



La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Resumen: Frente a una interpretación del pensamiento de santo Tomás de Aquino que entiende la moción divina de la voluntad creada tan sólo proporcionando un impulso genérico a ésta, se defiende en este artículo que Dios mueve en concreto para cada elección buena. Esta moción en nada impide la contingencia de las creaturas y tampoco la libertad de arbitrio. También se muestra cómo el pensamiento de Báñez es bastante fiel a santo Tomás en esto y no pretende otra cosa sino sencillamente darlo a conocer y defenderlo de las malinterpretaciones molinistas. Por eso, se muestra que la moción divina de la voluntad no hace a Dios responsable del pecado, sobre todo porque eso sólo sería posible si la causalidad divina no fuera la acción del ser eterno, el cual se encuentra al margen de la causalidad creada.

Palabras clave: premoción física, necesidad y libertad de arbitrio, gracia divina

Summary: Against an interpretation of Saint Thomas Aquinas's thought that understands the divine motion of the created will only providing a generic impulse to it, in this article is defended that God moves specifically for every good choice. This motion doesn't prevent at all the contingency of creatures and neither freedom of choice. Is also shown how Báñez's thought is quite faithful

to Saint Thomas in this and doesn't intend anything else but simply to make it known and defend it from molinists misinterpretations. That's why is shown that the divine motion of the will doesn't make God responsible for sin, especially since that would only be possible if divine causality were not the action of the eternal God, who is outside the created causality.

Keywords: Physical premotion, necessity and freedom of choice, divine grace

LA VOLUNTAD DIVINA ANTE LA CONTINGENCIA Y LA NECESIDAD DE LA CREACIÓN SEGÚN SANTO TOMÁS Y DOMINGO BÁÑEZ

El nombre de Domingo Báñez, O.P., está asociado a determinada interpretación de ciertas tesis tomistas sobre la relación entre el libre arbitrio humano y la predestinación divina que ha sido la postura mayoritariamente asumida por los tomistas hasta comienzos del siglo XX, momento en el cual ha sido sometida a revisión. En los últimos años se ha reavivado de manera interesante este debate entre distintos autores tomistas, coincidiendo así con la discusión filosófica sobre la compatibilidad de la omnipotencia divina con el libre albedrío que se está desplegando también en ámbito no confesional¹.

Se puede resumir la postura “bañeciana”, en lo que a la filosofía concierne, considerándolo una afirmación rotunda de la omnisciencia y la omnipotencia divinas, así como de la providencia particular de Dios que atañe a cada ente singular. A partir de aquí, según los bañecianos, Dios es también providente de las acciones del libre albedrío humano y es el primer deliberante de dichos actos libres desde su esfera eterna. Por supuesto, esto no obsta para que el hombre sea el agente libre próximo de estos actos. Los actos humanos estarán no sólo previstos por la providencia divina sino también serán movidos en concreto por Dios, a través de un impulso divino denominado “premoción física”. Frente a esta doctrina, se situaría el “molinismo”, que afirmaría que este modo de ver las cosas impediría el libre albedrío creado, de modo que ni el conocimiento ni la acción de Dios estarían determinados con anterioridad en sentido estricto. Dios conocería los futuros contingentes por su “ciencia media” y movería a las criaturas sólo con un impulso indeterminado; en último término, el efecto definitivo de dicho ímpetu sería fijado por la criatura. Algo

1 Sobre este debate, puede verse como muestra BONINO, S.-Th., “Contemporary Thomism through the Prism of the Theology of Predestination”, en S. A. Long, R. W. Nutt, Th. J. White (eds.), *Thomism & Predestination. Principles and Disputations*, Sapientia, Ave Maria 2016, 29-50; BROTHERTON, J. R., “Toward a Consensus in the De Auxiliis Debate”, *Nova et Vetera, English Edition* 14 (2016) 783-789.

más coherente con la tradición y con los textos de santo Tomás es el “congruismo”, doctrina defendida por Belarmino y Suárez, que acabará siendo la tesis principal sostenida por la Compañía de Jesús. Viene a ser un molinismo mitigado porque trata de dar una importancia mayor a la providencia, la cual proporcionaría las gracias oportunas (*congruas*) previendo cuándo serían mejor utilizadas por la criatura, de modo que al final ésta realizase lo que Dios quiere. En último término, también sería la criatura la que determinase sus actos y, por consiguiente, la que orientase en qué sentido se encaminaría la moción divina (aunque, por otro lado, el molinismo y el suarismo corren el riesgo de “asegurar” el proyecto divino merced a una serie de condicionamientos periféricos que acaban estrechando el libre albedrío hasta que, al fin y al cabo, no puede sino escoger lo que estos inducen).

En estas páginas querría mostrar los elementos que se encuentran en santo Tomás mismo para resolver los problemas que están en juego y presentar junto a ellos la interpretación de Báñez. Según creo, Domingo Báñez, aunque ha sido considerado innovador respecto de Tomás, no hace sino explicar las doctrinas del Aquinate, añadiendo quizá tan sólo algunos términos nuevos, no inventados personalmente por él sino por la escolástica de la época; no obstante, al fin y al cabo, afirma en esencia lo mismo. No por ello concuerdo en todo con Garrigou-Lagrange y con otros autores contemporáneos que también defienden el bañecianismo como la genuina interpretación de Tomás, pues creo que ellos sí añaden algo que Tomás no dijo al hacer de la premoción física un cierto “ente intermedio” puesto por Dios en la criatura, aunque lo consideren como una “entidad imperfecta y transeúnte”². Según creo, esto no lo afirmó Tomás pero tampoco lo hizo Báñez. Por tanto, en esta interpretación mía disiento también de la presentación que Matava hace del teólogo español en su reciente libro³.

2 “Cette motion [...] est réellement distincte et de l’action incréé de Dieu dont elle dépend, et de l’acte [...] auquel elle est ordonnée [...]. Il ne faut donc pas confondre la motion divine passivement reçue dans la cause seconde, ni avec la motion active qui est Dieu même, ni avec l’opération produite par la cause seconde” (GARRIGOU LAGRANGE, R., “Prémotion”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, J. M. A. Vacant et al. [ed.], vol. 13, Letouzey et Ané, Paris 1936, 39-40). “Physica motio est: 1° quid medium inter potentiam liberi arbitrii et ipsius operationem, quae est electio et consensus; 2° actus liberi arbitrii, in quantum est mobile; 3° quid activum, quod se habet respectu potentiae liberi arbitrii in ratione causae formalis; respectu autem operationis liberi arbitrii in ratione virtutis agentis seu causae efficientis; 4° inchoatio quaedam ipsius liberae operationis in potentia liberi arbitrii, quae a Deo movetur, sicut in eo, quod dealbatur, jam incipit esse aliquid albedinis” (DEL PRADO, N., *De gratia et libero arbitrio*, vol. 2, S. Paulus, Friburgi 1907, 197-198).

3 Cf. MATAVA, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis revisited*, Brill, Boston 2016, 61-73. He tratado

Quisiera aclarar que mi punto de vista es primariamente filosófico, aunque el contexto de la discusión fue teológico y giró sobre todo en torno al problema de la gracia. Como espero quede claro por la exposición, la moción divina puede ser “sobrenatural” pero creo que también Tomás admite una moción “natural”, y lo mismo cabe decir de los escolásticos españoles implicados.

1. EL CONOCIMIENTO Y LA VOLUNTAD DE DIOS ANTE LA LIBERTAD DE ARBITRIO CREADA

Como es bien sabido, santo Tomás llevó a cabo durante su vida una vigorosa defensa del aristotelismo frente a las corrientes agustinistas imperantes entre los cristianos de su tiempo. Sin embargo, hubo también una serie de puntos en los que combatió con dureza ciertas corrientes aristotélicas que defendían tesis incompatibles con la fe. Según santo Tomás, estas interpretaciones de Aristóteles no sólo eran inadmisibles para los cristianos sino también constituían corrupciones del pensamiento del Estagirita⁴. Una de estas tesis era la concepción de la acción de Dios sobre el mundo que había defendido Alejandro de Afrodisia y había sido propuesta de nuevo en el medioevo por Averroes⁵. Según esta interpretación, la providencia ordenaría los movimientos de los cielos de tal modo que en el mundo sublunar se desarrollase la generación y la corrupción continuas, pero desatendiendo los acontecimientos concretos, pues éstos eran contingentes. En ese sentido, Dios sería providente sólo de un modo general y su influjo sería sin duda beneficioso para las criaturas, pero los acontecimientos singulares escaparían a su control e incluso a su conocimiento.

Para Alejandro, esta tesis tenía gran importancia porque de ese modo lograba rescatar al ser humano del “hado” de los estoicos de acuerdo con el cual todos los acontecimientos estarían entrelazados en un complejo causal, inclusive los actos libres. En esa misma época surge también el primer pensamiento cristiano, de modo que podemos constatar que los cristianos se acogen al platonismo medio e incluso a Alejandro de Afrodisia para defender con ellos la libertad de arbitrio, aunque son partidarios de una providencia particular; en ese sentido, están más cerca de los estoicos, pues creen que Dios es providente no sólo en general, como piensan platónicos y peripatéticos, sino en particular. Si no fuera

de exponer las razones que sostienen mi postura en TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., “Suárez y la premoción física”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 44 (2017) 71-94.

4 Según santo Tomás, como es sabido, Averroes “non tam fuit Peripateticus quam philosophie peripatetice deprauator” (*De unitate intellectus*, cap. 2, Ed. Leon., 302, 155-156).

5 Para la concepción de Alejandro, véase TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., “Alexander of Aphrodisias on fate, providence and nature”, *Forum* 3 (2017) 7-18.

así, ¿cómo podría ser Dios juez de cada acto y pensamiento humano? De todas formas, la providencia divina de los cristianos no presupone el encadenamiento de los acontecimientos por el hado, porque no se debe a un complejo causal “creado”: es la sublimidad de la inteligencia y la voluntad divinas las que garantizan una providencia semejante. Esta temática es tratada de modo sutil en un debate que se prolonga durante siglos cuya exposición no puedo acometer ahora, como se puede comprender.

Es importante recordar que santo Tomás está bastante bien informado de buena parte de este debate a través de autores como Nemesio de Emesa, Boecio o Juan Damasceno. Él mismo se sitúa, pues, en la estela de esa difícil postura cristiana que afirma decididamente la libertad de arbitrio creada y, a la vez, el omnímodo poder de Dios. Es una toma de postura oportuna porque en el siglo XII la controversia se había reabierto con cierta contundencia y en el siglo XIII se retoma al hacer aparición de por medio la autoridad de Alejandro y Averroes. Después de santo Tomás, no pierde energía, pues la vemos regresar en las condenas pronunciadas por Tempier, en el nominalismo, en los escritos de Lutero y Calvino...

Según santo Tomás, la providencia divina debe abarcar incluso los acontecimientos más ínfimos y los detalles más nimios de las criaturas, porque Dios no es moviente inmóvil al modo de una causa meramente natural –como, por ejemplo, los cielos–, sino que es moviente en cuanto inteligente y dotado de voluntad⁶. Aquello que hace lo prevé como un buen gobernante y como un buen artífice. Lo propio de una acción práctica no es disponer de un conocimiento general de las cosas, como sucede en las ciencias teóricas, sino que la producción y la acción deben desembocar en algo singular, de manera que se debe determinar éste teniendo en cuenta incluso los detalles⁷. Forma parte de

6 He expuesto la concepción de santo Tomás acerca de la providencia en TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., “La providence chez Saint-Thomas d’Aquin comme compréhension de la totalité”, en C. Brunier-Coulin (ed.), *Institutions et destitutions de la Totalité. Explorations de l’œuvre de Christian Godin*, Orizons, Paris 2016, 293-318.

7 “Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis: sicut in Primo huius Operis ostensum est. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuatur. [...] In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: in quantum vel singularium minimorum condiciones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur.

la peculiaridad de la inteligencia divina el no conocer comenzando por lo general y terminando por lo particular como acaece con la inteligencia humana, sino que Dios conoce los singulares directamente sin ningún empacho, pese a lo que pensaba Alejandro de Afrodisia. Sin embargo, si algún aspecto de los acontecimientos del universo, por nimio que fuera, se escapase a la ordenación de la providencia divina, esto significaría que esas cosas sucederían “al margen de la voluntad” del primer agente, de Dios⁸.

Esta ordenación de la providencia divina que tiene en cuenta todos los detalles, también ha de incluir los actos humanos libres. Es cierto que se los podría disponer sólo de manera general, tal como obran los gobernantes creados que, por ejemplo, determinan ciertas penas en previsión de ciertos crímenes, sin que por ello decreten quiénes serán los culpables. Tal era la solución de los platónicos para salvaguardar la inocencia divina y la libertad de arbitrio creada⁹. Sin embargo, la ordenación divina es mucho más detallada que esto, como acabamos de indicar, y debe serlo también respecto de los entes de carácter personal. La providencia acerca de las criaturas racionales recibe el nombre de “predestinación”, según santo Tomás (*S.Th.*, I, q. 23, a. 1, co.). Según santo Tomás, la predestinación establece el destino de salvación de los bienaventurados de modo gratuito, de forma que los efectos de ésta son ulteriores respecto de esa decisión divina¹⁰. En el orden práctico, lo primero es el fin —en este caso, establecido por Dios— y sólo después vienen los medios que permiten alcanzar el fin: tratándose de la salvación, entre tales medios se cuentan los dones de Dios y también las acciones meritorias de los hombres. La doctrina defendida en este punto por Molina, a saber, que la predestinación de los bienaventurados incluye

Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra ostensum est. Ipse igitur omnium et singularium ordinem excogitat. Eius igitur providentia est omnium singularium immediate” (*S.c.G.*, III, cap. 76, Ed. Leon., 224b, 11-20; 225a, 20-16).

8 “[...] melius est autem aliqua esse ordinata per se quam quod per accidens ordinentur: est igitur totius universi ordo non per accidens, sed per se. Hoc autem requiritur ad hoc quod aliqua per se ordinentur, quod primi intentio feratur usque ad ultimum; si enim primum intendat secundum movere et eius intentio ulterius non feratur, secundum vero moveat tertium, *hoc erit praeter intentionem primi moventis*: erit igitur talis ordo per accidens. Oportet igitur quod primi moventis et ordinantis intentio, scilicet Dei, non solum usque ad quaedam entium procedat, sed usque ad ultima” (*De substantiis separatis*, cap. 15, Ed. Leon., 67, 37 – 68, 49; el subrayado es mío).

9 Cf. v.gr. ALCINOOS, *Didascalicon*, 26, 1.

10 Quisiera dejar claro que santo Tomás no hace equivaler la predestinación a la bienaventuranza con la decisión reprobatoria de Dios respecto de los condenados: cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 6, ad 1; q. 23, a. 3, ad 2 y 3.

la previsión de los méritos de los hombres, es mencionada expresamente por Tomás y rechazada, atribuyéndosela a ciertos autores que hemos de identificar con los semipelagianos (*S.Th.*, I, q. 23, a. 5, co.)¹¹. De hecho, tampoco Belarmino y Suárez concordarán con Molina en este aspecto, que pone en peligro la gratuidad del don divino.

En todo caso, santo Tomás establece que los actos libres del ser humano también son ordenados en el plan providencial. Los buenos son queridos positivamente por Dios en vistas al bien común del universo y los malos, los pecados, son tolerados pero aun así también son ordenados en lo que tienen de entidad, de modo que también de ellos, y no sólo de los males naturales, se pueda extraer algún bien. Esto no impide que, como a Maritain le gusta recordar, Dios no es causa directa ni indirecta del mal de culpa¹².

Naturalmente, de la mera previsión divina de los actos deliberados no se sigue su predeterminación ni la negación del libre albedrío; al menos no deberíamos concluir esto de manera inmediata. En efecto, de suyo, el conocimiento de un hecho no afecta en modo alguno a su contingencia o su necesidad y, por tanto, tampoco a la libertad de la potencia que puede producirlo. Retomando una idea de Boecio, santo Tomás explica que mi conocimiento de “Sócrates sentado” no “obliga” en modo alguno a Sócrates a que esté sentado (*S.Th.*, I, q. 14, a. 13, co.). Por la naturaleza misma de las cosas, Sócrates es libre de estar sentado o en pie. Ahora bien, mientras Sócrates está sentado, es necesario afirmar que Sócrates está sentado. Lo mismo vale para los acontecimientos del pasado: es necesario afirmar que Bruto mató a César, si bien fue muy libre de no haberlo asesinado. Se trata de la necesidad meramente “hipotética” a la cual se había referido ya Aristóteles: “Lo que es, en tanto es, es necesario que sea” (*De interpretatione*, 19a23-24). Ahora bien, es una necesidad de la proposición, no una necesidad de la cosa, la cosa es en sí misma contingente, necesaria o libre, de acuerdo con los principios ontológicos intrínsecos que la determinan, no por el conocimiento del observador.

Esta necesidad es la misma que se denomina *necessitas consequentiae* que es diversa de la *necessitas consequentis*, la cual consistiría empero en la necesidad intrínseca a la cosa misma (por ejemplo, de acuerdo con causas físicas irresisti-

11 Es más, ya en el Sínodo de Valence (año 855) se había declarado que la reprobación eterna es *praevisa demerita* y la predestinación de los justos es *ante praevisa merita*: DH 628.

12 Cf. *S.Th.*, I-II, q. 79, a. 1, co. Véase MARITAIN, J., *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, 17. Acerca de la postura de Maritain: cf. ECHAVARRÍA, A., “Jacques Maritain contra el tomismo bañeciano: la polémica de los decretos permisivos”, *Studium: Filosofía y Teología*, 24 (2009) 319-358.

bles, es necesario que el sol salga cada día)¹³. Asimismo, se podría hablar de un “sentido dividido” y un “sentido compuesto”¹⁴. En “sentido dividido” el “matar a César” es algo contingente, pues de suyo podría suceder o no; en cambio, “en sentido compuesto”, es decir, suponiendo que esto ya ha sucedido de hecho, se debe calificar como algo necesario. Todas estas distinciones las explica santo Tomás en distintos escritos aunque, en realidad, como estamos viendo, tienen un precedente en Aristóteles y Boecio y se habían convertido ya antes del Aquinate en moneda común para la escolástica medieval. Sin embargo, a finales del siglo XVI, Báñez deplorará que sus contrincantes las ignoren y aun se rían de ellas, pese a que seguían siendo muy conocidas también entonces en las escuelas¹⁵.

En el caso de la previsión divina de los futuros contingentes, Tomás se acoge también a un símil que viene a interpretar a Boecio (*S.Th.*, I, q. 14, a. 13, ad 3): Dios sería como un observador que otea un camino desde un monte de cierta altura; mientras que las personas que están al lado del camino tan sólo advierten quién pasa junto a ellos, el observador elevado puede ver también las personas que han pasado por ese punto tiempo ha, así como aquéllas que tardarán aún un rato en llegar a él. Igualmente, Dios, desde la atalaya de su eternidad, podría contemplar pasado, presente y futuro merced a su mejor perspectiva, pues Él no vive los acontecimientos temporales como sucesivos sino en su actualidad respectiva.

En todo caso, el conocimiento en cuanto conocimiento no pone nada en la cosa conocida. Ahora bien, el caso es que el conocimiento divino no es cualquier tipo de conocimiento, puesto que, en relación con las cosas que se encuentran fuera de la esencia divina, ha de estar implicada en cierto modo la voluntad de Dios. A diferencia de Molina, Tomás cree, como la tradición precedente, que Dios sólo conoce las cosas creadas con su ciencia de visión. Las conoce en la “presencialidad” de su conocimiento divino, de manera que sabe de ellas tal como han sido, están siendo o serán¹⁶. Su noticia versa sobre

13 Cf. v. gr. *Super Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 5, ad 3. Creo que la distinción expresa entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis* se la debemos a Alejandro de Hales: cf. TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., “Providence in St. Albert the Great”, *Revista Ciências da Religião: história e sociedade* 14 (2016) 20, nota 12.

14 Cf. *S.Th.*, I, q. 14, a. 13, ad 3; *De ver.*, q. 2, a. 13, ad 5.

15 Cf. BÁÑEZ, D., “Réplica del padre Báñez al memorial difundido por el padre Suárez *En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío*”, §10, en BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia, Textos y documentos*, CSIC, Madrid 1968, 448. Este escrito data de 1594.

16 “[...] omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam

la actualidad que han tenido, están teniendo o tendrán merced a la *presencia* de Dios que estará en ellas (*S.Th.*, I, q. 8, a. 3), pero dicho acto divino “futuro” es

praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata” (*S.Th.*, I, q. 14, a. 13, co., Ed. Leon., 186). Comenta Brock: “Tomás sostiene que Dios ‘ve’ eternamente cada cosa en su propio ser actual y en su ‘presencialidad’. Pero, mientras Lewis y Geach consideran que esto implica que los sucesos mismos están juntos y eternamente presentes, sin formar una verdadera sucesión temporal, para Tomás lo que está eternamente presente es solo la visión que Dios tiene de ellos. Dios está siempre viendo cada cosa en el ser y la ‘presencialidad’ que tiene *cuando* existe. Justamente, esto es posible debido a que Su visión no es el resultado de una aportación de las cosas” (BROCK, S. L., *Estudios metafísicos*, Ediciones Universidad Sergio Arboleda, Bogotá 2017, 290-291). Con todo, la expresión de Tomás es algo ambigua: ¿cuál es el antecedente de *sua* en las dos apariciones de *sua praesentialitas*? Me inclino a dar la razón a Paluch quien, teniendo en cuenta la elaboración de este concepto en el *Comentario a las Sentencias*, entiende que se refiere a la presencialidad *de Dios* “par laquelle Dieu est présent et connaît” (no a la *presencialidad futura de las cosas* como dice Brock): PALUCH, M., *La profondeur de l’amour divin. Evolution de la doctrine de la prédestination dans l’œuvre de Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 2004, 92; la cursiva es del autor. En la nota 5 de la página anterior, este autor se refiere a cierto pasaje de Boecio para justificar cómo entiende él la *praesentialitas* por la cual Dios conoce los futuros contingentes. Sin embargo, yo creo que la terminología que más se le aproxima es la referencia a la eternidad divina como “uitae immobilis praesentarium statum infinitus” (*Cons. Phil.*, V, 6, ed. Loeb, 402, 41; mi cursiva) y, sobre todo, esta afirmación: “[...] indignum esse, si scientiae dei causam futura nostra praestare dicantur. Haec enim scientiae uis praesentaria notione cuncta complectens rebus modum omnibus ipsa constituit, nihil uero posterioribus debet” (*Cons. Phil.*, V, 6, ed. Loeb, 410, 159-163; mi subrayado). Aunque en *De ver.*, q. 2, a. 12, ad 4, santo Tomás habla de la presencialidad de la criatura (*praesentialitas rei*) y también se diga en muchos pasajes que las criaturas existen en el presente (*praesentialiter*), también es cierto que en otros sitios se afirma que la ciencia divina se encuentra *praesentialiter* respecto de todas las cosas (*S.c.G.*, I, cap. 67). Un ejemplo de *praesentialitas* aplicado a la eternidad es *S.Th.*, I, q. 42, a. 2, ad 4. Por su parte, san Buenaventura escribe expresamente: “Deus cognoscit omnia praesenter, tamen praesentialitas non accipienda est a parte cognitorum, sed cognoscentis” (*Super Sent.*, I, d. 39, a. 2, q. 3, concl., Ed. Quaracchi, 696). En cambio, contra mi interpretación también están, además de Brock, Cayetano en su comentario a este pasaje, Ed. Leon., §36, 193; WIPPEL, J. F., “Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent”, en T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht et al. 1985, 227; ELDERS, L. J., *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Brill, Leiden et al. 1990, 237. Igualmente, en la traducción inglesa de 1947 se traduce *sua* por *their* y Freddoso sigue idéntico proceder en su reciente traducción online de la *Summa*: <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm> [consultado 27/3/2019]. Esta misma interpretación aparece en la traducción francesa de 1984. La italiana de 1970 y la española de 1994 son algo más ambiguas pero también indican que la “presencialidad” es de las cosas futuras. Tan sólo la traducción alemana de 1886 refiere la presencialidad a la ciencia divina. De todas formas, no hay discusión sobre el carácter de “presentes” de las cosas en la mente divina, pues se afirma arriba: pero también es claro que son presentes merced al presente de la eternidad.

el mismo acto divino eterno, idéntico con la siempre “presente” ciencia divina (*praesens intuitus Dei: S.Th.*, I, q. 14, a. 9, co.). No es que ignore el tiempo, sino que éste queda subsumido en su perspectiva de eternidad. Ahora bien, esta actualidad incluye una volición de Dios que quiere positivamente sostener, con su acto creador, las criaturas en su ser y en su actuar (*S.Th.*, I, q. 14, a. 8).

Dios es la causa del ser de cada criatura y, por tanto, no hay nada que sea actual en la criatura que pueda darse sin que la causa primera intervenga de alguna manera. Santo Tomás justifica la conservación en función de la necesidad de una intervención del creador para que toda sustancia finita ejerza su acto de ser; de modo análogo, el creador obra en la criatura como su primer moviente inmóvil y así sostiene sus actos segundos. En consecuencia, toda criatura finita debe ser movida en último término por Dios, incluso para realizar sus actos propios. Éste es el motivo por el cual santo Tomás expresa en varias ocasiones que tanto el entendimiento como la voluntad creados deben ser movidos por Dios para su ejercicio¹⁷.

Antes de seguir adelante, quisiera que prestásemos atención a lo que nos estamos jugando en este debate: no se trata meramente de una agria discusión entre rancios escolásticos salmantinos transcurrida hace muchos siglos. Estamos, según creo, en el corazón de la transformación profunda de la comprensión del mundo que empieza a asomar con la metafísica de Suárez. En último término, en el afán de Molina y Suárez de reivindicar la integridad de la naturaleza para ejercer sus actos, está también un cuestionamiento de la metafísica tomista y de la distinción misma entre potencia y acto. El problema de la intervención divina en el obrar de la criatura es análogo al problema de la distinción real de la existencia y la esencia. En último término, tenemos aquí en ciernes la reivindicación de la autonomía del mundo respecto de Dios que ya había asomado en los conflictos entre las facultades de artes y de teología a finales del medievo y que caracterizará en buena medida la secularización propia de la modernidad.

Volvamos a nuestro problema. Estábamos tratando de insistir en que, para santo Tomás, Dios no sólo sostiene en el ser las criaturas, sino que también es moviente de sus actos. Ciertamente, en algunos textos se nos dice que algunas criaturas son movidas por Dios de acuerdo con su naturaleza irracional, mientras que la criatura racional es movida por Dios de una manera peculiar, conforme a su propia naturaleza. Esta idea no debe ser entendida exclusivamente como la moción de la gracia. Una de las afirmaciones de Tomás sobre esta moción es la siguiente: “Aunque se suponga que cierta naturaleza corporal

17 Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 1; 105, a. 4; I-II, q. 6, a. 1, ad 3; q. 9, aa. 4, 6; q. 10, a. 4 (esp. ad 3); q. 110, a. 2; q. 111, a. 2; etc.

o espiritual es perfecta, no puede generar su propio acto sino por moción de Dios” (*S.Th.*, I-II, q. 109, a. 1, co.). Este texto se une a otros muchos (véase la nota precedente) donde Dios aparece como el primer moviente de los actos de la voluntad, sin que quede especificado con total claridad en qué consista semejante moción primera.

Uno podría pensar que santo Tomás se está refiriendo tan sólo a una moción inicial de la voluntad por la cual ésta es orientada en general a querer el *bonum universale* (v. gr. *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 6, ad 3). Ahora bien, también existen textos que sólo pueden entenderse referidos a las acciones deliberadas singulares. Por ejemplo, en la *Summa contra gentiles* (III, cap. 87-92) dedica varios capítulos a mostrar que la providencia de Dios es más perfecta que la de los ángeles, puesto que Dios es el único que no sólo es capaz de ordenar las causas naturales, sino incluso puede mover –sin violencia– las voluntades de los seres racionales¹⁸. Uno de los textos más claros puede ser éste:

Debe ser tenida en cuenta otra diferencia. La operación del ángel y del cuerpo celeste es sólo dispositiva respecto de la elección, mientras que la operación de Dios es perfectiva. Puesto que la disposición que procede de la cualidad del cuerpo celeste o de la persuasión del entendimiento no provoca necesidad en la elección, el hombre no elige siempre lo que pretende el ángel custodio ni aquello a lo que le inclina el cuerpo celeste. Sin embargo, *ese mismo hombre elige siempre de acuerdo con lo que Dios obra en su voluntad*¹⁹.

La minuciosidad de la providencia divina exige una moción directa de la voluntad creada por parte de Dios. No se trata de un impulso genérico e inde-

18 “Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari. [...] Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in Secundo ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia” (*S.c.G.*, III, cap. 88, Ed. Leon., 269b, 12-17.29-35). Todas las traducciones del artículo son mías.

19 “Rursus, attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis caelestis, est solum sicut *disponens* ad electionem: operatio autem Dei est sicut *perficiens*. Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate” (*S.c.G.*, III, cap. 92, Ed. Leon., 280a, 23-32, la cursiva en el texto latino aparece así en la Edición Leonina).

terminado sino de una intervención concreta para los actos volitivos individuales. Son muchos los textos que apuntan en esta dirección. En el mismo libro, se indica que Dios no sólo es causa que pone en marcha la voluntad sino que mueve para las elecciones concretas: “Únicamente Dios es causa de nuestras voluntades y elecciones”²⁰; “Dios solo obra *directamente para que el hombre elija* [...] por obra de Dios, su voluntad se inclina a querer algo útil para él [sc. el hombre]”²¹. Asimismo, se indica que Dios no sólo proporciona el poder querer sino el querer concreto: “No sólo recibimos de Dios el poder querer sino *también la operación*. [...] la causalidad divina no sólo se extiende a la potencia de la voluntad, sino *también a su acto*”²². Esto se ha de entender así: dicha causalidad divina no se extiende a los actos concretos en cuanto ha dado una moción genérica, concretada después por la causa segunda, sino porque da un impulso numérica y específicamente distinto –por así decir– en cada nuevo acto. Igualmente, en escritos posteriores a esta obra se sigue insistiendo en la necesidad de una intervención divina para cualquier actualización de la voluntad, como, por ejemplo:

La voluntad, cuando empieza a elegir una cosa nueva, cambia desde su disposición anterior respecto de la cual era capaz de elegirla en potencia, llegando a elegirla en acto. Esta transmutación depende de cierto moviente, en cuanto la voluntad misma se mueve a sí misma para obrar y en cuanto también es movida por otro agente exterior, a saber, Dios²³.

20 “[...] solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est” (*S.c.G.*, III, cap. 91, Ed. Leon., 278a, 6-7).

21 “Deus solus directe ad electionem hominis operetur [...] ex divina operatione inclinatur voluntas eius ad aliquid eligendum sibi utile” (*S.c.G.*, III, cap. 92, Ed. Leon., 279b, 4-5.17-18).

22 “Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. [...] non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius” (*S.c.G.*, III, cap. 89, Ed. Leon., 272b, 11-12; 273a, 2-4). Lo mismo se encuentra en este otro texto: “Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntas et id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est: unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre *de uno in aliud*, secundum quod vult” (*De veritate*, q. 22, a. 9, co., Ed. Leon., 633, 80-86; el subrayado es mío).

23 “[...] uoluntas quando de nouo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu. Et hec quidem transmutatio est ab aliquo mouente, in quantum ipsa uoluntas mouet se ipsam ad agendum et in quantum etiam mouetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo” (*De malo*, q. 6, ad 17, Ed. Leon., 152, 633-639; cf. *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 4).

En definitiva, la perfección absoluta de la providencia divina se puede sostener, según santo Tomás, tan sólo por una intervención directa de Dios en el libre albedrío del hombre, pues Él es la única causa que puede obrar en cada uno de sus actos de modo infalible y, no obstante, estos permanecen libres. Por este motivo, los textos en los que se dice que Dios es el primer moviente inmóvil de la voluntad, no deben ser entendidos tan sólo en referencia a una moción hacia el bien universal que proporciona una motivación fundamental, sobre la cual son queridos los bienes finitos. Por el contrario, debe entenderse que Dios mueve incluso para que surjan los actos deliberados singulares, los cuales entran dentro de su plan providencial.

Una vez más, han de ser recordadas aquí las distinciones que antes vimos acerca de la necesidad hipotética. En el ámbito de la voluntad, es particularmente elocuente la cuestión 19 de la *Prima pars* donde se habla de la voluntad divina. En el artículo octavo, Tomás se pregunta si la voluntad divina impone necesidad a las cosas contingentes. La respuesta de Tomás es negativa: las cosas son contingentes porque en sí mismas lo son, en virtud de las causas próximas que las provocan. Ahora bien, en último término, probablemente en discusión con Siger de Brabante, Tomás afirma que no bastan las causas próximas como explicación de la contingencia de las cosas, sino más bien sería la voluntad divina la causa principal de dicha contingencia (*S.Th.*, I, q. 19, a. 8, co.)²⁴. Es porque Dios ha querido que algunas cosas sean contingentes, que Él mismo ha previsto ciertas causas contingentes para producirlas. Ahora bien, esto en nada obsta para que la voluntad divina sea eficacísima y, como dice la Escritura, “todo lo que Dios quiere” se haga (Sal 113,11). No sólo se producirán los acontecimientos que Dios quiere, sino que estos se producirán del modo dispuesto por Dios para ellos, sea éste contingente, sea necesario; sólo por eso, habrá Dios determinado causas sea contingentes sea necesarias para ellos.

2. CONTINGENCIA Y NECESIDAD RESPECTO DE LAS VOLUNTADES CREADA E INCREADA

La cuestión de la contingencia de las cosas es muy oportuna para nuestro problema porque, como Báñez afirmó en cierta ocasión, las razones que justifican que la eficacísima voluntad de Dios quiere que ciertas cosas sucedan de modo contingente son las mismas que permiten comprender la moción divina

24 Sobre la polémica con Siger: cf. PORRO, P., “*Lex necessitatis vel contingentiae*. Necesità, contingenza e provvidenza nell’universo di Tommaso d’Aquino”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 438-441.

de la voluntad, sin temor a la pérdida de la libertad creada²⁵. En su comentario a dicha cuestión 19, Báñez explica ampliamente el razonamiento de santo Tomás y muestra con precisión una distinción en la que falló el propio Cayetano. En efecto, Cayetano, en su comentario a la cuestión 22 de la *Prima pars*, sobre la providencia, llega a decir que, pese a todas las distinciones de Tomás, si Dios provoca infaliblemente que cada cosa suceda según su plan providencial, aunque la cosa sea en sí misma contingente, al fin y al cabo, sucederá de modo necesario, puesto que las cosas deben ser denominadas necesarias o contingentes en virtud de *todos* los aspectos que encierran²⁶. Así, que “Pedro esté sentado en este momento”, aunque en sí sea contingente, en cambio, si no se pone entre paréntesis la relación de este acontecimiento con el plan divino, sería algo necesario, según Cayetano, “necesario *simpliciter*” –teniendo en cuenta la conjunción de todos los elementos, inclusive la voluntad divina–; “estar sentado” sería sólo “contingente *secundum quid*”, es decir, sólo bajo el aspecto del poder de Pedro. Ilustra esto con el célebre ejemplo usado para explicar cómo un mismo acto puede ser “voluntario *simpliciter*” y, a la vez, “involuntario *secundum quid*” –es decir, el tipo de acto que Aristóteles llama “no voluntario”–: el mercader no querría tirar la carga por la borda, pero, para salvar la vida, la arroja, si bien lo hace a disgusto. Este acto es “voluntario *simpliciter*”, puesto que el principio del acto reside en él mismo (nadie lo fuerza, luego no es “involuntario *simpliciter*”), aunque ese mismo acto sea “involuntario *secundum quid*”, dado que poseía una noción antecedente.

La interpretación de Cayetano es errónea, según me atrevo a pensar, pues la trasposición que hace de la distinción *simpliciter-secundum quid* desde el tema de la voluntariedad-involuntariedad hasta el de la necesidad-contingencia es incorrecta. Enseguida veremos por qué. Por el contrario, me parece más tomista la exposición que hace Báñez de la distinción entre “necesario *simpliciter*” y “necesario *secundum quid*” en su comentario a la cuestión 19, artículo 8, donde afirma:

25 “Y es de maravillar que los dichos asertores entiendan cómo la infalibilidad de la divina providencia no quita la contingencia de muchos efectos naturales, y no entiendan cómo la misma divina providencia determine los actos del libre albedrío sin destruir la libertad del hombre” (BAÑEZ, “Réplica del padre Báñez”, §12, 112).

26 Cf. CAYETANO, *In STh.*, I, q. 22, a. 4, n. VII, en *S. Thomae Aquinatis Opera omnia cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Editio Leonina*, 4, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888, 270. He traducido el comentario de Cayetano a esta cuestión, añadiendo varias reflexiones mías sobre estos problemas en TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., “Tomás de Vio, Cayetano: *Sobre la providencia y el hado*”, *Revista española de teología* 78 (2018) 459-500.

En ciertas ocasiones, se presupone la causa contingente, pero puesta en acto y sin ser impedida, y entonces se sigue el efecto necesariamente con una necesidad de consecuencia, aunque tal efecto sea contingente tomado por sí mismo (*simpliciter contingens*). [...] Los efectos contingentes o libres, si son comparados con la ciencia, la providencia o la voluntad de Dios, son necesarios en cierto sentido (*secundum quid*); en concreto, lo son de manera hipotética y tal necesidad es condicional o, más bien, es necesidad de la consecuencia pero no del consecuente²⁷.

En conclusión, para Báñez, las cosas que son contingentes de acuerdo con su propio modo de ser y debido a sus causas, son “contingentes *simpliciter*” y sólo se podría decir que son “necesarias *secundum quid*”. Es decir, todo lo contrario de lo que dijo Cayetano. Ciertamente, desde el punto de vista de Dios, las cosas son “necesarias” pero esta necesidad se remite a la infalibilidad de su ciencia y de su voluntad; ahora bien, se trata aquí de una necesidad situada en algo extrínseco a la cosa misma, como es también necesario mi conocimiento sobre quién fue derrotado en Waterloo, pese a que el acontecimiento sucedió de modo contingente. Como afirma Báñez:

Para disolver los sofismas inoportunos, ha de ser tenido siempre en cuenta que todo aquello que proceda de algo extrínseco no destruye la formalidad de la libertad ni su uso formal, el cual consiste en la subordinación de la voluntad al conocimiento de la indiferencia de los medios respecto del fin; tal cosa no puede destruir el libre albedrío ni su ejercicio²⁸.

27 “Aliquando enim praesupponitur causa contingens posita tamen in actu et non impedita, et tunc necessario sequitur effectus necessitate consequentiae quod nihilominus est contingens simpliciter. [...] Effectus contingentes, aut liberi si comparentur ad scientiam vel providentiam, vel voluntatem Dei sunt necessarii secundum quid scilicet ex suppositione, quae necessitas est condicionalis, seu potius consequentiae, non consequentis” (BAÑES, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*, vol. 1, J. Ruffinellus, Romae 1584, 369A.F).

28 “Observandum igitur est semper ad dissolvenda importuna sophismata quod, quidquid adveniens ab extrinseco non destruit formalitatem libertatis neque usum formalem illius, qui consistit in subordinatione voluntatis ad cognitionem indifferentiae mediorum ad finem, non potest destruere liberum arbitrium neque exercitium illius” (BAÑEZ, D., “Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem”, I, cap. 3, §2, en *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*, ed. BELTRÁN DE HEREDIA, V., vol. 3, CSIC, Madrid 1948, 370; este escrito debe de datar de 1600). Pese a ser Dios un moviente extrínseco de la voluntad, no por ello su moción es violenta: cf. *De malo*, q. 6, ad 4. Véase también el texto citado arriba en la nota 18.

Igual que los actos contingentes lo son en virtud de su propia constitución intrínseca, así también sucede con los actos libres. Éste es el núcleo de la postura de Báñez en el debate sobre la predestinación y la libertad. En cierto modo, cabe afirmar que su aportación es que no hace ninguna aportación, no hay ningún intento de armonización de la omnipotencia divina con la libertad humana mediante la invención de nuevos elementos intermedios. La propuesta de Báñez es la afirmación de ambas tesis que ciertamente se antojan contradictorias, proporcionando tan sólo argumentos para demostrar que ambas afirmaciones son necesarias y no son contradictorias entre sí. Aunque se podría argumentar acerca de la presencia del libre albedrío en nuestra voluntad, para Báñez éste no sólo no es problemático sino que es evidente: tenemos experiencia directa de él y su existencia es, por tanto, indiscutible²⁹. La influencia de Dios en cada acto se sigue de una comprensión de la providencia divina que se debe extender a cada entidad en lo que tiene de actualidad, por menuda que sea. Que Dios provea y predelibere nuestros actos no es algo incompatible con la libertad intrínseca de éstos porque, para que ésta se dé, basta, según Báñez, la “indiferencia” de la voluntad ante bienes finitos –merced a la aprehensión del entendimiento– y que la elección sea determinada por la voluntad creada (por “indiferencia” no se quiere decir, claro está, que ningún bien despierte interés o que lo despierten distintos bienes de modo parejo, sino que esta expresión, usada ya por santo Tomás, se refiere a que ningún bien finito resulta irresistiblemente amable para la voluntad).

Es aquí donde creo que es importante notar que la “premoción física”, tal como la entiende Báñez, no debe entenderse como cierta “entidad” originada por Dios en el deliberante creado, mediante la cual Dios “predeterminaría” los actos libres de la criatura. Ningún tomista la ha entendido como una predeterminación en sentido temporal, pero yo creo que se debe negar incluso que la criatura haya adoptado una entidad real u ontológicamente previa a sus acciones, una especie de añadido simultáneo a la moción divina y, en último término, el efecto inmediato de ésta (un *esse transiens* o similar). Si esto fuera así, habría que conceder que, o se trataría de una determinación intrínseca al

29 “Sequimur enim nos diui patris Augustini documentum libro 2º de bona perseberantiae [sic] cap. 14. [De dono perseverantiae, cap. 14, §37, PL 45, 1016] asserentis, non idcirco quod manifestum est, esse negandum, quia quod obscurum est, intelligi non potest. Nos itaque utrumque fatemur, nimirum nostri liberi arbitrii liberam actionem circa bonum, quam etiam libertatem experimur, et diuinam praedeliberationem certissimam et infallibilem, quatenus *Deus operatur omnia secundum consilium uoluntatis suae* [Ef 1,11]” (BÁÑEZ, D., “De moderando decreto silentii in materia de auxiliis”, §2, Biblioteca Angelica, Roma, ms. 883, fol. 55r, la cursiva equivale al subrayado en el manuscrito).

ser humano y entonces éste no sería *simpliciter* libre, o, lo que parece más razonable, esta entidad añadida de algún modo al ser humano no sería capaz de provocar infaliblemente los actos queridos por la providencia divina: en ese caso, como bien dice Suárez, esa “entidad”, por mucho que fuera producida por Dios, en cuanto constituiría una realidad o creada o educida de una criatura, sería creatural y, por consiguiente, no sería capaz de determinar el libre albedrío³⁰. Sólo Dios puede hacer tal cosa. La propuesta de Báñez, según creo, no es que Dios “premueva” la criatura racional mediante esta predeterminación infusa, sino que mueve la voluntad en cada uno de sus actos de modo que el acto es producido, a la vez, por Dios y por la criatura. De este modo, como explicitará más claramente su discípulo Ledesma, la primera entidad distinta de Dios provocada por la premoción física será el acto deliberado de la criatura³¹.

¿Entonces Dios determina cada uno de nuestros actos moviendo nuestra voluntad de acuerdo con su plan providencial de manera que, aunque en principio la voluntad puede querer cualquier cosa, de hecho sólo hace lo que Dios quiere, sea con voluntad de benevolencia sea con voluntad de permisión? Esto es lo que afirma Báñez pero lo hace tomándolo de santo Tomás, el cual dice, por ejemplo: “Si Dios mueve la voluntad hacia algo, no puede suceder a la vez que la voluntad no se mueva hacia eso; ahora bien, no es imposible *simpliciter* [que la voluntad se mueva a otra cosa]” (*S.Th.*, I-II, q. 10, a. 4, ad 3). Efectivamente, la moción dada por Dios para que la criatura haga algo aquí y ahora no destruye su libertad de arbitrio porque esta moción no sustituye los ingredientes del libre albedrío tal como lo describe Tomás, sino que los presupone. Estos elementos hacen que la decisión creatural sea intrínsecamente libre sin que en nada obste para dicha libertad la moción divina. Como vemos, es Tomás mismo quien da la razón a Báñez y se la quita a Cayetano: la voluntad movida infaliblemente por Dios es contingente o libre *simpliciter*, aunque, en cuanto fruto de la providencia divina, su acto sea producido por Dios de manera “infalible” y, en ese sentido (*secundum quid*), es “necesario”.

Según creo, es un cierto fallo de perspectiva pensar que esa moción determinada y concreta de la voluntad de Dios es incompatible con la libertad creada. Nuestro error se funda en la tendencia que tenemos a entender la causalidad

30 Cf. SUÁREZ, F., *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficaci, ejusque concordia*, cap. 3, ed. Vivès, 319.

31 Cf. LEDESMA, P. de, *Tractatus de divinae gratiae auxiliis, circa illa verba Esaiiae cap. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine: et circa Doctrinam D. Thomae multis in locis. Praecipue I. par. quaest. 19. art. 8. et quaest. 23. et I.2. quaest. 111*, A. Ramirez, *Salmanticae* 1611, 148-153. Agradezco a R. Matava haber despertado en mí el interés por Ledesma en una conversación personal.

divina como si de una causalidad creada se tratase. Ahora bien, santo Tomás mismo declara lo siguiente:

[...] la voluntad divina se debe entender existiendo *fuera del orden de los entes* como cierta causa de la que emana todo ente y todas sus diferencias [...] los efectos se denominan ya necesarios ya contingentes aunque todos dependan de la voluntad divina como de su primera causa que trasciende el orden de la necesidad y la contingencia. Esto no puede decirse de la voluntad humana ni de ninguna otra causa, porque toda otra causa cae bajo el orden de la necesidad o de la contingencia y, por tanto, conviene, o que esa causa pueda fallar, o que su efecto no sea contingente, sino necesario. En cambio, la voluntad divina es indeficiente; no obstante, no todos sus efectos son necesarios, sino que algunos son contingentes³².

Tengo por muy importantes pasajes como éste, donde queda claro que no debemos juzgar de la voluntad divina como si de una causa creada se tratase. La voluntad divina no sólo es la “voluntad *del creador*” cuando hace cosas de la nada, sino que en toda eficiencia suya, en toda *moción*, se comporta como una causa eficiente manteniendo una distancia infinita de toda causa creada. No es una causa que esté atada por el orden de la necesidad o el de la contingencia. Al contrario, es la que funda toda necesidad y toda contingencia, de manera que puede provocar efectos contingentes *infalliblemente* del mismo modo como las causas necesarias son *contingentes* en comparación con ella.

Me parece que nuestro espontáneo rechazo a una consecución *infallible* de hechos *contingentes* se debe a que, sencillamente, no somos capaces de comprender cómo se puede usar de modo instrumental una causa sin que suceda una de estas dos cosas: que ésta permanezca en su indeterminación y sus efectos se nos escapen (como cuando dirigimos el caminar un caballo, pero no logramos determinar exactamente dónde posa cada una de sus pezuñas), o que ésta quede

32 “Nam uoluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius diferencias; [...] effectus dicuntur uel necessarij uel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingencie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingencie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens, set necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarij, set quidam contingentes.” (*Expositio Peryermeneias*, I, lect. 14, Ed. Leon. [1989], 78, 438 – 79, 461).

determinada por nosotros de manera tal que pierda su capacidad de espontaneidad (como cuando arrastramos un can contra sus apetitos forzándolo con una correa). Sin embargo, lo que estamos diciendo de Dios es que los efectos son precisos y determinados pero son producidos por la causa libre sin que ésta pierda su libertad.

Se me ocurre que la perplejidad ante la imposibilidad de encontrarnos algo semejante a la *moción* divina puede ser ilustrada con el ejemplo que en un artículo reciente ha consignado Oderberg³³. Este autor se refiere al modo como enseña a escribir a su hijo: sostiene su mano y va guiándolo para que escriba las letras. Aunque a veces lo fuerza a trazar una determinada línea, la mayor parte del proceso, lo guía suavemente, sin forzarlo, de manera que, siempre que el niño quiera dejarse guiar y no ponga ningún óbice, la letra quedará exactamente escrita. Ahora bien, si la criatura se resiste o empuja en una falsa dirección, puesto que la guía no es irresistible, el error tampoco es inevitable y, por tanto, éste se debe enteramente al niño. Esta descripción de la premoción física recuerda bastante a la noción de Maritain de una “moción resistible” (*motion brisable*)³⁴. Dios daría tal moción, que se volvería “irresistible” (*imbrisable*) con el consentimiento de la voluntad creada. Sin duda, se pretende evitar las consecuencias de un presunto “determinismo” bañeciano, pero esta solución de compromiso difícilmente se distingue de una postura congruista (aunque al menos esté clara la noción de “moción divina” como distinta de la “conservación”).

Volviendo al ejemplo del niño ayudado por el padre para escribir, la clave ahí está en renunciar a él, porque la “mano divina” que guía incluso al escribiente experto no se parece mucho a la mano del padre que guía a su pupilo. La “mano divina” guía la mano del adulto de un modo muy distinto, no sólo porque el adulto ya posee en sí la noción técnica de por dónde se debe trazar cada línea y la destreza motriz para hacerlo, sino porque Dios guía las acciones humanas buenas de un modo irresistible y, no por ello, dejan de ser voluntarias. El padre que enseña a su hijo a escribir sólo posee dos alternativas: o fuerza al niño a escribir o lo guía suavemente. En el primer caso, el niño pierde libertad de movimiento, en el segundo caso, el padre sólo guía de manera general y el acabado final del trazo depende más del niño que del padre: aunque el niño no se tuerza, sino que siga el curso de la línea correctamente, será él quien imprima la curvatura exacta e incluso el “estilo” del acabado final. Si el padre deja efectiva libertad al niño, no podrá darle un acabado completo a la letra. Pues bien, en el caso de Dios, según Báñez, la “mano divina” dibuja la letra con igual precisión que la mano

33 Cf. ODERBERG, D. S., “Divine premotion”, *International Journal for Philosophy of Religion* 79 (2016) 214-215.

34 Cf. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, 48-51.65.

humana y se puede decir que es obra tanto de Dios como del hombre. . . , a menos que se trate de un trazo erróneo: en ese caso, Dios ha dejado de mover la mano humana con su gracia coadiuvante, se ha limitado a dar un impulso “resistible” pero, faltando aquélla, la mano humana ha fallado. Ahora bien, no es éste el único momento donde la “mano humana” ha estado en libertad; al contrario, más bien, era ahora –si se quiere decir así– *menos* libre que antes, pues, como enseña santo Tomás, poder pecar no es ni libertad ni parte de la libertad, sino sólo un indicio de poseerla³⁵. Somos libres “a imagen de Dios” y merced a su poder; por consiguiente, cuanto más actúe Dios en nosotros y más queramos lo que Dios quiere, más libres –y no menos libres– seremos.

En resumen, no cabe “imaginar” cómo una moción infalible puede determinar a un moviente (subordinado) libre sin que éste deje de serlo. Sencillamente, tal cosa escapa de nuestra experiencia de la causalidad pero santo Tomás nos remitía a una concepción analógica de ella que nos aproxima un tanto al divino modo de obrar (*ut extra ordinem entium existens...*). Por este motivo, Báñez juzgaba necesario reconocer nuestra ignorancia de *cómo* esto es llevado a cabo por la voluntad de Dios. Sólo cabe declarar que se está hablando de causalidad y de instrumentalidad en sentido analógico. Se ha de tener en cuenta que nos referimos, al fin y al cabo, al creador y autor de todo ser y toda actualidad, que hace ser a cada cosa tal cual es y cuya mayor presencia en nada puede empañar la perfección de las criaturas sino, por el contrario, contribuirá en cada una a existir más perfectamente de acuerdo con su propio ser.

No cabe duda, esta posición despierta aún muchos interrogantes que no pueden ser atendidos en tan breve espacio, entre los cuales destaca uno: ¿cuál es la situación de los actos humanos malos? ¿En qué consistiría la “voluntad de permisión” divina cuando es Dios quien ha de dar el impulso a las potencias

35 Leamos cómo Báñez evoca esta enseñanza: “Pero en realidad de verdad el poder pecar no es libertad ni parte de libertad, como lo enseña Santo Tomás en la *Primera Parte*, q. 62, a. 6 ad 3 [se trata del a. 8, no del a. 6] y en *Secunda secundae* en la q. 88, a. 4 ad 1, *et I Sent.* dist. 42, q. 2, a. 1 ad 3 y en otros muchos lugares, antes es imperfección y flaqueza del libre albedrío, el cual de suyo está inclinado al bien y ordenado para el bien, en tanta manera que no se puede mover al mal, sino debajo de alguna razón de bien, como lo enseña Santo Tomás *Primera Parte*, q. 63, a. 1 ad 4. De donde se colige que será más perfecto libre albedrío cuanto más ageno estuviere de elegir lo que es malo y fuera de orden al verdadero último fin. Y así está perfectísimo en Dios, cuya voluntad por naturaleza ama al sumo bien, y de ahí libremente ama todo lo bueno que es fuera de Dios y es libre causa dello. Porque ningún bien puede haber en la criatura que sea necesario para la bienaventuranza que Dios tiene, aunque todo bien lo puede ordenar a sí mismo como a último fin. De donde también se colige que tanto más perfecto será el libre albedrío del hombre cuanto más se pareciere al de Dios” (BÁÑEZ, “Réplica del padre Báñez”, §10, 454).

humanas para que actúen? Según santo Tomás, el pecado no es producido por Dios de ninguna manera, pues el pecado es el desorden en los entes, del cual la criatura es la única responsable (*S.Th.*, I-II, q. 79, a. 1, co.). Ciertamente, habría que examinar despacio esta dificultad aunque seguramente Maritain esté en lo cierto al reconocer que no son parejas la intervención divina para el bien y la que se da en el mal. Además, debido a que Dios se comporta como causa “trascendental” de todo ser, no puede ser enjuiciado por nuestros esquemas éticos ni puede ser acusado de injusto por dejar de auxiliar infaliblemente a quien sabe que, por sí mismo, no puede sino pecar.

Sólo quisiera dejar sentado aquí que no es del todo cierto que, como piensa Maritain, el bañecianismo sería tan satisfactorio para explicar las acciones buenas como lo es el molinismo para las malas y, viceversa, ambos serían igualmente deficientes tanto para hablar de las malas cuanto de las buenas, respectivamente³⁶. Maritain debate con los bañecianos de su tiempo pero, como otros muchos, no se ha ocupado suficientemente de averiguar cuál era el sentir personal de Báñez. Nos consta que Gilson le escribió fascinado por el descubrimiento del gran metafísico que había hallado en Báñez pero, como refiere García Cuadrado, desgraciadamente el tomismo del siglo pasado no supo sacar partido a la penetración metafísica del gran catedrático de Salamanca para proporcionar una exacta visión del problema metafísico implicado en la disputa *de auxiliis*³⁷. Gilson expresó a Maritain su aprobación respecto de la postura de su compatriota acerca de esta disputa, pero no desarrolló el vínculo existente entre la metafísica del *esse*, que tan bien habría interpretado Báñez, con las tesis de éste en la cuestión de los auxilios divinos³⁸. Tampoco se puede decir que Maritain haya seguido las recomendaciones de Gilson y haya profundizado en la lectura de la obra de Báñez.

Ahora bien, un estudio atento de los textos de Báñez demuestra que no hay ni mucho menos igualdad entre la intervención divina en las acciones buenas y la que hay en las malas. Como santo Tomás mismo había dejado patentemente declarado, en el pecado no hay intervención divina que lo dirige sino sólo la falta de tal intervención. Pongamos algún ejemplo de las explicaciones de Báñez:

[...] se dice el pecador resistir a Dios que le llama y convida, por cuanto con su propia libertad y por sus fuerzas naturales y muchas veces por su malicia antecedente dice que no quiere la operación que

36 Cf. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, 21.

37 Cf. GARCÍA CUADRADO, J. A., “Gilson y Báñez: luces y sombras de un encuentro tardío”, *Studia Gilsoniana* 5 (2016) 584.

38 Cf. GARCÍA CUADRADO, “Gilson y Báñez”, 588.

Dios le manda hacer y le convida para que la haga. Y así para pecar no tiene necesidad de la otra ayuda eficaz. Pero si Dios absolutamente quisiera que el tal hombre consintiera, sin duda ninguna lo hiciera³⁹.

La comprensión meramente negativa de la situación del hombre que peca presupone que éste, sin la moción eficaz de Dios, cae indefectiblemente en el pecado. En efecto, en su comentario a la *Summa*, Báñez escribió que “la voluntad creada infaliblemente fallará sobre cualquier materia de virtud”⁴⁰. Estas palabras despertaron en su día la desazón de Mateo-Seco, el cual afirmó que, si bien en otros textos Báñez había “seguido con bastante fidelidad a Tomás de Aquino”, en este pasaje incurría en “una visión exasperada de la relación entre presciencia divina y libertad humana que busca situarse en las antípodas de Molina, sin conseguirlo”⁴¹. Sorprende que este agudo teólogo español haga semejante juicio de nuestro autor, cuando, en realidad, no hace sino reproducir la enseñanza de santo Tomás a este respecto. Me refiero a un paso al que, varias veces, Báñez alude indirectamente en este contexto, donde el Aquinate escribe:

Pecar no es sino decaer del bien que conviene a uno según su propia naturaleza. Cada cosa creada, tal como no posee el ser sino merced a otro y, considerada en sí misma, no es “nada”, así también requiere ser conservada en el bien conveniente a su propia naturaleza merced a otro. En efecto, puede por sí misma decaer del bien como por sí misma puede recaer en el no ser, a menos que sea conservada por Dios⁴².

Este texto está inspirado, entre otros, por san Agustín, que también afirma que la mala voluntad, estando más próxima a la nada que a Dios, no puede

39 BÁÑEZ, “Réplica del padre Báñez”, §14, 461-462.

40 “[...] voluntas creata infallibiliter deficit circa quamcumque materiam virtutis, nisi efficaciter determinetur à diuina voluntate ad bene operandum” (BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem*, I, q. 14, a. 13, 314D).

41 Mateo-Seco, L., “Providencia y libertad en Domingo Báñez”, en C. González-Ayesta (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, EUNSA, Pamplona 2006, 178.

42 “[...] peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaqueque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono: sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur” (*S.Th.*, I-II, q. 109, a. 2, ad 2, Ed. Leon., 292). Asimismo: “[...] posse peccare, [...] non pertinet ad libertatem voluntatis; sed magis est conditio voluntatis deficientis in quantum est ex nihilo” (*Super Sent.*, I, d. 42, q. 2, a. 1, ad 3).

proceder de Él⁴³. En cualquier caso, es santo Tomás mismo quien, en ese mismo artículo de la *Summa* afirma sin empacho que, no sólo en estado de naturaleza caída sino incluso en estado de naturaleza íntegra, “el hombre requiere ser movido por el auxilio divino [actual] para obrar bien”⁴⁴ y que “la mente del hombre, incluso sano [sc. en estado de naturaleza íntegra], no posee tal dominio de su propio acto que no necesite ser movida por Dios, y mucho más el libre albedrío del hombre enfermo por el pecado que está incapacitado para el bien debido a la corrupción de la naturaleza”⁴⁵. Más adelante insiste en que, ni siquiera en el estado de naturaleza íntegra, “podía [evitar el pecado] sin el auxilio [actual] de Dios que lo conservaba en el bien, pues, una vez removido éste, incluso la naturaleza misma volvería a la nada”⁴⁶. En consecuencia, tan necesaria es la moción de Dios para el bien circunstanciado de la voluntad como lo es la conservación para que la sustancia siga en el ser, por más que la sustancia disponga del ser “en sí y por sí”.

De acuerdo con la doctrina de santo Tomás, Báñez repetirá en distintas ocasiones que “este defecto tiene origen en que la criatura racional es defectiva y pecable por la parte que tiene de nonada. Y así por sus fuerzas naturales puede faltar permitiéndolo Dios”⁴⁷. Se defiende contra los que encuentran en sus comentarios a la *Summa* el haber afirmado que la voluntad creada está de suyo inclinada al mal sólo porque afirme que ella sola no es capaz de bien sin el auxilio eficaz de Dios. Para explicarlo acude al mismo razonamiento del Aquinate:

Cierta cosa es que todas las criaturas, aunque sean los cielos y los ángeles, se tornarían en nonada y se aniquilarían, si Dios por su libre voluntad no tuviese determinado de conservarlas. Pero sería muy mal dialéctico y peor metafísico y teólogo el que de aquí infriese: luego las criaturas de suyo están inclinadas a no ser, como quiera que sea verdad *quod omnia appetunt esse*. También es muy mala consecuencia

43 Cf. AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentiis*, II, cap. 28, n. 48, CSEL 42, 303 [PL 44, 464]; *Contra Julianum*, 35, PL 45, 1472.

44 “[...] in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum” (*S.Th.*, I-II, q. 109, a. 2, co., Ed. Leon., 291).

45 “Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem naturae” (*S.Th.*, I-II, q. 109, a. 2, ad 1, Ed. Leon., 291-292).

46 “[...] quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis: quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret” (*S.Th.*, I-II, q. 109, a. 8, co., Ed. Leon., 303).

47 BÁÑEZ, “Réplica del padre Báñez”, §10, 446.

inferir de que la voluntad haya menester el socorro de la providencia de Dios, que es infalible, para todo lo bueno en singular, que de ahí se siga que la voluntad de suyo sea inclinada a mal⁴⁸.

De tal modo, la criatura es de suyo defectible y el estar dotada en su sustancia de poder para hacer el bien no la excusa para dejar de requerir una ayuda continua de Dios, del mismo modo como la sustancialidad no es pretexto para negar la conservación. Reconocer esa flaqueza de la voluntad tampoco es lo mismo que comprenderla como inclinada intrínsecamente al pecado.

Estos textos nos permiten reconocer que no es igual la premoción divina en las buenas obras que la intervención de Dios en el pecado, puesto que, en tal caso, Dios omite dar la gracia eficaz que, no obstante, ha ofertado a la criatura mediante gracias prevenientes y es ésta quien la rechaza:

[...] aunque el pecador no tenga aquella ayuda que llamamos especial y eficaz de su conversión, pero pueda tener, porque Dios no solo es poderoso para se la dar, pero le convida con ella aun con la interna inspiración. Y para decir el pecador que no lo quiere, sino quedarse en su pecado, no ha menester tenerla primero. Que si la tuviese, con ella al punto se convertiría. Y así peca, no porque no la tuvo, sino porque dijo que no la quería, y resistió al convite de Dios. Y esto pudo hacer con su libre albedrío; que para pecar por sí es bastante. Y así no tiene el pecador justa excusa, pues el pecado consiste en defecto voluntario. Y pues que Dios se lo propuso como posible, según su ley ordinaria, y el hombre por sí pudo decir y dijo que no le quería y así pecó. Y a él solo se le atribuye el pecado, y no a Dios, que no le dió lo que no le debía dar, aunque lo quiso dar a otro con quien uso la mayor misericordia⁴⁹.

De este modo, creo que se puede afirmar que Báñez, en continuidad con santo Tomás, reconoce –igual que Maritain– que no es equivalente la intervención de Dios en las acciones buenas a la de las malas, como declara de manera expresa en este texto –el más maduro que nos dejó sobre el tema–, donde también plantea la “gracia suficiente” como la promesa de una gracia eficaz que no se dará a aquel que no consiente con lo mandado por Dios:

48 BÁÑEZ, “Réplica del padre Báñez”, §14, 466.

49 BÁÑEZ, “Réplica del padre Báñez”, §15, 470.

[...] hace falta menos para pecar que para actuar bien. Por tanto, a quien carece del auxilio eficaz no se le excusa del pecado, porque le basta que le sea propuesto por Dios como posible. Así, ese hombre, por las propias debilidades de su libre albedrío, no quiere tal auxilio; esto se echa de ver porque no quiere convertirse a Dios como a su fin sobrenatural. Tal cosa basta para pecar⁵⁰.

Como se puede advertir aquí, Báñez se limita a comprender de una manera negativa la intervención de Dios en el pecado. Sin Dios, la criatura no puede hacer el bien, pero ella sola se basta para pecar, Dios tan sólo es moviente de los aspectos materiales y ontológicos implicados en la acción mala, pero la criatura es la causa primera del desorden en que consiste el mal en cuanto tal.

3. CONCLUSIONES

Aunque sea indiscutible el éxito divulgativo del molinismo en el mundo contemporáneo, incluso entre muchos tomistas recientes, es preciso reconocer que Báñez planteó una doctrina que está en franca continuidad con santo Tomás de Aquino. Por más que uno recorra sus páginas, le resultará difícil encontrar algo en lo que se aparte del gran maestro medieval, a quien estudió y revisó a fondo, incluso discrepando de eminencias tales como la de Cayetano, cuando lo creía preciso.

Los textos de santo Tomás que hemos recogido en nuestras páginas resultan convincentes: hace falta afirmar una premoción divina del libre albedrío creado, no sólo genérica, sino también de las elecciones singulares. Esto no está reservado a ocasiones cruciales de la historia sino que forma parte de la providencia divina ordinaria. No supondría dicha enseñanza ningún problema con tal que fuéramos capaces de entender que, pese a nuestros prejuicios, es posible que haya una predeterminación divina de los actos libres de la criatura sin que dejen de ser tales. Esto se debe a la muy peculiar acción divina, pero no porque Dios “se limite” a “conservar” de los actos libres de acuerdo con su propia índole, sino porque su manera de “mover” las voluntades creadas difiere por entero de cualquier otra causalidad finita y es sencillamente *incomprendible* para nosotros, si bien hemos de afirmar que está concreta y precisamente diri-

50 “[...] ad peccandum minus sufficit quam ad bene agendum. Et ideo non habens auxilium efficax, non excusatur a peccato, quia sufficit quod proponeretur illi ut possibile a Deo, et ipse homo ex propriis liberi arbitrii defectibus non vult illud auxilium, eo ipso quod non vult converti in Deum ut finem supernaturalem. Et hoc sufficit ad peccandum” (BÁÑEZ, “Tractatus de vera et legitima concordia”, II, cap. 4, §2, 398).

gida a producir, con nosotros, cada una de las acciones buenas. Pese a la mala fama que ensombrece la figura de Báñez, en estas páginas hemos visto que, tras las huellas del Aquinate, sostiene que Dios no “mueve” en las obras malas del mismo modo como lo hace en las buenas. Con santo Tomás, Báñez cree que más bien es ahí donde Dios “deja de mover” y, precisamente entonces, es cuando el hombre es *menos libre*.