictionem in voluntate potestatis, et voluntatis consensum non statim sequi” 90.

Fijada así la única significación inteligible de la predeterminación física tomista, que luego ha de refutar, pasa Suárez a su propio concepto de causalidad moral, que se aplica tanto a la causa *quae libere producit actum*, como a la que *movet et inducit alteram causam ad actum liberum producendum* 91.

Estos dos sentidos del concepto de ser moral aparecen por vez primera en Suárez en un Ms. inédito de 1581, formulados en la manera siguiente:

“Dico 1.º Actum esse moralem communiter hoc idem im-

89 MEYER, *l. c.* pp. 570. 571.

90 MEYER, *l. c.* p. 571.

91 *L. c.*

causalitatem physicam, qua agit causam, quam moraliter interius movet, producendo nimirum in illa, et in eius potentiis immediate infundendo per physicam et realem actionem, ut dicebam, qualitates has, quibus eam interius movet, et inducit ad actum" 94.

Explicadas las nociones pasa Suárez a analizar el estado de la cuestión, planteándolo primeramente en forma negativa:

"Et illud in primis certissimum est, non controverti inter nos (dum de motione morali agitur) de auxilio efficaci in actu secundo, hoc est, de auxilio actu efficiente: nam omnes convenimus hoc auxilium physice causare actum, cum sit ipsissima eius productio. Quapropter tota controversia revocatur ad auxilium efficax in actu primo, quo voluntas antequam in actum secundum exeat, praemovetur et praevenitur: de quo, ut ab illis incipiam, quae paullo ante declarabam 95.

Dico I. nec esse, nec fuisse, nec posse esse controversiam inter nos, an Deus sua efficaci gratia praevenienti moveat voluntatem ad actus supernaturales vere et active proprie, salva humana libertate" 96.

Con esto afirma Suárez la tesis jesuítica general en la que él conviene con Molina, de cuya sentencia dice de paso:

"nam omnes fere nostri scriptores asserunt gratiam, quae excitando praevenit, fieri postea adiuvantem, cooperando physice ad actum secundum voluntatis, et Molina, gratiae praedeterminantis acerrimus impugnator, nimius est in confirmanda hac sententia de physico influxu gratiae praevenientis in actum secundum voluntatis, et nullus umquam nostrum dixit, humanae libertati praepiudicari a gratia, quae et a Deo vere et active proprie infunditur; et postquam infusa est, vere et active proprie causat actum" 97.

94 MEYER, *l. c.* p. 572a.

95 MEYER, *l. c.* 572ab.

96 MEYER, *l. c.*

97 MEYER *l. c.* p. 573b.

portat quod esse liberum. Haec conclusio patet ex communi modo sentiendi hominum.

Dico 2.º In actu interiori voluntatis esse morale quamvis importet totam essentiam actus, aliquid tamen praeterea accidentarium includit, quod tamen non est omnino extrinsecum ipsi actui. Hoc etiam patet ex dictis" 92.

Suárez defiende a continuación que la primera de estas significaciones, corriente en Sto. Tomás y otros autores, es razonable dadas las leyes que permiten pasar del sentido más propio de las palabras a otros sentidos translaticios, como es el primero de éstos aplicado al ser moral. Pero el sentido que Suárez da a sus palabras, cuando dice que la gracia excitante tiene una causalidad moral, no es el sentido translaticio, sino el propio, aun cuando no excluya la causalidad física:

"Ex his fit causam moralem non ideo dici moralem, quia nihil physicum et reale efficiat in causam, quam moraliter movet, cum potius necesse sit causam moventem causare aliquid sive extrinsecum sive intrinsecum in causam quam moraliter movet; sed ideo hanc causam moralem appellari, quia secundum eam rationem, secundum quam moralis est, non influit per physicum influxum in effectum quem moraliter causare dicitur, ad illum vel praecepto, vel merito, vel pretio, vel consilio, vel precibus, vel minis inducendo. Dixi hanc causam non influere physice quatenus est moralis, quia in hac re est maxime advertendum, causalitatem physicam et moralem, licet diversae causalitates sint, non tamen ita esse contrarias, ut non possit utraque convenire eidem rei secundum diversas rationes, et circa eundem effectum" 93.

Después de ampliar estas consideraciones, resume su pensamiento diciendo:

"Ex quo fit hanc internam causalitatem moralem, quae in Deo reperitur, semper habere coniunctam perfectissimam

(2) Roma, Bibl. de la Univers. Gregoriana Ms. 216 (provisional) fol. 72r. 73v.  
93 MEYER, l. c. 571.



Suárez insiste en que no discute contra los que afirman que

“*gratiam efficacem non solum vere et active proprie concurrere ad actum secundum voluntatis, sed etiam vere et active proprie causare efficienter in voluntate aliquid ante ipsum actum secundum voluntatis, et propterea dici Deum efficaci gratia vere et active proprie movere voluntatem, quia illam efficacem gratiam, quae non solum producit actum secundum voluntatis physica et vera actione, sed etiam aliquid in voluntate vere et active proprie efficit ante eius actum secundum...*”

aunque cree que esto “*manifestam involvere contradictionem*”<sup>98</sup>.

“*Ab huiusmodi enim entitate arbitrii libertatem destrui nos contendimus, sed non propterea, quod a Deo vel efficaci gratia vere active et proprie causata fuerit; sed quia talis naturae est, cui repugnat cum dissensu voluntatis coniungi, a quocumque causetur, vel quomodocumque*”<sup>99</sup>.

Tampoco está la controversia en si Dios mueve con la gracia eficaz sólo por parte del objeto o también por parte de la potencia; ni tampoco discute sobre la eficiencia física de la gracia. Suárez admite las tres cosas como ciertas. Tampoco se discute sobre si Dios determina o no los actos<sup>100</sup>. Ni sobre el nombre de la predeterminación física<sup>101</sup>. La controversia está en lo siguiente:

“*Patres Praedicatores dicunt, gratiam efficacem consistere in entitate eius essentiae et naturae, ex qua tam necessario sequatur voluntatis consensus, ut impossibile sit illam in voluntate poni, et voluntatis consensum non sequi, implicetque contradictionem simul in voluntate coniungi hanc entitatem cum carentia consensus*”<sup>102</sup>.

De esta diferencia fundamental se siguen todos los desacuer-

98 MEYER, *l. c.* p. 574a.

99 MEYER, *l. c.*

100 MEYER, *l. c.* p. 574b.

101 MEYER, *l. c.* 575a.

102 MEYER, *l. c.* 575b.

dos entre Dominicos y Jesuitas. De aquí depende la cuestión, si con el mismo auxilio puede convertirse uno y no convertirse otro; si es necesario el concurso humano para que la gracia sea eficaz; si ésta y la gracia suficiente se diferencian en la misma entidad o en el modo de la donación; si la certeza de la predestinación consiste en el conocimiento divino o en la entidad de los medios. Aquí se funda el congruismo:

“Tandem ex hoc principio oritur controversia de motione morali gratiae efficaci. Nam PP. Praedicatores, quia dicunt, efficacem gratiam consistere in entitate, quae ita necessario voluntatem trahat, ut implicet contradictionem, illam cum dissensu voluntatis coniungi; et vident in tota latitudine rerum, quae moraliter voluntatem movent, nullam reperiri tantae virtutis, ex qua semel in voluntate posita, tanta necessitate sequatur voluntatis consensus; sed potius omne auxilium moraliter movens tale esse, cui possit voluntas quacumque suppositione facta dissentire; consequenter affirmant gratiam efficacem non consistere in his rebus quae moraliter movent; sed praeter has necessarium esse potentius, ex quo tam necessario sequatur consensus, ut implicet contradictionem non sequi. Quapropter praeter excitationes, et suasiones et similia, quae moraliter movent et praeter concomitantem gratiam Dei, constituunt hoc potentius auxilium, quasi medium, quo auxilio iam non excitat aut suadet Deus, sed ut prima causa arbitrium movet, et ad faciendum actum praedeterminat”<sup>103</sup>.

Así fijó Suárez las posiciones relativas de Báñez, Molina y la suya, tal como él las comprendía. De ahí el valor histórico excepcional de este discurso para el conocimiento del suarismo.

En el discurso de 26 de octubre, cuya autenticidad quedó antes probada, vuelve Suárez a recalcar sus ideas principales confirmándolas con la autoridad de la Sagrada Escritura, comenzando por el texto de San Pablo II Cor 6, 1, que en la obra *De gratia* será uno de los pasajes escriturísticos principales para justificar su doctrina de la eficiencia moral de la gracia excitante. Así, en un pasaje estudia Suárez la opinión de los que

103 MEYER, l. c. 576b.

dicen que la gracia interna sobrenatural depende de la gracia externa y sensible como de una condición, y el parecer de aquellos que piensan, fundándose en ese texto paulino, que las gracias sensibles son causa moral de la gracia interna. Suárez precisa así su pensamiento:

“Sed hoc in re non differt a praecedenti, quia tota causalitas moralis physice non transcendit causalitatem per accidens, et iuxta subiectam materiam non rarum est illam conditionem esse per modum exhortationis et inductionis moralis, praeterquam quod etiam in hoc genere causalitatis moralis aliquid est huius exteriori excitationi ministrum Ecclesiae, propter quod etiam in genere moralis causae dici debet potius conditio necessaria, seu causa per accidens, quam propria causa per se, etiam moralis, ut videbimus” 104.

En otro pasaje del libro tercero se funda Suárez en este mismo texto paulino para explicar cómo la gracia excitante es moralmente adyuvante, cuando consigue el asentimiento del hombre:

“Talis autem denominatio adiuuantis respectu gratiae excitantis, est quasi extrinseca proveniens ab illa et actione, qua fit consensus, seu deliberatus actus voluntatis, vel intellectus; nam sicut agens sic denominatur ab actione, ita etiam haec gratia denominatur actu adiuvans ab actione ab illa suo modo prodeunte. Neque obstat quod illa actio vel influxus quo fit actus deliberatus, in se sit physicus et realis influxus, nam praecise spectatus, ut est a gratia excitante, sic tantum est ab illa moraliter, et ita induit rationem moralis causalitatis, sicque denominat suum principium moraliter adiuvans” 105.

Por tercera vez recurre Suárez al mismo texto para discutir una afirmación, que Medina y Alvarez asientan lógicamente, dentro de su concepción aristotélica del proceso de la gracia, al sostener que todo auxilio divino, aunque no sea eficaz, produce su fruto en el alma, si bien éste no sea el último que Dios inten-

104 *De gratia* lib. III 11 § 3; 8, 52.

105 *De gratia* III 16 § 3; 8, 69. Véase también *De gratia* lib. V c. 24 § 4; 8, 311 y cap. § 3; 8, 530.

ta. Ese fruto, dicen, no consiste en la pura recepción de la gracia. Así, por ejemplo, la gracia que se da para la atrición es eficaz para el acto de atrición y suficiente para el acto de contrición. Ahora bien, la atrición es una disposición remota, que con el sacramento puede hacerse disposición próxima para la gracia.

Suárez sostiene que el hombre puede rechazar de plano la gracia recibida de Dios negándose a toda cooperación al ser excitado por el auxilio divino. Y lo confirma con el texto paulino, negando que la gracia excitante para la atrición baste para la contrición, pues ésta necesita de otra excitación superior. Y con esto pasa a la división de los auxilios eficaces en físicos y morales, explicando en qué sentido la admite él y cómo la pueden admitir Molina y los tomistas. Comienza por su propia tesis, que nos es perfectamente conocida, diciendo:

“inter haec [auxilia] aliqua esse possunt quae, licet moraliter tantum causent, efficacia nihilominus sunt, quia in illo suo causandi modo infallibilem habent connexionem cum effectum, et hoc modo (iuxta infra dicenda) vocatio congrua, et in universum auxilium excitans opportunum, est auxilium efficax morale, quia eius causalitas solum est moralis, ut lib. 3 ostensum est; auxilium autem adiuvans actuale, seu per modum influxus, est etiam efficax, quia nunquam separatur a suo termino, et est physicum, quia suo modo physice inducit effectum, quae sunt clara, iuxta principia auxilii excitantis et adiuvantis a nobis posita” 106.

La posición de Molina es más complicada al insistir en la causalidad física de la gracia excitante. Como ésta por su naturaleza es coactiva tiene que estar convenientemente dosificada para que el hombre pueda cooperar a ella libremente. Para Molina el proceso de la gracia es una especie de combinación o composición de fuerzas divinas y humanas, que como causas parciales han de influir en la totalidad del efecto. Mas, por ser libres, la una —en nuestro caso, la libertad humana— puede resistir a la otra e impedir el efecto. Suárez comprende que se puede defender la doctrina de la Compañía sin admitir una dis-

106 *De gratia* III c. 1 § 9; 8, 389. 390.

tinción real entre la causalidad física y la causalidad moral, aun cuando esta teoría le parezca falsa y arbitraria. De todos modos, Molina no puede menos de admitir la causalidad moral en alguna forma. Al hablar de esta manera Suárez parece tener presentes las objeciones que Molina le había expuesto contra la causalidad moral de la gracia. El criterio definitivo de Suárez sobre esta posición de Molina es como sigue:

“Qui vero auxilio excitanti tribuunt causalitatem physicam in consensum, dicere consequenter possunt illud esse interdum efficax in dicto sensu, *ad est*, causando physice, non excludendo moralem causalitatem, quia, iuxta illam sententiam, utraque convenit auxilio excitanti. Et ita, iuxta eandem sententiam, non oportebit membra haec distingui semper realiter, sed tantum formali ratione, seu consideratione, eodemque modo poterunt etiam gratiae actualiter adiuvanti applicari” 107.

Los tomistas no admiten la composición de fuerzas de Molina, ni siquiera entendida con las reservas con que el autor de la Concordia explicaba esta doctrina. Para ellos, como hemos visto, la gracia divina no puede hallar resistencia que la anule, aunque admitan tal vez la eficacia moral de la misma en el sentido expresado por Alvarez. Pero si la predeterminación física se entiende en el sentido absoluto con que otros autores tomistas parecen entenderla, en el sistema bañeciano no cabe la causalidad moral. Suárez formula la posición tomista con estas palabras:

“Alii vero, qui non ponunt auxilium efficax in motibus gratiae excitantis, seu vocantis, neque in aliquo actu vitali nostro, sed in sola motione praevia a Deo indita, forte non admittent divisionem hanc in dicto sensu, quia motionem illam non moraliter, sed physice agentem inducunt, et sine illa aliam propriam efficacem gratiam non admittunt, quae praeveniens sit” 108.

c) INFLUJO DE LA TEORÍA SUARECIANA.—Ya en la primera

107 L. c.

108 L. c.

congregación celebrada ante Clemente VIII (20 de marzo de 1602) se produjo un incidente en el que por vez primera declaró Aquaviva, que la doctrina de la Compañía que había de compararse con la teoría de la predeterminación física, correspondía al sistema suareciano sobre la gracia. El incidente ocurrió, según Serry, de la siguiente manera.

El P. Valencia había concedido al dominico P. Alvarez, que “Deus per auxilium efficacis praeoperantis gratiae efficit active proprie (entiéndase *physice*) quod homo adhibeat influxum ad actum liberum, ita ut influxus ille sit effectus praeoperantis gratiae, in genere causae efficientis”.

Aquaviva anuló la concesión de Valencia, diciendo: “Efficit quidem Deus, quod homo habeat influxum illum in actum liberum per gratiam praevenientem; sed efficacem gratiam intelligo moraliter tantum causare illum influxum” <sup>108a</sup>.

Los bañecianos, que juzgaban muy débil esta posición, habían tratado de comprometer a Molina, atribuyéndole la teoría de la causalidad moral de la gracia preveniente, como consta por las proposiciones que el mismo Molina recogió de un opúsculo presentado por el dominico P. Dávila a Clemente VIII contra el autor de la *Concordia*. La quinta de estas proposiciones dice así <sup>109</sup>:

#### DAVILA

“Página 8. Multi vero alii concedunt efficacis auxilium, non physicum, sed morale, quod vocant inspirationem, vocationem, etc., quibus et similibus voluntas allicitur, sed non trahitur. Pág. 272. Qui asserunt, Deum hominem eligere, quia pro sua libertate hominum eligit priusquam a Deo traheretur”.

#### MOLINA

“Disput. 8. pág. 35. *Quae duo interna vocatio appellantur, illisque mediantibus dicitur Deus trahere credentes ad fidem. Et postea: Quare neque tractio et vocatio divina tollunt libertatem arbitrii, neque liberum arbitrium sine attractione et vocatione divina posset eos actus elicere, ad fidem accedere. Et disp. 12. pág. 54. Sensus autem verborum Christi*

<sup>108a</sup> SERRY, *Historia Controv. de Auxiliis* III c. 10 p. 332.

<sup>109</sup> MEYER, *Hist. Controv.* I p. 807.

*hic est: Praemiserat, nemo potest venire ad me (per fidem utique, quae per charitatem operatur, de qua ibi erat sermo) nisi Pater qui misit me traxerit eum, auxiliis videlicet praevientis gratiae, atque eo ipso, qui trahitur, cooperante. Et postea pág. 498 idem docet”.*

Esta es la acusación de Dávila, tal como Molina la copia, y la respuesta que éste aduce como contestación al ataque. En las últimas palabras alude Molina a dos frases cortas, pero significativas de la *Concordia*. En una de ellas dice: “gratiam ipsam cum ipso arbitrio cooperari eisdem actus...”, y en la otra añade: “Deum ipsum per eandem gratiam cum libero arbitrio consentiente cooperari dispositionem, qua ad iustificationis gratiam se disponit ac praeparat”<sup>110</sup>.

En el curso de las controversias, Lemos pudo conocer con más exactitud las diversas opiniones jesuíticas, como aparece por los incidentes de 12 de octubre de 1605. Bastida había asentado la afirmación de que ningún jesuíta niega que la gracia interior mueve al bien verdadera y activamente. Esta frase resultaba molesta para Lemos, ya que de ser verdadera, eran impertinentes gran parte de sus argumentos contra la doctrina de la Compañía. Por eso la quiso refutar, según refiere Serry, con un pasaje de Suárez:

“Testem omni exceptione maiorem obiecit Franciscum Suarez, domesticae doctrinae interpretem fidelissimum, qui de huiusmodi gratiae motione disserens, *tota haec, inquit, causalitas gratiae reducitur ad motionem finis, quae metaphorica est*”<sup>111</sup>.

Es de advertir, como más tarde veremos, que en el discurso de Bastida se había defendido la causalidad moral de la gracia

<sup>110</sup> MOLINA, *Concordia*, Quaest. 23, art. 4, 5, disp. 2, p. 498 (ed. 1589).

<sup>111</sup> SERRY, *De auxiliis* IV 10, p. 521. El contexto de esta cita de Lemos se puede ver en SUÁREZ *De auxiliis* I. III c. 5 §§ 10, 11; 11, 176. 177.

preveniente. Al aducir Lemos el testimonio de Suárez interpretándolo, como si solamente viera en la gracia preveniente una moción final, el pensamiento de Suárez queda manifiestamente mutilado. Por el mismo contexto se deduce que Suárez no identifica la causalidad moral con la causalidad final, sino que afirma que en la causalidad moral hay un proceso en el que tiene lugar la causalidad final. Así lo dice en otros pasajes, donde explica más ampliamente la esencia de la causalidad moral, por ejemplo, en la obra *De praedestinatione*, donde dice:

“Est autem ulterius advertendum, omnem hanc causalitatem moralem, de qua nunc agimus, ad efficientem reduci. Sic enim inter causas efficientes numeravit Aristoteles causam consulentem et rogantem. Nam licet causa finalis videatur esse suo modo moralis, quatenus metaphorice movet agens, et inducit illud ad agendum: tamen suum habet proprium causalitatis modum, propter quem inter causas físicas numeratur. Et quantum ad praesens attinet, maxime in hoc differt finis a morali causa quam iquirimus, quia, finis non supponitur existens, ut suo modo moveat, sed potius movet et attrahit, ut ad existentiam producat. Causa autem moralis, quae ad efficientem reducitur, supponitur existens aliquo modo...”<sup>112</sup>.

Además, la causa final —aunque distinta de la moral— no es para Suárez una causa innominada, en donde el fin nada hace —como enseña Cayetano—, sino que mueve verdadera y físicamente<sup>113</sup>.

Lemos, al seguir objetando contra la afirmación de Bastida, determinó más exactamente la diferencia de ambas escuelas, según el siguiente testimonio de Serry:

“Neque vero Bastidianae expositioni prodesse ait, si qui suadet et excitat, vere proprie et active suadeat: aut si suasio ipsa vere physice proprie in voluntate recipiatur; sed videntur ulterius, num vera illa ac propria suasio, in voluntate physice recepta, vere proprie et active moveat voluntatem, an moraliter tantum?”<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> *De praedest.* II 3 § 2; I, 325.

<sup>113</sup> *De fine hominis*, disp. I §§ 3. 6; 4, I. 2.

<sup>114</sup> SERRY, *De auxiliis*, IV 10, p. 521.



Estas palabras de Lemos provocaron una intervención de Pérez de los Nuevos, que Serry cuenta de este modo:

“Respondit Bartholomaeus Peres, Bastidae socius, gratiam efficacem a suis etiam admitti, quae hominem insuperabiliter et indeclinabiliter operari faciat: solumque dubitationem suboriri, quo pacto huiusmodi efficacia in peccatoribus exerceatur. Quare Dominicanum interrogavit, an in homine praevia et interiori excitatione pulsato, ante eiusdem assensum, praecedat aliquid, ex cuius praecisa entitate, sine ordine ad liberum arbitrium, sequatur effectus?” <sup>115</sup>.

Lemos respondió afirmando el carácter físico de la gracia excitante, pero sin pronunciarse claramente en la cuestión del carácter moral de la gracia eficaz:

“Affirmavit Thomas de Lemos; modo ne entitas haec nude ac naturaliter accipiatur, sed ut est Divinae omnipotentiae ac voluntatis instrumentum. Sic enim propria virtute effectum obtinet, sine ordine ad peccatoris assensum, a quo pendeat, sed quem inferat” <sup>116</sup>.

Este incidente demuestra que el problema estaba planteado en términos suarecianos y no molinistas, desde esta congregación del 12 de octubre. Y que los contendientes de ambos bandos, como se colige de las palabras de Lemos, se daban cuenta del cambio verificado en el desarrollo de las controversias.

En Diego Alvarez, compañero de Lemos, parece haber sido más profunda la impresión de los argumentos suarecianos.

La posición de Alvarez antes de la terminación de las controversias, o mejor dicho anterior a la intervención suareciana, la describe Bastida estableciendo el siguiente parangón entre las afirmaciones de Alvarez y las de Calvino <sup>117</sup>:

115 *L. c.*

116 *L. c.* p. 522.

117 MEYER, *Hist. contro.* I 641.

## Catholici.

*Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? etc.* Verba sunt Prophetæ Regis Assyriorum *superbiam et iactantiam redargentis*, et in illo omnes, qui de sua virtute gloriantur; ac si dicat, quomodo audet creatura de sua potentia superbiere, aut boni aliquid sibi tribuere, cum omnes *sint organa, et quasi instrumenta*, per quæ, et in quibus Deus operatur, *otiosa*, plane et *mortua* nisi moveantur ab eo. Alvarez in Isaiam cap. 10. pag. 296.

*Securis* nihil facit absque secante: in quo ergo gloriabitur? Corpus *mortuum* est serra, et similiter *lignum*, nec motum habet, nisi quem participat ab artifice, sive ab eo a quo trahitur et levatur. Quid ergo sibi tribuere poterit? Alvarez *ibidem*.

Ideo ergo virtutem Regis Assyriorum virgæ *comparavit et baculo*, non autem arbori: *Arbor enim motum habet et vitam, flores et frondes fructusque producit; baculus autem inanime quoddam est, et immobile, et nisi mo-*

## Hæretici.

Nam si per homines infliguntur mala, dicuntur illi esse sanctificati ad opus Domini exequendum, vocanturque *retia, gladii, et securæ*, quæ manu eius dirigantur; *organa item iræ* Domini, quæ sibilo eius solo excitentur. Calvin. in Instit. c. 14. n. 48. p. 503.

Ut autem ad proferendos fructus vitæ simus idonei, gratia hoc fieri oportet. Ergo natura ad ferendos bonos fructus *otiosi* sumus ac *steriles*; ad malos vero plus nimio foecundi. Calv. lib. 6. de libero arbitrio p. 200.

Impios veluti *serras* esse in manu Dei, quæ moveat, vertat, dirigat eos quorsum vult, non ex Luthero est; sed ex Spiritu sancto: si tamen eum per Prophetas locutum esse confitetur Pighius; dicit enim Isaias de Sennacherib: numquid gloriabitur serra adversus eum a quo trahitur? Calvin. lib. 2. de libero arbitrio contra Pighium p. 147. et 148. § *Sed videte*.

Si in Christo insiti fructificamus instar vitis, quæ tum a terræ humore, tum a rore caelesti, tum a solis fomento vegetationis ducit energiam, *nihil in bono opere restare nobis video* si Deo illibatam servamus quod suum est.

*veatur ab alio nihil ex se poterit operari; sic se habent omnes causae secundae sive naturales sint sive liberae respectu primae et universalissimae virtutis Dei, a quo nisi efficaciter ad suas operationes moveantur, moveri non possunt, aut boni aliquid efficere.* Alvarez *ibid.* supra.

Vide qualiter Philosophus sola naturali ductus ratione agnoverit, quod in praesenti lumine prophetico docet Isaias. Quoniam respectu Dei *omnis causa secunda et homo ipse se habet ut baculus.* Alvarez *ibid.* col. 2.

Nequidquam obtenditur frivola argutia, succum iam inclusum esse in palmito, et vim proferendi fructus, ideoque non omnia sumere a terra vel prima radice, quia aliquid suum conferat: Neque enim aliud vult Christus, quam *nos aridum et nihili esse lignum, ubi sumus ab eo separati, quia seorsim nulla sit in nobis bene agendi facultas.* Calvin. lib. 2. Instit. c. 3. § 9. fol. 55.

Porro Deus ipse nunc impiis ad puniendam hominum peccata tamquam flagellis utitur, nunc quasi obtorto collo eos traheret, beneficentiae suae ministros esse cogit. Prioris membri exempla colligere immensi operis foret; pauca tantum attingere praestiterit. Postquam Deus Assyrium ad bellandum incitans, virgam furoris sui vocavit, nec alio quam *irae suae baculo armatum esse docuit*; postea in eius superbiam invehitur, quod se non agnosceret *veluti securim et serram aliunde agitatum.* Calvin. de aeterna Dei praedest. p. 726. § *Summa autem.*

Por un incidente, de que luego nos ocuparemos, se sabe que en el decurso de las controversias, Alvarez se quejó de la interpretación que Bastida daba a sus palabras. Lo cierto es que en su obra *De auxiliis divinae gratiae*, habla en términos muy distintos de los que aduce Bastida en los párrafos copiados.

La obra *De auxiliis*, que el docto teólogo dominico publicó en Roma en 1610, puede considerarse como reflejo de su doctri-

na después de la elaboración y profundo examen de las complicadas y largas controversias sobre la gracia. Diego Alvarez, lejos de ver en la causalidad moral de la gracia una doctrina peligrosa, la presupone como verdad indiscutible:

“Item etiam, cum Thomistae dicunt Deum suo auxilio efficaci physice praedeterminare voluntatem ad actum bonorum (*sic*) non excludunt motionem moralem, sed eam praesupponunt” 118.

Alvarez adopta, por lo tanto, respecto a la eficiencia moral de la gracia una postura simétrica a la de Suárez respecto a la eficiencia física. Alvarez presupone la eficiencia moral y defiende ex professo la eficiencia física. Suárez hace lo inverso: presupone la física y defiende la moral. Sería de interés saber si Alvarez se expresó así alguna vez antes de las controversias.

Aun respecto de la premoción física formula Alvarez frases sabiamente atemperadas, como cuando dice:

“Neque enim asserunt, Deum, motione praevia physice praedeterminare *omnino* liberum arbitrium ad determinatam operationem; et multo minus dicunt, quod forma, qua movetur voluntas, sit *ex natura sua omnino determinata* ad effectum actualem huius actus; sed sine illo additamento affirmant, Deum actuali motione physice, id est vere efficienter, praemovere, applicare, et praedeterminare efficaciter voluntatem ad talem operationem, salva eius libertate. Sed quantum detrimenti illud additamentum afferat, ex eo colliget pius lector: nam cum dicitur, Deum actuali motione praevia physice praedeterminare *omnino* voluntatem ad consensum; significari videtur, Deum eadem motione ita voluntatem praedeterminare ad consensum, ut ipsa voluntas non se determinet, nec possit dissentire, si velit; quod alienum est a sensu, et sententia, necdum Thomistarum, sed etiam omnium catholicorum” 119.

De aquí se deduciría una conclusión, que combinada con la

118 ALVAREZ, *De auxiliis div. gratiae*, lib. III disp. 23, p. 176. Roma 1610.

119 *L. c.*

aceptación de la doctrina sobre la eficiencia moral de la gracia, podría ser tolerable para Suárez, pues Alvarez parece admitir que Dios

“*praevia motione actuali, causis secundis praesertim liberis inherente, illas applicet ad operandum, ac vere efficienter, et efficaciter faciat easdem causas concurrere, et operari talem actum in particulari; quod est eas physice determinare, seu praedeterminare ad operandum, non quidem prioritare temporis, sed prioritare rationis dumtaxat, et causalitatis, ita videlicet, ut Deus sit, qui prius vere efficaciter incipiat operari, quam nos illi cooperemur; et consequenter causalis ista sit vera: Quia Deus operatur, liberum nostrum arbitrium cooperatur illi. Hoc enim, et nihil aliud significatur nomine motionis Dei physice praedeterminantis liberum arbitrium ad operandum talem actum in particulari. Quam motionem aliqui Theologi physicam in abstracto praedeterminationem appellant: quaestio tamen est de motione, physice praedeterminante in concreto*” 120.

Estas últimas palabras parecen corroborar la interpretación metafórica que el mismo Alvarez dió en la Congregación 35 (18 de noviembre de 1603) a unas palabras de su Comentario de Isaías en las que había comparado al libre albedrío con un bastón. Serry refiere que Diego Alvarez añadió a esta doctrina la explicación siguiente:

“*Itaque nisi moveantur a Deo, nihil operantur causae secundae, sive naturales sive liberae; motae tamen operantur, unaquaeque iuxta naturam suam, naturalis naturaliter, libera libere, etc.*” 121.

Alvarez podía haber añadido a esta frase, que Dios mueve moralmente a los seres morales, y con esto sería mucho mayor la coincidencia con la doctrina suareciana, quedando tal vez la diferencia en la manera de entender el término *moraliter*. De todo lo dicho parece colegirse que la actuación de Suárez en las

120 L. c.

121 SERRY, *Hist. contr.* p. 386.

controversias de la gracia influyó notablemente para llegar a una aproximación considerable entre las posiciones jesuíticas y dominicanas, aunque respondan a una sistematización filosófica muy diversa.

La diferencia más importante entre su sistema y el bañeciano estaría en la ciencia media. Pero aun en este punto hallamos una aproximación considerable en el decurso de las controversias. El 28 de octubre de 1604 defendió Bastida la doctrina de la ciencia media en un discurso reproducido por Meyer (lib. V cap. 43).

Lemos, según Serry (lib. III cap. 41), contestó que Bastida había perdido el tiempo probando lo que nadie le negaba, pues la diferencia, según Lemos, estaba en que, según él, Dios tiene ese conocimiento por un decreto de la voluntad divina precipiente o permisiva, mientras que, según Molina, la tiene por la libertad humana.

No seguiremos la sutil argumentación de ambos oradores y de sus historiadores respectivos. Lo que nos interesa es que, según un pasaje de Diego Alvarez, citado por Meyer (*Respons.* lib. I cap. 4, núm. 11), Alvarez fué quien defendió por vez primera en Roma, durante el curso 1596-1597, los decretos divinos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados, como medio en el cual conoce Dios los futuros condicionados.

Conforme a esto, sería muy difícil el identificar la doctrina dominicana anterior a las controversias con la posterior a las mismas. También en Suárez se nota alguna modificación en su manera de hablar, aun cuando no llegue a verdadera rectificación. Por el contenido de una carta de Suárez a Hojeda sabemos que, a fines de 1604, Suárez deseaba conocer las objeciones que en Roma se habían opuesto contra su teoría. Hojeda consultó sobre ello a Arrúbal y éste le contestó diciendo:

“En el capítulo del P.<sup>e</sup> Suárez para V. R., la declaración para mí es fácil, porque he visto los papeles del P.<sup>e</sup> Alvarez, Dominicano, en Roma, en los cuales leyó, habrá tres años, lo que en el capítulo de su carta escribe el P.<sup>e</sup> Suárez, y también, el año pasado, respondiendo a los inconvenientes, que yo, el mismo año, ley *haber en el decreto condionato, de el qual di-*

*cen nacer la verdad de los condicionales contingentes*; los padres Dominicanos han dicho siempre que en las proposiciones condicionales contingentes no hay verdad, sino de consecuencia necesaria significada por la partícula *si*, como cuando se dice: Si Petrus hac ratione vocetur, consentiet vocationi...

Lo 2.º decía el mismo Author, que aunque esto es verdad acerca de las condicionales no reveladas, acerca de las cuales Dios no ha determinado, que, si se pone la condición dellas, se siga el consiguiente; y estas dice que si son afirmativas, son todas falsas y conocidas de Dios por falsas, porque en ellas por la partícula *si* se significa haver necesaria consequentia, lo cual es falso, si Dios no determinó que en caso que se pusiese la tal condición dellas, se huviese de seguir el effecto.—Dice también que las contradictorias condicionales negativas son todas verdaderas, v. g.: Non si Petrus hac ratione vocetur, consentiet, porque significan no haver necesaria consequentia inter vocationem Petri et consensum. Lo cual dicen ser mucha verdad, si Dios no ha determinado ab aeterno ut Petrus consentiat, si tali ratione vocetur, y así que las negativas son las verdaderas.

Para lo qual han probado, y bien, contra el Pe. Suárez, que la condicional negativa contradictoria no es aquella qua interiecta negatione dici potest: Si Petrus tali ratione vocetur, non consentiet, porque ésta antes es condicional afirmativa de consequente negativo, que significa haver necesaria connexion inter vocationem Petri et negationem consensus, y así es proposición falsa; dicen pues que la contradictoria es aquella, en la qual se antepone la negación: Non si Petrus vocetur hac vocatione, consentiet, hoc est, non est necessaria consequentia inter talem vocationem et negationem consensus Petri, lo qual dicen ser verdad, y con razón en lo que a esto toca...”.

Hasta aquí Arrúbal.

Es fácil que como resultado de estas discusiones Suárez apenas hable en la obra *De Gratia* (Proleg. II c. 7, §§ 20.21) de la verdad que tienen las proposiciones —teoría, que mal entendida, se prestó a confusión—, sino que explica su doctrina en una

forma mejor adaptada a su pensamiento metafísico (*Disp. Met. disp. 25*) con estas palabras:

“Sexto, concludimus nihilominus in his conditionatis contingentibus inveniri veritatem determinatam, quia non sumuntur in: vi illationis sed in vi actualis dimanationis effectus a sua causa, quae tali suppositione facta vel concepta, per modum praesentis cognoscitur ab illo intellectu qui suo intuitu attingit tanquam praesentia ea quae futura sunt” (§ 21).

Suárez advierte atinadamente que nosotros mismos, para estudiar casos hipotéticos, nos los representamos como presentes, objetivamente (§§ 18-25 Cap. 4, 86). Así conoce Dios intuitivamente los futuros hipotéticos, no en forma discursiva analizando la causa, ni en el efecto, como existente *in actu secundo*; sino en el pasar del acto primero al acto segundo.

Mas la importancia de la actuación suareciana no está tanto en el influjo que ejerció en los litigantes, como en la que parece haber ejercido sobre Paulo V. El Papa conocía bien al Teólogo Eximio, por lo menos por el proceso de la confesión a distancia, donde consta que le dió la razón, aunque para salvar la fama de Clemente VIII hubo de dar un decreto aparentemente condenatorio de Suárez.

Este mismo hecho indica que Paulo V no obraba subyugado ni por su admiración al Eximio, ni por el afecto indudable que tenía tanto a la orden de Santo Domingo como a la Compañía de Jesús, y ni siquiera por la impresión personalmente recibida en las controversias. El Papa, que sabía medir muy bien el alcance de sus palabras, refiere en documento autógrafo lo que comunicó el 6 de julio de 1606 al embajador de España: “Che non abbiamo proceduto in questo negozio ex capite nostro”<sup>122</sup>. Por testimonios históricos consta las numerosas consultas que Paulo V dirigió a las personas más prestigiosas de la Iglesia y a diversas universidades para asesorarse en lo que debía hacer para terminar las controversias.

El P. Schneemann halló la narración redactada por el mismo

<sup>122</sup> SCHNEEMANN, *Controversiarum de gratia hist. et progressus*, Friburgi (1881) p. 297.



Paulo V de la última sesión celebrada en consistorio secreto el 28 de agosto de 1607. En ella, después de haber referido los pareceres de los cardenales, el Papa formula su sentencia diciendo:

“*Noi*: che In gratia del Signore il Concilio ha definito che necessarium sit, quod liberum arbitrium moveatur a Deo, et che la difficoltà sta an moveat physice vel moraliter et che se bene s’haveria da desiderare che nella chiesa non si fosse questa contezione, perchè dalle discordie si prorompe spesso negl’ errori, et però era bene dichiararle bene. Tuttavia non vedevamo che adesso ci fosse questa necessità, perchè l’opinione de Dominicani é molto diversa da Calvino, perchè i Dominicani dicono che gratia non destruit, sed perficit liberum arbitrium et fa che l’homo operetur iuxta modum suum, i. e. libere, et li Gesuiti son differenti da Pelagianj, li quali ponevano il principio della salute da noi, et loro tengono tutto il contrario. Però non ci essendo necessità precisa di venire a questa diffinizione, si poteva portar il negozio inanzi acciò il tempo ci consigliasse. Quanto alla proposizione, cioè di far una costituzione nella quale si dichiarassero quelle che non sono in controversia, non ci pareva bene, perchè non era necessario et si daría occasione agl’heretici di cavillare, et che se le proposizioni erano cattive, alcune di quella natura, il sant’Ufficio poteria procedere contro quelli che l’havessero tenute”<sup>123</sup>.

Juntamente con este autógrafo halló Schneemann la narración de la entrevista con el embajador español, en la que Paulo V, después de exponer la impresión dolorosa que le habían producido las manifestaciones de odio y apasionamiento de las partes litigantes en las controversias, confirma y declara la impresión propia sobre la materia, diciendo:

“La seconda perchè si l’una et l’altra parte conviene nella sostanza con la verità cattolica, cioè che Dio con la efficacia della sua gratia ci fa fare et facit de nolentibus volentes et flectit et immutat hominum voluntates, del che ci è questione, ma solo sono discrepanti nel modo, perchè i Dominica-

ni dicono che predetermina la nostra volontà físcie, hoc est realiter et efficienter, et Gesuítii tengono che lo fa congrue et moraliter, opinioni che l'una et l'altera si possono defendere" <sup>124</sup>.

### III. Conclusiones históricas y doctrinales

Las dos controversias sobre la gracia habitual y la gracia actual, desencadenadas en torno al suarismo, proceden de que Suárez atribuye a la actividad moral en la economía de la gracia una importancia mayor que otros escolásticos más dóciles a los postulados de la teoría aristotélica sobre los cambios físicos.

Suárez se aparta en la doctrina sobre la gracia actual no menos de Molina que de Báñez; ya que éstos coinciden en admitir exclusivamente la acción física de la gracia sobre los actos humanos saludables, y Suárez cree necesario el admitir también las gracias que mueven moralmente a la voluntad humana.

En las controversias sobre los auxilios, el partido bañeciano conoció la diferencia esencial que existe entre la doctrina de Suárez y la de Molina, pero se limitó a combatir a éste sin atacar nunca directamente a Suárez, cuyo sistema fué expuesto y defendido claramente por Bastida.

Más aún: se hace difícil precisar en qué forma se puede plantear una discusión a fondo sobre la gracia entre bañecianos y Suárez, si se afirma con Alvarez, que los tomistas presuponen la causalidad moral de la gracia excitante <sup>125</sup> y rechazan la doctrina de que Dios con la moción previa físicamente determinante determine *omnino liberum arbitrium ad determinatam operationem* <sup>126</sup>.

En los libros tomistas sobre este asunto se engloban el molinismo y el suarismo, como si fueran un solo sistema jesuítico; pero es manifiesto que muchos ataques contra la doctrina molinista de la gracia no afectan para nada a la doctrina suareciana.

En la sentencia última de Paulo V sobre el resultado de las

<sup>124</sup> L. c. 296.

<sup>125</sup> Cfr. ALVAREZ, *De auxiliis di. gratiae*, III 23, p. 176.

<sup>126</sup> L. §.

controversias, se debe advertir: 1.º) No se hace mención del proceso seguido contra Molina, quedando éste, por consiguiente absuelto de toda sospecha de mala doctrina o sobreseída su causa. 2.º) Únicamente se comparan como sistemas explicativos de la acción de la gracia el bañeciano, que lo explica por influencia física, y el suareciano, que la declara mediante la influencia moral. 3.º) El Papa, sin decidirse por ninguno de los dos sistemas, declara que los dos son defendibles.

Suárez, como lo hemos visto en numerosos pasajes, no sólo enseña el influjo moral de la gracia sobre el acto, sino también el influjo físico, aunque rechaza la doctrina bañeciana de que la gracia preveniente lleve en sí el acto de la criatura.

La diferencia dogmática entre el predeterminismo físico puro, que aparece en muchos pasajes de los bañecianos, y el suarismo, está en que aquél no admite más que influjos físicos; mientras que Suárez, además del influjo físico, admite el influjo moral.

En el discurso pronunciado por Bastida en 19 de diciembre de 1605, está expuesto con exactitud notable el punto de vista suareciano. Las palabras textuales del discurso son como sigue:

“Primum vero nempe praevenientem, physica actione a Deo in nobis infundi, et nos per illam a Deo physice moveri, praeparari, disponi, et roborari tamquam per formam, quae in genere causae formalis nobis inhaerendo, et nos physice afficiendo, suo quasi pondere trahit. Haec tamen gratia, qua physice voluntas in actu primo praeparatur, inducit postea ad actum secundum, in genere causae moralis, nimirum alliciendo et invitando, non aliqua vi necessitando... Quoniam vero gratia Dei licet vera et realis entitas sit, et per veram physicam actionem infusa in voluntate, quam physice actuat, praeparat et disponit; quia tamen ad actum secundum voluntatem inducit modo proprio agentium moralium, quae per intellectum et voluntatem operantur, relinquendo nimirum in potestate voluntatis ut agat, nec eam alligando aut vim inferendo, ideo dicitur motio moralis in eodem sensu, quo S. Ambrosius appellavit Deum moralem Dominum: quia licet perfectissimum ens sit, cuius

voluntate, et cooperatione omnia fiunt, quamvis sit verus et realis Dominus omnium, nihilominus ita hoc dominio utitur, ut nec invitos alliget, nec efficiantibus reluctetur, nec rogantibus desit: Ambrosii verba sunt lib. 4. in Lucam cap. 4. *Moralis enim Dominus et qui docuerat exemplo suo Apostolos suos omnibus omnia fieri, nec volentes repudiat, nec invitos alligat, nec efficiantibus reluctatur nec rogantibus deest. Quod si Deus ipse potuit hac ratione moralis Dominus ab Ambrosio appellari, cur non poterit gratia ipsa moralis motio a nobis dici, quandoquidem nec volentibus deest, nec invitos alligat, nec efficiantibus reluctatur, sed semper ita nos ad agendum prae-movet, ut in nostra relinquat optione agere vel non agere?"* <sup>127</sup>.

Casi con las mismas palabras aunque más brevemente, expone la misma idea en la obra *De gratia* diciendo:

“Denique in lib. 4 in Lucae 4, § *Et repleti sunt*, de Judaeis efficiantibus Christum ait: *Nec mirum si perdidit salutem, qui eiecerunt e suis finibus salutare. Moralis enim Dominus...* Certe non video cur Ambrosius *moralem* Dominum vocaverit, nisi quia morali modo et liberis hominibus accommodato, homines vocavit, idemque sic homines invitat ut non *alliget ad unum, quod faceret praedeterminando*; ille enim modus moralis non esset. Recte ergo ad mentem Ambrosii dicere possumus Deum trahere homines per *moralem gratiam* quoad modum praeviae inductionis cooperando physice cum illis si ipsi velint; nam haec physica efficientia etiam ad *moralem effectum* necessaria est” <sup>128</sup>.

Estas palabras de Suárez constituyen una de las expresiones más características de su vida y de su doctrina. Suárez combatió toda su vida para hacer con las armas de la ciencia la necesidad de servir a Dios, no sólo como a Señor físico-natural, sino como a Soberano y Rey —*Dominus moralis*— que benignamente ha querido unirse a los hombres mediante vínculos morales y jurídicos.

<sup>127</sup> MEYER, I p. 622.

<sup>128</sup> *De gratia* l. 5, c. 40 § 21; 8, 595.

El Doctor Eximio comprendió que el escolasticismo tomista tenía adherencias demasiado fuertes en la mentalidad de Aristóteles para admitir que esos vínculos morales sean distintos de los vínculos físicos. Esta dificultad consistía no precisamente en negar el mundo moral y el sobrenatural, sino en considerarlo desde un punto de vista físico natural, como si las realidades de éste hubieran de figurar en la ciencia en calidad de *princeps analogatum*.

Con este método era imposible conseguir la finalidad de la Teología de la gracia, que es ante todo Teología descriptiva de la acción misteriosa de Dios en el alma, ciencia eminentemente realista y práctica, que ha de servir de fundamento para la Ascética y para la Mística, como se ve por el paralelismo que existe entre muchos de los capítulos relativos a la gracia actual con la explicación del mismo Suárez sobre la doctrina ignaciana de la discreción de espíritus.

En la perspectiva total de la realidad de la gracia, contemplada mediante un prisma destinado a la descripción de los fenómenos mecánicos, no se podía dar a los elementos morales y sobrenaturales la importancia debida. Necesariamente se los tenía que considerar como modalidades del mundo físico o como entes de razón con un fundamento más o menos objetivo.

Suárez no se resignó a supeditar la ciencia de los valores morales y sobrenaturales a la ciencia de los fenómenos físicos, como si el ser natural, el moral y el sobrenatural fuesen entidades unívocas, analizables mediante categorías escogitadas para el estudio de la naturaleza cósmica.

He aquí una de las discrepancias más hondas entre el suarismo y el bañecianismo.