

¿Fue Diego de Deza un premolinista?


Was Diego de Deza a Premolinist?

David Torrijos Castrillejo

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Madrid, España

dtorrijos@sandamaso.es

 <https://orcid.org/0000-0003-2005-5634>

Resumen: Diego de Deza ha sido señalado por Christian Pesch como premolinista mientras que Friedrich Stegmüller ha visto en él una versión del tomismo disonante con la tradición española posterior. Este artículo pretende revisar esta comprensión de la doctrina de Deza sobre la presciencia divina mostrando su acuerdo fundamental con Domingo Báñez, sobre todo al poner la libre voluntad divina como ingrediente del conocimiento divino de las cosas creadas. Además, la enseñanza de Deza sobre la gracia lo aproxima bastante a una idea de premoción bañeziana en cuanto exige un auxilio divino especial para cada acto moralmente bueno.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, Molinismo, Providencia, Predestinación, Libre albedrío

Abstract: Diego de Deza has been designed by Christian Pesch as a premolinist while Friedrich Stegmüller has stressed the alleged disagreement between his version of Thomism and the one professed by later Spanish theologians. This paper aims to revisit this interpretation of Deza's doctrine of divine foreknowledge by showing its fundamental agreement with Domingo Báñez, especially in placing the divine free will as an ingredient of divine knowledge of created things. Moreover, Deza's teaching about divine grace brings him quite close to a Bañezian idea of premotion insofar as he supposes a special divine aid for every morally good act.

Keywords: School of Salamanca, Molinism, Providence, Predestination, Free will

1. INTRODUCCIÓN

Son varios los aspectos que hacen de Deza digno de recuerdo. Se trata de uno de los religiosos más influyentes en la corte durante los últimos años del siglo XV y principios del XVI.¹ Por este motivo pudo ser un gran apoyo para Colón, el cual lo hizo responsable de que el descubrimiento de América fuese realizado por la corona de Castilla y no por otra monarquía europea de la época.² Asimismo, es significativa su labor episcopal, especialmente en Sevilla, y su misión como Inquisidor General.³ Puede ser asociado a otros eclesiásticos de la época por su cooperación en la reforma de la Iglesia y, en particular, de la Orden de Predicadores a la que pertenecía.⁴ Dada la idiosincrasia de dicha Orden, es ahí donde se inserta el aspecto de su biografía que quisiera resaltar con este artículo: su talante teológico.⁵

Desde el punto de vista de su magisterio teológico, son particularmente significativos los breves años durante los cuales ocupó, entre otras, la cátedra de Prima en Salamanca

¹ Una biografía bastante completa y actualizada de Deza se puede encontrar en Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, "Diego de Deza, un hombre entre dos mundos", *La Ciudad de Dios* 116 (1989) 495-533. Este autor enriqueció después este estudio con algunos inéditos: cf. Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, "Nuevos documentos para la historia de Fray Diego de Deza", *Archivo dominicano* 12 (1991) 127-148. Véase también José BARRADO BARQUILLA, "Deza y Tavera, Diego de", en *Diccionario Biográfico Español*, vol. XV, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009, 825-830.

² Cf. José Luis ESPINEL MARCOS, *San Esteban de Salamanca: Historia y guía (siglos XIII-XX)*, Salamanca, San Esteban, 1995, 50-58.

³ Cf. Álvaro HUERGA TERUELO, "Diego de Deza, arzobispo de Sevilla", en Agustín FLICHE – Víctor MARTÍN (eds.), *Historia de la Iglesia*, vol. XVII, Valencia, Edicep, 1974, 633-644; José GÁMEZ MARTÍN, "Inquisición, mitra y carisma. Don Fray Diego de Deza, arzobispo de Sevilla. Brevisima aproximación a un hombre y su época", en Felipe LORENZANA DE LA PUENTE – Francisco J. MATEOS ASCACÍBAR (eds.), *Inquisición*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2014, 163-176.

⁴ Sobre esta reforma, véase Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1939, 46-48 y 191.

⁵ Acerca de este aspecto, consúltese Álvaro HUERGA TERUELO, "Diego de Deza, «defensor» de santo Tomás (1491-1517)", *Revista española de teología* 34 (1974) 351-372; Melquíades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1976, 269-273.

(1480-1486), en la que sería sucedido algunos años más tarde por el célebre Francisco de Vitoria. Además, durante su pontificado en Sevilla, fundó el importante Colegio de Santo Tomás en dicha ciudad, el cual se convertiría enseguida en un foco de la influencia pedagógica de los dominicos en España. Los estatutos de dicho colegio y el carácter de su obra teológica han propiciado que Deza haya sido considerado punta de lanza en la implantación del tomismo como sistema teológico principal, una orientación que constituirá una de las características principales de la Escuela de Salamanca.⁶ Téngase en cuenta que en dicho Colegio se dispone que la enseñanza de la teología debe hacerse enseñando a santo Tomás en la cátedra de las *Sentencias*, estableciéndose el tomismo como única teología y expulsando las cátedras de nominales y de Escoto que habían formado parte de la tradición universitaria española precedente. Así tenemos que Deza, primero en 1508 en la Universidad de Sevilla y después en 1517 en el Colegio de Santo Tomás, es decir, varios años antes de la llegada de Vitoria a Salamanca desde París, ya había dispuesto la sustitución de las *Sentencias* por el Aquinate para la enseñanza de la teología.⁷

⁶ Cf. José BARRIENTOS GARCÍA, “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *La Ciudad de Dios* 208 (1995) 733-734.

⁷ Cf. HUERGA TERUELO, “Diego de Deza, «defensor»”, 372. “La comparación entre Vitoria y Deza, por lo que a teología especulativa se refiere, resulta sin duda favorable a este último, metafísico profundo y sutil, con expresión que esculpe en fondo y forma el rigor del lenguaje del Angélico. [...] explicó en puro tomismo en la Universidad de Salamanca, antes que el propio Vitoria, y [...] coadyuvó a implantar el uso de la *Suma*, por primera vez en España, en la Universidad de Sevilla en 1508”: Ginés ARIMÓN, *La teología de la fe y Fray Diego de Deza*, Madrid – Barcelona, CSIC – Seminario Conciliar de Barcelona, 1962, 59. La siguiente afirmación (admitida como cierta por Fuertes Herreros) es una malinterpretación de unas palabras de Juan de Vitoria en su prólogo a su índice del primer volumen de las *Defensiones*: “Siendo ya arzobispo, acudió durante varios años al Estudio salmantino para profesar allí otra vez la teología con arreglo a la nueva tendencia [tomista]”: Tomás CARRERAS Y ARTAU, Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. II, *Historia de la filosofía española*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943, 573. Cf. José Luis FUERTES HERREROS, “Lógica y Filosofía, siglos XIII-XVII”, en Luis E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coord.), *Saberes y Confluencias*, vol. III.1, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 528. Vitoria se

Las mismas fechas en que se terminaba el Colegio y probablemente con el propósito de convertirla en un manual de referencia para los estudiantes, Deza publicaba su gran obra teológica, sus *Novae defensiones* en que, siguiendo el orden de las *Sentencias*, hace una vigorosa defensa de la teología de santo Tomás en continuidad con Capréolo. Aunque es probable que este escrito hubiera sido reelaborado en años posteriores, debe de fundarse principalmente en su magisterio salmantino, es decir, en la década de los años ochenta del siglo XV, cuarenta años antes de la docencia de Vitoria en Salamanca. Igual que después hará este gran dominico, su predecesor se vale de las *Sentencias* para explicar a santo Tomás, desplegando un conocimiento amplísimo de su obra, citando sobre todo la *Summa* pero sin detrimento de las cuestiones disputadas o los comentarios bíblicos.

Como Navajas supo poner de manifiesto, esta obra se encuentra lejos de ser un mero plagio de la de Capréolo. Por el contrario, “aunque tenga delante y se inspire en el pensamiento de Capréolo, casi siempre dará a la idea una formulación personal”.⁸ En efecto, “hay un perfil, que se revela también en las demás partes de su obra, que lo diferencia no poco de Capréolo. La teología de Deza, si bien no preferentemente (su mismo cometido no lo exigía), es, de forma palpable, positiva”.⁹ A pesar de la importancia de la polémica, pretende ser ante todo constructiva y erigir un cierto sistema, no sólo quiere defender a Tomás de los ataques de sus adversarios.¹⁰ De tal ma-

refiere a su magisterio juvenil en Salamanca, pues no tenemos noticias de que el arzobispo abandonase su sede para tal enseñanza tardía: “qui post laborum suorum tempora quibus in vltimis hispaniarum finibus velut alter iacobus academia salmanticensi humanarum diuinarumque gignasia litterarum non sine admirabili auditorum profectu annos plurimos rexit conscius tanti in se diuini muneris non est passus silentio sepeliri: sed contra hostes verissime ac sane doctrine sapientie armis se cingens: milicie sue stipendia eterna non peritura dimicans forti manu adipisci curauit”.

⁸ FRANCISCO NAVAJAS, “La doctrina de la gracia en Diego de Deza O.P. (1443-1523)”, *Archivo teológico granadino* 20 (1957) 12.

⁹ NAVAJAS, “La doctrina de la gracia”, 11.

¹⁰ “La densidad de doctrina y una modificación más pedagógica en la esquematización de las cuestiones hace de los comentarios de Deza un

nera, dicho estudioso, después de haber investigado el tema de la gracia en nuestro teólogo, juzga que la “obra de Capréolo está superada en Deza no sólo en valor metodológico, sino en profundidad, síntesis, presentación de los problemas, claridad y orden, dominio de la teología positiva, penetración y comentario de santo Tomás”.¹¹ Coincide, pues, con Santiago Ramírez, cuando afirmaba que las *Defensiones* eran “muy superiores a las homólogos de Capréolo y émulas de los célebres comentarios de Cayetano”.¹²

Entre los escasos temas sacados de esa obra que han sido estudiados por investigadores recientes se cuenta la teología de la gracia. Hace más de un siglo fue publicado un artículo firmado por el teólogo jesuita Christian Pesch, en que presentaba a Deza como un premolinista.¹³ De este modo quedaría confirmada la reclamación de Molina según la cual su doctrina correspondía a la perfección con las enseñanzas precedentes. Este artículo no ha sido revisado hasta el momento, pues el estudio monográfico sobre la gracia en Deza elaborado por Navajas se limita a calificarlo de “magnífico” pero no evalúa sus conclusiones.¹⁴ La tesis doctoral de Coello no aborda esta temá-

instrumento de trabajo más seguro y asequible que los anteriores, y esto es justamente lo que había pretendido al componerlos; los estudiantes de su colegio-universidad de Sevilla, para quienes compuso esta obra, captarían mejor así la esencia del tomismo. Los *notabilia*, que va añadiendo Deza a las cuestiones y que representan su aportación más personal, tienen un valor extraordinario por sí mismos, además de favorecer la solución de las objeciones, que expone a continuación en su comentario”: Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, “Aportación del tomismo español al pensamiento medieval hispano”, en José María SOTO RÁBANOS (ed.), *Homenaje Horacio Santiago-Otero*, vol. I, Madrid, CSIC, 1998, 1135.

¹¹ NAVAJAS, “La doctrina de la gracia”, 13.

¹² Santiago RAMÍREZ, *La facultad teológica de san Esteban en Salamanca: Memoria de su erección e inauguración*, Salamanca, San Esteban, 1948, 22. Pongamos aparte el elogio que en 1652 se permitió el jesuita Henao al denominarlo “thomista praestantissimus, nulli inter thomistas secundus”: cf. Jacob SCHMUTZ, “*Bellum scholasticum*: Thomisme et antithomisme dans les débats doctrinaux modernes”, *Revue thomiste* 108 (2008) 146.

¹³ Cf. Christian PESCH, “Ein Dominikanerbischof aus dem 15. Jahrhundert als Molinist vor Molina”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 9 (1885) 171-177.

¹⁴ NAVAJAS, “La doctrina de la gracia”, 15. Existe una tímida mención de alguna posterior interpretación sobre Deza que parece disonar con Pesch

tica más allá de lo investigado por Navajas.¹⁵ Más interesantes son las escuetas apreciaciones de Stegmüller en las cuales no polemiza con Pesch, a quien no cita, pese a estudiar los pasajes copiados por éste.¹⁶ Sugiere que en Deza habría una concepción del conocimiento divino no cayetanista que prescindiría de los decretos divinos, a diferencia de lo sostenido después por Domingo Báñez. En contraste con Pesch, Stegmüller tiene algo en cuenta la acción de Dios en la criatura y no sólo la cuestión de la presciencia de los futuros contingentes.¹⁷ Más tarde, el P. Carro parece reproducir, sin citarlos, los apuntes de Stegmüller sobre la ciencia divina.¹⁸ En cambio, no sólo aporta una breve alusión a su concepción del pecado original, sino que también alude a la cuestión de la gracia con estas concisas pero interesantes palabras:

No debe, pues, sorprendernos que Diego de Deza trasplante al orden sobrenatural la doctrina de la premoción, como hacen todos los tomistas. La misma tendencia se revela al tratar de la predestinación, que define con el Maestro. Diego Deza insiste en la compatibilidad entre el libre albedrío del hombre y la certeza e inmutabilidad de la predestinación.¹⁹

Tampoco Carro tiene en cuenta el artículo de Pesch si bien sugiere una línea de argumentación en su contra.

en Antonio PÉREZ GOYENA, "El cuarto centenario de la muerte del Maestro Fray Diego de Deza", *Razón y fe* 67 (1923) 35-36.

¹⁵ Cf. Íñigo COELLO DE PORTUGAL, *Naturaleza de la gracia actual: status quaestionis*, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, 538-540.

¹⁶ Cf. Federico STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, Barcelona, Balmes, 1934, 10-13 y 69-70.

¹⁷ Existe un artículo del último año de vida de este mismo autor en que vuelve sobre lo estudiado en el libro de 1934 sin añadir nada significativo: cf. Friedrich STEGMÜLLER, "Presciencia divina, predestinación y libertad humana en Diego de Deza", *Religión y cultura* 26 (1980) 755-761.

¹⁸ Cf. Venancio D. CARRO, *El maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. (confesor de Carlos V) y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, vol. II, *El maestro Soto, las controversias teológicas y el Concilio de Trento*, Salamanca, Convento de Dominicos, 1950, 287-289 y 576-580.

¹⁹ CARRO, *El maestro Fr. Pedro de Soto*, 580.

Pues bien, mi propósito aquí es revisar las conclusiones del jesuita alemán para aclarar si su apreciación es acertada. Para ello voy a examinar la cuestión del conocimiento de los futuros contingentes y después la moción divina. Así veremos los dos puntos centrales del debate abierto por Molina: la ciencia media y la falta de diferencia esencial entre la gracia suficiente y eficaz.

2. EL CONOCIMIENTO DIVINO DE LOS FUTUROS CONTINGENTES

En primer lugar, para mostrar el presunto premolinismo de Deza, Pesch cita a Báñez de manera algo capciosa.²⁰ Recordemos aquí que Báñez fue sucesor de Deza en la célebre cátedra que ocuparían, entre medias de ambos, Vitoria, Soto y Medina, todos ellos dominicos y eminentes representantes de la Escuela de Salamanca. Pesch menta las tercera y cuarta conclusiones del comentario de Báñez a *S.Th.*, I, q. 14, a. 13, pero no tiene en cuenta la argumentación completa. En el texto de la *Summa*, santo Tomás explica que Dios no conoce los futuros contingentes en sus causas como algunos han sostenido, porque en ellas tales futuros están indeterminados y, por tanto, no se puede obtener certeza del efecto hasta que no se haya producido. En cambio, él sostiene que los futuros contingentes son conocidos en la “presencialidad” que poseen en la eternidad divina. Báñez explica que ese texto implica también una implícita consideración: “[...] si Dios, por un imposible, conociera sólo los futuros contingentes tal como estarán cuando posean el ser en sus causas y no en cuanto que están presentes en la eternidad, su conocimiento sería cierto e infalible”.²¹ Se remite Báñez a un pasaje bien elocuente de la *Suma contra los gentiles* de santo

²⁰ Cf. PESCH, “Ein Dominikanerbischof”, 173.

²¹ “[...] si Deus per impossibile cognoscere tantum futura contingentia prout habent in suis causis, et non prout sunt praesentia in aeternitate, eius cognitio esset certa et infallibilis”: Domingo BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis usque ad sexagesimam quartam quaestionem*, Salmanticae, S. Stephanus, 1585, 515D. Empleo esta segunda edición pues fue corregida por Báñez; en adelante citaré esta obra como *In S.Th.* Todas las traducciones son mías.

Tomás donde declara que, en cierto sentido, sí se podría decir que Dios conoce los futuros contingentes en sus causas, a saber, cuando conoce a la vez que esa causalidad no va a ser frustrada:

El entendimiento divino conoce desde la eternidad *no sólo las cosas de acuerdo con el ser que poseen en sus causas sino también de acuerdo con el ser que poseen en sí mismas*. Por tanto, nada le impide poseer un conocimiento eterno e infalible de las cosas contingentes. Además, igual que se sigue de una causa necesaria el efecto de manera cierta, así también se sigue de una causa contingente completa a menos que sea impedida. Pero, como Dios conoce todas las cosas [...], no sólo conoce las causas de las cosas contingentes sino también aquello con lo cual pueden ser impedidas. Por tanto, conoce con certeza si las cosas contingentes serán o no serán.²²

Téngase en cuenta que lo propio de la contingencia de la causalidad, para Tomás, reside en la capacidad de ser impedida, mientras que una causalidad necesaria no puede ser impedida en modo alguno.²³ Aunque haya una conexión en cierto modo necesaria entre la causa y su efecto, siempre que una causa sea tal que su efecto pueda ser impedido por alguna causalidad creada, entonces su efecto será contingente.

Después de esta observación, Báñez va defendiendo diversas conclusiones. La primera de ellas es que “la infalibilidad y la certeza del conocimiento divino sobre los futuros contingentes no procede de sus causas ni de su presencia en la eternidad”.²⁴ La segunda: “Los futuros contingentes no son

²² “Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem. Amplius. Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed, cum Deus cognoscat omnia, ut ex supra dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impedi. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint”: THOMAS AQUINATIS, *S.c.G.*, I, 67, Ed. Leon., 190. La cursiva es mía.

²³ Cf. David TORRIJOS-CASTRILLEJO, “Contingency, free will and particular providence”, *Religions* 12 (2021) 7-8: <https://doi.org/10.3390/rel12100832>

²⁴ “Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia non desumitur aut ex causis ipsorum, aut ex praesentia earundem in aeternitate”: BÁÑEZ, *In S.Th.*, 516B.

conocidos por Dios en cuanto están en sus causas indeterminadas e impedibles”.²⁵ Por fin, formula las conclusiones tercera y la cuarta que sí copió Pesch: “Dios conoce los futuros contingentes en sus causas, pero determinadas y completas”²⁶ y “la infalibilidad y certeza del conocimiento divino acerca de los futuros contingentes no sólo se piensa en cuanto son conocidos por Dios tal como son presentes en la eternidad, sino también en cuanto son conocidos en sus causas en el sentido expuesto en la conclusión anterior”.²⁷ ¿Qué interpretación se dio en la conclusión tercera? Dios conoce que lo contingente será tal y, por tanto, que procede de causas contingentes que han sido dispuestas por Dios con el propósito de que el efecto también sea contingente. Creo necesario añadir aquí que es una enseñanza de santo Tomás en la cuestión de la *Prima pars* sobre la voluntad divina: “Puesto que Dios quiso que éstos [sc. los efectos contingentes] sucedan de manera contingente, preparó para ellos causas contingentes”.²⁸ Por este motivo, explica Báñez que “Dios conoce los futuros contingentes en sus causas particulares en la medida en que estas causas particulares están sometidas a la determinación y disposición de la ciencia y voluntad divinas, que constituye la primera causa”.²⁹ En definitiva, aunque estas causas particulares sean contingentes, el conjunto de todas ellas, unido a la carencia de impedimentos, es dispuesto por Dios en cuanto primera causa que les otorga poder y determinación concreta. De modo que, en este sentido, sí se puede decir que conoce los efectos en sus causas en

²⁵ “Futura contingentia non cognoscuntur a Deo prout sunt in suis causis indeterminatis et impedibilibus”: BÁÑEZ, *In S.Th.*, 516D.

²⁶ “Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis”: BÁÑEZ, *In S.Th.*, 516D.

²⁷ “Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia non solum pensatur ex eo, quod cognoscuntur a Deo, prout sunt praesentia in aeternitate, sed etiam prout cognoscuntur in suis causis, ad sensum expositum praecedenti conclusione”: BÁÑEZ, *In S.Th.*, 517C.

²⁸ “[...] quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit”: *S.Th.*, I, q. 19, a. 8, co., Ed. Leon., 244.

²⁹ “Deus cognoscit futura contingentia in suis causis particularibus, quatenus ipsae causae particulares subiiciuntur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis, quae est prima causa”: BÁÑEZ, *In S.Th.*, 516E.

cuanto “determinadas y completas” amén de “no impedidas”, es decir, en la causalidad concreta que van a ejercer en el futuro. En definitiva, aclara Báñez, son conocidas tal como estarán determinadas en su operación “en sentido compuesto; no obstante, absolutamente hablando y en sentido dividido, permanecen contingentes, indeterminadas e incompletas y, por consiguiente, sus efectos se habrán de denominar en sentido absoluto futuros contingentes”.³⁰ Esta cuestión del sentido dividido es verdaderamente crucial porque expresa que, aunque los acontecimientos futuros podrían ser concebidos *en cierto sentido* (*secundum quid*) necesarios, en realidad y hablando absolutamente (*simpliciter*) son contingentes, tal como santo Tomás entiende.³¹

Después de haber visitado los escritos de Báñez, Pesch nos invita a leer a Deza para comprobar cómo, según él, se apartará expresamente de lo defendido por su futuro sucesor en la cátedra de Prima de Salamanca.³² El estudioso jesuita tan sólo copia las conclusiones segunda y tercera de Deza en su comentario a *I Sent.*, d. 38, donde éste afirma que no se pueden conocer los futuros contingentes en cuanto contingentes sino en su ser determinado y en la presencia que tienen ante el cognoscente, de modo que Dios los conoce en cuanto están presentes ante Él. En fin, la tesis de Tomás. En este punto, Pesch copia varios párrafos de la extensa observación segunda.³³ ¿Qué está argumentando ahí Deza? Como hemos visto ya, las cosas contingentes están indeterminadas en sus causas, puesto

³⁰ “Sed advertendum est circa istam rationem, quod licet causae contingentes, prout subduntur determinationi primae causae sint determinatae et completae ad operandum, *in sensu composito, tamen simpliciter et in sensu diviso, contingentes manent et indeterminatae et incompletae, et ex consequenti eorum effectus simpliciter sunt appellandi futura contingentia*” BÁÑEZ, *In S.Th.*, 517A. Subrayo lo traducido en el cuerpo.

³¹ Cf. David TORRIJOS-CASTRILLEJO, “Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 by Aristotle”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13 (2020) 168-171: <https://doi.org/10.12775/bpth.2020.006>

³² Cf. PESCH, “Ein Dominikanerbischof”, 174.

³³ Cf. Diego de DEZA, *Novarum defensionum doctrine angelici doctoris beati Thome de Aquino super primo libro sententiarum quaestiones profundissime ac utilissime*, Hispali, J. Kromberger, 1517, 274rb y ss.

que, al ser susceptibles de impedimento, sus efectos pueden acaecer o no. Por lo tanto, tan sólo conociendo tales causas, no se podrá saber si llegarán a producir sus efectos respectivos. De manera interesante, Deza se plantea si, conociendo la causa primera, es decir, a Dios, se podrá conocer de forma precisa y cierta los futuros contingentes. Evidentemente, no es posible hacerlo puesto que Dios también es una causa capaz de producir esos efectos o no hacerlo y su sola esencia no los provoca necesariamente. Con todo, se podría pensar que si, en lugar de tomar la esencia divina de manera absoluta, se la considerase en cuanto existe en ella una

disposición y determinación de la ciencia y de la voluntad divinas de producir los futuros contingentes que hay en ella desde la eternidad, parece que habría desde la eternidad un orden necesario y determinado en la potencia y la fuerza de Dios para producirlos; de ahí se sigue que los futuros contingentes pudieron ser conocidos por el intelecto divino desde la eternidad en sus causas primeras de manera cierta y determinada.³⁴

¿Qué responde a esto Deza? Sencillamente lo que hemos visto antes al mencionar *S.Th.*, I, q. 19, a. 8, que Dios no sólo ha dispuesto que sucedan ciertas cosas contingentes sino también ha dispuesto que sucedan de manera contingente y para ello les ha asignado causas contingentes, es decir, aquéllas cuya causalidad sea susceptible de ser impedida. Es decir, la enseñanza defendida por Báñez en la página antes referida y en otras partes de su obra apelando —igual que antes habían hecho Deza y el propio Tomás— a la oposición entre la necesidad de la consecuencia y la del consecuente.³⁵ En definitiva, Deza sostiene que el conocimiento de la causa contingente o libre en cuanto

³⁴ “[...] considerata dispositione et determinatione scientiae et voluntatis divinae de futuris contingentibus producendis, quae fuit in deo ab aeterno, videtur quod ab aeterno fuerit ordo necessarius et determinatus in potentia et virtute dei ad illorum esse et productionem. ex quo sequitur, quod futura contingentia certitudinaliter et determinate ab aeterno poterunt cognosci per intellectum divinum in suis causis primis”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 274va-b.

³⁵ Sobre estas distinciones en Báñez y Tomás, véase David TORRIJOS CASTRILLEJO, “Tomás de Vío, Cayetano: *Sobre la providencia y el hado*”, *Revista española de teología* 78 (2018) 462-479.

tal no proporciona certeza acerca del efecto: “Los futuros contingentes, en cuanto tales, no pueden ser conocidos en modo alguno con certeza y de manera determinada en sus causas, en cuanto son causas, es decir, por razón de su causalidad”.³⁶ Es decir, la causalidad de una causa contingente no es suficiente para obtener de ella certeza respecto de sus efectos. Se trata de las primeras conclusiones antes defendidas por Báñez. Sin embargo, esto le basta a Pesch para afirmar que “esto podría ser la contradicción más clara y decisiva con la doctrina de Báñez”.³⁷ Como vemos, esto es salirse por la tangente puesto que el sucesor de Deza en Salamanca no pretendía decir que la esencia divina misma permitiría conocer el resultado de sus acciones.³⁸ Báñez no sostiene que ello baste para conocer el futuro, sino que Dios sabría el futuro conociendo las causas tal como Él las va a disponer.

Pesch prosigue con su artículo leyendo la continuación de esa página de Deza en que insiste en la doctrina de Tomás: Dios conoce el futuro en la “presencialidad” de las cosas futuras, pero no en la presencialidad que llegarán a tener en el “ahora del tiempo” (el célebre *nunc temporis* de Tomás) sino en el “ahora de la eternidad” (*nunc aeternitatis*). Esto es bastante importante porque indica que el conocimiento de las cosas está determinado en Dios con anterioridad causal respecto de lo creado. Sin embargo, Pesch nos abochorna un poco permitiéndose concluir que ahí Deza está hablando de la comprensión

³⁶ “[...] futura contingentia in quantum hujusmodi nullo modo cognosci possunt per certitudinem et determinate in causis in quantum cause sunt idest ex ratione causalitatis”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 275ra.

³⁷ “Das dürfte doch wohl der klarste und entschiedenste Widerspruch gegen die Lehre des Bannez sein”: PESCH, “Ein Dominikanerbischof”, 176.

³⁸ En un escrito relacionado con las disputas *de auxiliis* expresamente dice Báñez que la esencia divina misma habría sido idéntica aun habiendo tomado otras decisiones contingentes para su plan respecto de la creación: “Cum Deus statuit ab aeterno facere mundum et omnia alia quae facit in tempore, non aliter se habet in seipso quam si non statuisset creare mundum, vel statuisset non creare”. Domingo BÁÑEZ, *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia de auxiliis*, Pamplona, EUNSA, 2021, 364. De modo que no es el conocimiento de la causa divina en su causalidad (esto es lo aquí mencionado por Deza) lo que nos permite conocer los efectos divinos para el futuro.

de la esencia divina en la que Molina cifrará el conocimiento de los futuros contingentes.³⁹ No sólo Pesch confunde una cosa con otra sino que parece olvidar que el único autor de los aquí citados, que se atreve a atribuir a Dios conocimiento de los futuros contingentes apoyándose en sus causas tal como son en ellas mismas, es el propio Molina, quien afirma algo incompatible con santo Tomás, a saber, que Dios, por su supuesta “ciencia media”, conoce cómo va a actuar una criatura “gracias a una altísima e inescrutable comprensión de cada libre albedrío en su esencia”.⁴⁰ Para santo Tomás era, en cambio, posible prever cómo iba a comportarse una causa contingente de no ser impedida, por su relación intrínseca a un efecto propio. Sin embargo, el libre albedrío no está ligado a un solo efecto, luego es del todo imprevisible.

Aparte de facilitarnos la lectura de Deza transcribiendo buenos párrafos de su obra, poco más podemos esperar del artículo de Pesch pese a su mérito de haber fijado la atención por vez primera sobre estas suculentas páginas del teólogo español. Con todo, ese trabajo entraña la nada desdeñable deficiencia de omitir una revisión completa de su obra y aun —como ahora vamos a ver— una suficiente de esta sección.

Si el estudioso alemán hubiera seguido leyendo unas líneas más adelante habría encontrado la interesante referencia del propio Deza al mismo texto citado antes por Báñez, *S.c.G.*, I, 67, si bien lo hace tan sólo para confirmar que Dios no conoce las cosas en el ser que poseerán fuera de Dios, sino que las conoce en su propia esencia divina.⁴¹ Será después cuando Deza reflejará que los designios divinos cuentan bastante para el conocimiento de los futuros contingentes. Sin embargo, en su antes referido estudio, Stegmüller había presentado la postura

³⁹ Cf. PESCH, “Ein Dominikanerbischof”, 177.

⁴⁰ “[...] *mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrij in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc, vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturus esset*”: Ludovicus MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Riberius, Olyssipone 1588, 329; ed. Iohannes RABENECK, Oniae – Matriti: Collegium Maximum – Sapientia, 1953, 340.

⁴¹ Vuelve a citarlo más adelante en DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 276rb (al final).

de Deza como “más tomista” en comparación con Capréolo, porque —según él— el teólogo español seguiría interpretando la ciencia divina de los futuros contingentes en términos de un “idealismo prevoluntarista”.⁴² es decir, representaría una manera de ver la presciencia divina “en su forma preescotista. Contra la introducción de la segunda corriente de ideas, la teoría causal de los decretos, [Deza] se pone explícitamente en guardia”.⁴³ Pues bien, si Stegmüller hubiera leído más allá de los textos copiados por Pesch (a quien sorprendentemente no cita), habría descubierto nada menos que esto:

Hablamos de la ciencia de visión, no en relación con lo que es en su sustancia, sino en relación con lo que connota, es decir, las existencias de las cosas conocidas, y lo hacemos de acuerdo con la determinación de la voluntad para hacer o producir ciertas cosas, la cual es presupuesta por motivo de tal denominación. En ese sentido, Dios ha de poder saber algunas cosas que no sabe⁴⁴ en cuanto que la voluntad divina se determina libremente a hacer ciertas cosas o no hacerlas, de manera que, considerada de manera absoluta por motivo de su libertad, puede determinarse a producirlas o no producirlas. Hablamos, pues, de este modo sobre la ciencia de visión, es decir, en referencia a lo que connota y a dicha determinación, procedente de la voluntad, que se le une y, conforme a ella, recibe el nombre de “visión”.⁴⁵

Para admitir la introducción de la voluntad divina en el conocimiento de las cosas creadas no es menester traer en causa

⁴² STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria*, 7.

⁴³ STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria*, 13.

⁴⁴ El problema de “si Dios sabe cosas que no sabe” se encuentra en THOMAS AQUINATIS, *I. Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2; *De ver.*, q. 2, a. 13, ad 5.

⁴⁵ “Loquendo autem de scientia visionis non secundum id quod est in sui substantia sed quantum ad id quod connotat scilicet existencias rerum scitarum et quantum ad determinationem voluntatis circa aliqua faciendae vel producendae quam ex ratione huiusmodi denominationis praesupponit: sic deus debetur posse aliqua scire quod non scit eo quod voluntas diuina libere se determinat ad aliqua producendae vel non producendae ita quod absolute considerata ex ratione sue libertati: potest se determinare ad illa producendum vel non producendum. et loquendo isto modo de scientia visionis scilicet quantum ad id quod connotat et quantum ad praedicta determinationem que ei iungitur a voluntate secundum quam accipit nomine visionis”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 277vb.

a Escoto como hace Stegmüller, porque dice bien claramente Tomás en un texto de la *Prima pars* citado al punto por Deza que “es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto posee la voluntad unida a ella”.⁴⁶ Es la doctrina asentada ya en *De ver.*, q. 2, a. 14, co., un pasaje también mencionado por Deza. En definitiva, hemos de recordar nosotros aquí que, cuando habla de la ciencia de visión, es el propio Tomás quien añade en la respuesta a las objeciones que “la ciencia de Dios es causa de las cosas en cuanto se le añade la voluntad, por tanto no es necesario que todo lo sabido por Dios o haya sucedido o sucederá, sino sólo aquello que *quiere* que sea o *permite* que sea”.⁴⁷ Por fin, había sido más explícito todavía en su comentario a las *Sentencias* donde, hablando de la ciencia divina en cuanto causa de las criaturas, dejó escrito que “el saber mismo [de Dios] está sujeto a su voluntad libre”.⁴⁸

Así, pues, de acuerdo con la enseñanza del Aquinate, el texto de Deza continúa: “Nunca surge un efecto de la ciencia sino mediante la voluntad que, por su propia índole, supone cierto influjo en las cosas queridas”.⁴⁹ Deza sigue después aclarando

⁴⁶ “[...] necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam”: THOMAS AQUINATIS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 8, co., Ed. Leon., 180.

⁴⁷ “Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint: sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse”: THOMAS AQUINATIS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 9, ad 3, Ed. Leon., 181. No cabe pensar que la voluntad viene de modo estrictamente posterior a la ciencia divina sin que ésta incluya nunca una determinación volitiva, puesto que Tomás denomina a la ciencia de Dios, en cuanto causa de las criaturas, “scientia approbationis” (*S.Th.*, I, q. 14, a. 8, co.), un conocimiento definido en *De ver.*, q. 3, a. 3, ad 8 diciendo: “[scientia approbationis additur] ordo voluntatis ad res scitas producendas”.

⁴⁸ “[...] sicut *ipsum scire est subjectum libertati voluntatis*, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam artificiati quam excogitat: et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et quod non fuerit; ita non potest designari quod idea sit in eo et non fuerit; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis.” THOMAS AQUINATIS, *I Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2, ad 1. Subrayo el texto traducido en el cuerpo.

⁴⁹ “[...] numquam a scientia procedit effectus nisi mediante voluntate que de sui ratione importat influxum quaedam in uolita”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 277vb.

que la ciencia de visión está, por consiguiente, vinculada con la voluntad divina y es libre: “La ciencia de visión presupone y sigue a una determinación de la voluntad acerca de las cosas que se han de producir o no producir. Como se ha dicho, esta determinación no es necesaria de manera absoluta sino libre y se halla abierta a dos posibilidades”.⁵⁰ Por supuesto, tal indeterminación de la voluntad se da “en sentido dividido”, porque, “en sentido compuesto”, Dios sólo quiere lo que ha dispuesto en su voluntad y, por consiguiente, lo querido y dispuesto por Él, no puede no quererlo con “necesidad hipotética” (es decir, en “sentido compuesto”). Poco después emplea esta intervención de la libre voluntad en la ciencia de visión para explicar que, si Dios hubiese querido otorgar la salvación a Judas, entonces su ciencia de visión sería “diferente”, pero esto no significaría un acrecimiento entitativo, por así decir, a la ciencia divina, porque al fin y al cabo consistiría igualmente en una penetración de la divina esencia y de cómo es participable por todas las criaturas posibles.⁵¹ La diferencia residiría en el designio divino de salvación de Judas por el cual daría el ser fuera de Sí a cierta realidad participante de la divina esencia que de todas maneras ve como posible por su ciencia de simple inteligencia.

Deza tiene asimismo en cuenta el punto de vista de Escoto sobre los futuros contingentes. Trae un argumento suyo por el cual sería imposible que Dios tuviera un conocimiento a la vez necesario y contingente sobre un mismo objeto.⁵² Por ejemplo, el conocimiento de la venida del anticristo está mediado por el designio de la voluntad divina, luego no puede ser conocido de manera necesaria, sino contingente y libremente. A esto responde que, cuando Escoto afirma que “el entendimiento divino se encuentra indeterminado respecto de cualquier futuro antes de la aceptación de la voluntad divina, es verdadero en lo referente a la ciencia de visión, pero no

⁵⁰ “[...] scientia visionis presupponit et sequitur determinationem voluntatis de rebus producendis vel non producendis quam determinatio vt dictum est non est necessaria absolute sed libera et habens se ad vtrumlibet”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 278ra.

⁵¹ Cf. DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 278rb.

⁵² Cf. DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 272va.

respecto de la ciencia de simple inteligencia”.⁵³ En la incorporación de la voluntad a la ciencia de visión no halla Deza ningún reparo que hacer a Escoto, pero insiste en el carácter necesario de la ciencia divina porque la naturaleza del anticristo en cuanto tal —en el ejemplo aquí traído— es percibida necesariamente por la ciencia de simple inteligencia y es en esto donde reside la necesidad aquí implicada.

Nos hemos referido hasta ahora a las observaciones que hacía Deza en el tercer artículo sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes. Guiados por Pesch, hemos dejado pasar la primera de las observaciones, pese a ser digna de peculiar atención. Como he enfatizado en otras ocasiones, el rasgo quizá más profundo desde el punto de vista metafísico de la causalidad divina fue visto por Tomás cuando mostró que la causalidad divina no podía ser contada sencillamente como una causa necesaria o contingente.⁵⁴ Aunque Dios sea una causa libre, no entra dentro del “orden” de la necesidad o de la contingencia, porque se encuentra “fuera” de él, está más allá, es una causa totalmente heterogénea respecto de la causalidad creada: no sólo porque se comporte como creador y conservador de las criaturas, sino también por la peculiaridad de su moción. Esta doctrina es ampliamente asimilada por Deza, el cual explica que la causalidad divina trasciende los órdenes de las causas creadas de modo que los efectos creados reciben su calificación de contingentes y necesarios en función de sus causas creadas, pero no de la causa divina situada allende el orden de la necesidad y de la contingencia.⁵⁵ Por este motivo,

⁵³ “[...] intellectus diuinus est neuter de omni futuro ante acceptationem diuine voluntatis: habet veritatem quantum ad scientiam visionis non quantum ad scientiam simplicis intelligentie”: DEZA, *Novarum defensio-num*, vol. I, 280ra.

⁵⁴ Cf. David TORRIJOS-CASTRILLEJO, “La providencia en santo Tomás de Aquino”, *Revista española de teología* 79 (2019) 447-449; ID., “Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas”, 162-171.

⁵⁵ “itaque necessitatis et contingentiae rerum creatarum deus est prima causa non tamen contingens aut necessaria. [...] est enim reductio necessitatis aut contingentiae effectus in virtutem cause libere ac voluntarie ipsam contingentiam aut necessitatem causantis. Nec est inconueniens quod prima causa contingentie et necessitatis non sit contingens nec

se puede decir incluso que, aunque la causalidad divina podría ser denominada en cierto sentido necesaria —porque su efecto siempre se cumple y, en particular, los predestinados alcanzan la meta dispuesta por Dios—, sin embargo, la influencia divina no impone una “necesidad absoluta” en los efectos como hacen las causas necesarias creadas.

La predestinación es precisamente el tema de la siguiente distinción (d. 39) de este primer libro, uno de los textos que parece razonable consultar con el propósito de defender un presunto premolinismo de Deza. Por supuesto, no vamos a encontrar ahí nada de predestinación *post praevisa merita* sino que, más bien, como última de las siete conclusiones formuladas en el artículo primero de dicha distinción, leemos lo siguiente: “La razón de la predestinación de algunos y de la reprobación de otros puede ser tomada de la bondad divina, de manera que en los primeros resplandezca la misericordia de Dios y en los otros la justicia divina, en cuanto que a uno reprobado y a otro predestina a la gloria: la única razón de ello es la voluntad divina”.⁵⁶ En el artículo tercero, cuando despliega

necessaria hoc est agens contingenter et ex necessitate: immo rerum ordo id postulat prout S. Thomas in preallegatis locis deducit. sicut etiam omne agens per naturam reducitur tanquam in primam causam in agens per intellectum et voluntatem non in agens per naturam. Ex his inferimus quod nulla repugnantia est in dictis S. Thomae ad supradicta cum dicta in pluribus locis quod necessitas et contingencia in effectibus dependet ex eorum causis primis non ex remotis. [...] Et aduertendum quod proprie loquendo ille cause dicuntur necessarie absolute in quantum cause sunt: quorum est ordo necessarius ad suos effectus ita quod ipsis causis positis sufficienter et non impeditis: de necessitate ponantur proprii effectus. vnde si aliqua causa secundum se ex natura sua est necessaria non tamen habet necessarium ordinem ad aliquem effectum modo exposito: non debet dici causa necessaria ex ratione scilicet causalitatis. causam autem non posse impediri: non probat efficaciter causam esse necessariam ita quod inducat necessitatem in effectum vt quidam putant. nam eterna praedestinatio iustorum impediri non potest a suo effectu et tamen non est causa necessaria salutis eterne iustorum: neque necessitatem absolutam inducit in effectum”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 274ra-b.

⁵⁶ “Septima conclusio est quod ex diuina bonitate potest sumi ratio praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum: vt in illis dei misericordia et in his diuina iusticia luceat secundum quod hunc reprobet et illum predestinet in gloriam: sola diuina voluntas est ratio”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 281ra-b. La doctrina de Tomás sobre la predestinación ya

sus observaciones teológicas antes de responder a sus adversarios, Deza insiste en el carácter ora contingente ora necesario de las causas dispuestas por Dios para que sus efectos sean tales.⁵⁷ La previsión divina no ahoga su modalidad propia, sino que dispone también las causas para que se produzcan así, “pues la presciencia —en cuanto es causa de las cosas—, la providencia y la predestinación han sido determinadas por la voluntad divina no sólo en lo relativo al acaecimiento de las cosas a las que atañen, sino también al modo de acaecer”.⁵⁸ Por esta precisa razón, puesto que las causas intermedias que contribuyen al orden de los predestinados hacia su fin son causas contingentes, entre las cuales principalmente está el libre albedrío, Dios no obtiene la certeza de la predestinación de ningún elegido en virtud de esas causas contingentes, sino de su sola voluntad. Por supuesto, los actos meritorios del libre albedrío por los cuales el predestinado se ordena hacia Dios también están incluidos en la disposición de la predestinación divina.⁵⁹

había sido presentada por Deza con este mismo tenor en su anterior libro. Allí citaba el comentario de santo Tomás a la carta a los romanos para conectar la predestinación divina con la moción divina de la voluntad en orden a las obras buenas: cf. Didacus de DEZA, *In defensionibus Sancti Thome ab impugnationibus magistri Nicholai magistrique Mathie propugnatoris sui*, Hispalis, Reynardus, 1491, 12v. El texto citado es: “Deus dicitur saepius suscitare aliquos ad bonum, [...]. Dicitur etiam suscitare aliquos ad malum faciendum [...]. Aliter tamen ad bona, aliter ad mala: nam ad bona inclinatur hominum voluntates directe et per se, tamquam actor bonorum; ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scilicet Deus homini aliquid proponit vel interius, vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum; sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum”: THOMAS AQUINATIS, *Super Rom.*, IX, lect. 3, §781.

⁵⁷ Cf. DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 283vb.

⁵⁸ “nam presciencia secundum quod est causa rerum et providentia et predestinatio habent determinationem a diuina voluntate non solum quantum ad euentum rerum circa quas sunt sed etiam quantum ad modum eueniendi”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 284ra.

⁵⁹ “[...] opus meritorium [...] procedit ex eterna dei ordinatione et ex actuali motione spiritus sancti”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. IV, 88rb. Como es bien sabido, santo Tomás entiende que la “predestinación” es el nombre que recibe la providencia aplicada a las criaturas libres. Por eso, Deza, en sus primeras *Defensiones*, se refiere a la providencia particular acerca de los actos deliberados, implícitamente negada por los amigos

3. EL AUXILIO GENERAL Y ESPECIAL

En Deza no encontramos todavía establecida la distinción común a finales de siglo entre “auxilio suficiente” y “eficaz”, pero puede ayudarnos el considerar la distinción entre auxilio “general” y “especial”, que encontramos en el segundo libro de las *Defensiones*, d. 38. Esta distinción ni está exactamente en santo Tomás ni coincide tampoco con la anterior. Ahora bien, gozará de gran aceptación y será empleada incluso por el Concilio de Trento, el cual exige una gracia “especial” para la perseverancia (*Decreto sobre la justificación*, can. 22⁶⁰). Por ese motivo, Molina acepta la existencia de un auxilio divino especial, distinto del general, si bien cree que también cabe ofrecerle resistencia. Veamos si esto es similar en la exposición de Deza. Para que comprendamos qué entiende por auxilio general y especial, leamos primero lo que dice santo Tomás acerca de la necesidad de la ayuda divina para el acto del entendimiento:

Se ha de sostener que, para conocer cualquier verdad, el hombre requiere del auxilio divino de modo que el entendimiento sea movido por Dios para realizar su acto. Ahora bien, para conocer la verdad en todos los casos no requiere de una nueva iluminación añadida a la iluminación natural, sino sólo en ciertos casos, para las verdades que exceden el conocimiento natural.⁶¹

de Job: “certe talis uere diceretur negare sacre scripture ueritatem. quia negat aliquid ex quo sequitur sacram scripturam falsum dixisse etiam si illud neget ignorans quod in sacra scriptura contineatur. Ita etiam amici Job concedentes diuinam prouidentiam circa actus humanos in confuso: potuerunt eam uere negare implicite tamen et ex consequenti negantes prouidentie quem habet circa actus humanos”: DEZA, *In defensiones Sancti Thome*, 23r. Ahí Deza está explicando THOMAS AQUINATIS, *In Job*, Pr.

⁶⁰ Cf. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2009, 624 (§1572).

⁶¹ “Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam ueritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem”: THOMAS AQUINATIS, *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 1, co., Ed. Leon., 290.

Santo Tomás habla de la necesidad de una moción de Dios para cada acto del entendimiento humano y a esta moción la denomina “auxilio divino” e “iluminación natural” para diferenciarla de un auxilio peculiar que tiene que ver con el orden sobrenatural y él denomina en ese mismo artículo “gracia”. Pues bien, Deza interpreta esta tesis de la siguiente manera: “Santo Tomás sostiene que el entendimiento humano, incluso en el estado de pecado, no requiere de un auxilio especial de Dios, es decir, una nueva y gratuita iluminación añadida al conocimiento natural para el conocimiento especulativo de cualquier verdad capaz de ser conocida por el hombre”.⁶² Por consiguiente, para Deza, el auxilio especial en este caso se encuentra en el orden de la gracia, en cuanto influencia divina sobrenatural, y se diferencia del auxilio general, que consistiría en lo que Tomás consideraría una moción divina natural. Téngase en cuenta que santo Tomás distingue entre lo “general” y lo “especial” no como dos tipos de auxilio sino como dos motivos diferentes por los cuales el hombre (en estado de naturaleza caída) necesita la gracia: por su condición de criatura, que debe ser movida por el creador (motivo general) y por su condición de pecador, cuya capacidad de obrar debe ser sanada (motivo especial).⁶³ En cualquier caso, en la primera y segunda observaciones del artículo tercero de esta distinción, Deza sostiene que el “auxilio general” es la moción divina por la cual mueve todas las creaturas, mientras que denomina “auxilio especial” a la gracia: generalmente se refiere con el término “auxilio especial” a lo que posteriormente solemos denominar “gracia actual”.⁶⁴

⁶² “S. Thomas tenens quod intellectus humanus etiam in statu peccati non indiget speciali auxilio dei idest noua et gratuita illustratione superaddita naturali ad cognitionem speculatiuam cuiuscunque veri quod naturaliter ab homine cognosci potest”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 217ra.

⁶³ “Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali: propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. Secundo, ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae”: THOMAS AQUINATIS, *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 9, co., Ed. Leon., 308.

⁶⁴ Cf. NAVAJAS, “La doctrina de la gracia”, 75-76. Ahí Navajas cita DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 220vb para justificar que también la “gracia habitual” sea denominada “auxilio especial”. Sin embargo, en ese pasaje

El auxilio general es requerido incluso para las obras malas, mientras que el especial se requiere para obrar el bien en el estado de naturaleza caída como preparación para la gracia habitual y para evitar cada pecado.⁶⁵

En la cuarta observación, Deza explica cómo la voluntad puede poner un impedimento a la colación de la gracia. El primero es cometer un pecado mortal y el segundo es dejar de convertirse a Dios. Ahora bien, “el hombre no puede convertirse a Dios sin un auxilio especial de Dios [...], puesto que el auxilio de Dios no le falta a nadie sino que está disponible a todos los que lo necesitan [...], por tanto se le imputa al hombre como culpa el poner un impedimento a la gracia de Dios no convirtiéndose a Dios”.⁶⁶ Esta reflexión es muy similar a la que hace en su comentario, en lengua vernácula, sobre la última petición del *Pater noster*:

Pedimos a dios que no nos trayga en tentacion mala: queremos dezir que no permita que en tal tentacion caygamos, quando alguno de aquellos tres enemigos que diximos nos tentare: permitirlo se llama aqui traerlo a tentacion. De la manera que dezimos que mata al hombre el que puede estoruar su muerte y no la estorua. Permite dios algunas vezes que caygamos en tentaciones como permite los pecados: no dandonos gracia para guardar nos dellas resistirles: y que no nos da su gracia: es porque la perdimos pecando y no queremos aparejar nos para que dios nos la de. E si alguno dize que no

no se la llama de tal modo sino sólo dice que, con tal gracia, *Deus speciali modo iuuat*. Así que el *modo* de la ayuda de la gracia habitual es “especial”, pero no se la designa sin más con el tecnicismo “gracia especial”: de hecho, ahí se emplea ese tecnicismo para diferenciar la gracia como moción (gracia actual) de la gracia habitual. Existe otro caso similar unas páginas antes, donde Deza había distinguido entre una moción “general” y otra “especial” apelando al adverbio *specialiter* que emplea el propio Tomás para referirse al movimiento por el cual Dios guía a “algunos” por la gracia, a diferencia de la moción con la que mueve comúnmente a las criaturas: cf. THOMAS AQUINATIS, *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 6, ad 3, citado por DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 198vb.

⁶⁵ Cf. DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 217va.

⁶⁶ “[...] quamuis homo nequeat conuerti ad deum sine auxilio dei speciali hominem conuertente [...] quia tamen dei auxilium nulli deest secundum est presto omnibus indigentibus [...] ideo homini imputatur ad culpam quod impedimentum prestat gratiae dei ad deum non se conuertendo”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 218va.

se puede leuantar del pecado ni aparejarse, sin que dios lo llame: dezimos que es verdad. Mas dios por su gran misericordia nunca cessa de llamarnos et conbidarnos. assi lo dize el por sant Juan en el libro de las reuelaciones [Apocal.iiij⁶⁷]. Yo a la puerta estoy et llamo: si alguno oyere mi boz y me abriere la puerta del coraçon entrare a el y cenare con el, y el conmigo. entiendese esta entrada, por gracia et caridad.⁶⁸

Dios ofrece su gracia a todos y por eso el pecado es imputable. El hombre es capaz de desaprovechar la iluminación de la gracia y esto le hace culpable de resistirse a ella.⁶⁹ Sin embargo, esa afirmación no deja claro si es posible resistirse sólo a la iluminación preveniente o si es incluso posible retraerse a la “conversión” misma que la gracia provoca en la voluntad. Porque la conversión consiste, sin duda, en una moción divina especial. Como explica en las *Defensiones*, tal moción no excluye el acto espontáneo del libre albedrío, “pero esta conversión del libre albedrío no se produce sin que Dios lo prevenga, lo ayude y lo convierta”.⁷⁰ Así, Deza no acaba de responder si sólo cabe resistirse a la prevención de la gracia o si también a la gracia que provoca la conversión misma. En cualquier caso, Deza coincide con uno de los puntos centrales defendidos más tarde por Báñez, a saber, que el hombre en estado de naturaleza caída, sin el auxilio divino incurre inexorablemente en pecado: aunque Báñez, para evitar el pecado, no exige el auxilio

⁶⁷ Cf. Ap 3,20.

⁶⁸ Diego de DEZA, *Exposicion del Pater noster: dirigida a la muy christianissima y muy poderosa Reyna doña Isabel reyna de Castilla*, Alcalá de Henares, M. de Guía, 1524. Obsérvese que la dedicación de este opúsculo a la reina católica, fallecida en 1504, indica una fecha de composición bastante anterior. Por lo demás, fue publicado un año después de la muerte del obispo.

⁶⁹ Cf. DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 218va.

⁷⁰ “[...] sed huiusmodi liberi arbitrij conuersio: non est nisi deo preueniente iuuante et conuertente”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 218vb. Quizá ayude copiar aquí otras palabras de su escrito catequético sobre el *Padre nuestro*: “[...] nuestro redemptor [...] mando que ni todo lo dexassemos a dios/ ni todo lo atribuyessemos a nosotros. et assi mando dezir en confuso. ‘Haga se tu voluntad’. Entiende se por ti como principal mouedor: y por nosotros como ayudadores. ‘Ayudadores somos de dios’ dezia el apostol [1 Co 3,9]”: DEZA, *Exposicion del Pater noster*.

sobrenatural (la gracia divina propiamente dicha, el auxilio especial de Deza), pues para ello bastaría, según él, el auxilio natural (lo que Deza está llamando auxilio general).⁷¹ Junto a esto, como Deza no nos habla expresamente de un pecado cometido *pese a la gracia especial propiamente dicha*, resulta probable pensar que, si bien no distingue entre gracia suficiente y eficaz, el obispo de Sevilla concibe la gracia especial como eficaz e infalible. En consecuencia, igual que después hará Báñez, al parecer sólo podemos resistirnos a las gracias prevenientes por las cuales la obra buena “se le proponga como posible merced al auxilio de Dios”.⁷² En este sentido, Deza en principio concuerda con un rasgo central del así llamado “bañecianismo”, a saber, la diferencia esencial (y no sólo moral) entre la gracia suficiente y la eficaz.

Como ha advertido Navajas, seguramente influido por Gregorio de Rímini y, en todo caso de acuerdo con Caprèolo, Deza va más allá de santo Tomás al exigir, incluso en el estado de naturaleza íntegra, la moción de la gracia para los actos buenos; el Aquinate, en cambio, sólo la cree necesaria en el estado

⁷¹ Cf. NAVAJAS, “La doctrina de la gracia”, 67. Leamos este texto de Báñez compuesto en 1582: “Bien sé que muchas veces basta para evitar un pecado el concurso de Dios en cuanto autor de naturaleza racional; pero también en este concurso consideramos especial providencia de Dios, por la cual permite que uno peque e impide al otro para que no peque, dándole particular socorro y ilustrando su entendimiento con particular razón para que escoja abstenerse del pecado. Y así todos los pecados que el hombre evita puesto en ocasión los evita con particular ayuda de Dios, o en cuanto criador, o en cuanto salvador”: BÁÑEZ, *Predestinación y libertad*, 196. Pero, en todo caso, Báñez cree que, sin el divino auxilio, la voluntad humana, en cuanto hecha de la nada, incurre en pecado: cf. *ibid.*, 197-199.

⁷² “[...] sufficit quod proponebatur illi ut possibile a Deo”: BÁÑEZ, *Predestinación y libertad*, 434. Véase también: “Non enim dicitur auxilium sufficiens quia valeat efficere sine motione primae causae, sed dicitur sufficiens ad constituendum hominem quasi in actu primo, quo mediante, proponitur sibi ut bonum possibile ex auxilio gratiae Dei finis supernaturalis et media ad illum finem. Et haec est benignitas Dei, quae hominem excitat et invitat aliqua illuminatione intellectus et aliqua inspiratione voluntatis sufficienti, ad obligandum illum ad credendum, sperandum et diligendum”. *Ibid.*, 432. Cito estas líneas porque me parecen muy próximas a las palabras de Deza antes referidas, por las cuales se nos recordaba la oferta a todos de la gracia.

de naturaleza caída.⁷³ El hombre en estado de naturaleza íntegra puede obrar moralmente bien y evitar el pecado, de modo que sólo requeriría la gracia para los actos sobrenaturales. Esto no excluye, claro está, la moción divina por la cual Dios gobierna todas las criaturas. Conviene aclarar, para los lectores menos informados, que la tesis de Deza no coincide con la doctrina bañeciana de la gracia. Es más, Bañez, de acuerdo con el Aquinate, la rechaza expresamente.⁷⁴

En cualquier caso, Deza matiza su tesis, pues entiende que “no es la intención de santo Tomás que el hombre, en estado de naturaleza íntegra, es decir, en sus solas fuerzas naturales, requiera necesariamente de un auxilio especial y gratuito que lo mueva próximamente para realizar todos y cada uno de los actos moralmente buenos”.⁷⁵ Por ello interpreta *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 4 en el sentido de que “la voluntad del hombre no es movida siempre por Dios con una moción especial para realizar sus actos buenos, sino cuando la voluntad empieza a querer algo que antes no quería”.⁷⁶ Con esto Deza sencillamente quiere reducir las mociones divinas en número, porque, al fin y al cabo, “el hombre en estado de naturaleza íntegra, es decir, con sus solas

⁷³ Cf. NAVAJAS, “La doctrina de la gracia”, 33-39. Santo Tomás escribe: “[...] in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae: non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. [...] Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale”: *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 2, co., Ed. Leon., 291.

⁷⁴ A diferencia de Deza, Bañez suscribe la doctrina de santo Tomás acerca de la no necesidad de la gracia para los actos moralmente buenos en estado de naturaleza íntegra: cf. Domingo BAÑEZ, *Super Primam Partem Divi Thomae à Quaestione Sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum, Salmanticae*: S. Stephanus, 1588, 1303A; ID., *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*, vol. III, Madrid, CSIC, 1948, 32 (circa *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 2).

⁷⁵ “[...] secundum mentem S. Thomae non est quod homo in statu nature integre idest in puris naturalibus indigeat necessario speciali et gratuito dei auxilio de propinquo mouente ad omnes et singulos actus moraliter bonos explendos”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 219ra.

⁷⁶ “[...] voluntatem hominis moueri speciali motione a deo non semper ad eius actus bonos sed quando voluntas incipit aliquid velle cum prius non vellet”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 219rb.

fuerzas naturales, no puede, sin un auxilio especial y gratuito de Dios, completar todos los actos moralmente buenos con todas sus circunstancias requeridas para la bondad moral”.⁷⁷ En definitiva, la moción de la gracia es necesaria siempre, aunque no sea preciso añadir una moción numéricamente distinta cada vez que se quiere algo, sino sólo cuando se comienza a querer algo que antes no se quería. De nuevo, Deza es más exigente que Báñez en esta materia, pues éste cree que en estado de naturaleza caída e incluso sin la gracia habitual, el hombre es capaz de obrar algunas acciones moralmente buenas y evitar algunos pecados sin el auxilio de la gracia, pero contando con el auxilio divino natural (es decir, con el concurso general o premoción física natural).⁷⁸

En el artículo segundo de esta misma distinción encontramos copiadas —igual que en el libro de Capréolo⁷⁹— las objeciones presentadas por Gregorio de Rímini en su comentario a las *Sentencias*. Entre ellas, se hallaba el siguiente argumento, que difícilmente pudo dejar de inspirar a Molina para su idea del así llamado “concurso simultáneo”:⁸⁰

O Dios ayuda causando algún don habitual o gracia *gratum faciens* o gracia *gratis data*, que puede inherir incluso no obrando de manera actual o queriendo de manera actual. Entonces, se sigue que el hombre requiere de esta ayuda especial sólo por motivo de estar capacitado para obrar [...]. O Dios ayuda produciendo inmediatamente el acto mismo de la voluntad. Si es así, o el acto mismo lo produce Dios solo y la voluntad tan sólo recibe, y entonces se sigue que ese acto no está en la potestad del hombre ni se le ha de imputar como

⁷⁷ “[...] homo in statu nature integre in puris scilicet naturalibus non potest omnes actus moraliter bonos absque auxilio dei speciali et gratuito perficere quantum ad omnes scilicet circumstantias ad bonitatem moralem requisitas”. DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 219va.

⁷⁸ Cf. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima secundae*, vol. III, 59-66, 86-97, 110.

⁷⁹ Cf. Johannes CAPREOLUS, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, vol. IV, Turonibus, A. Cattier, 1903, 289b (II, d. 28, q. 1, a. 2).

⁸⁰ Molina cita esa cuestión de Gregorio de Rímini (dd. 26-28, q. 1) con la cual se muestra en desacuerdo por su defensa del auxilio especial de Dios para las obras buenas, si bien no lo hace en el momento en que expone su personal idea del concurso simultáneo: MOLINA, *Concordia*, 22; ed. RABENECK, 28 nota 2.

premio o como pena, ni como meritorio ni como demeritorio, pero esto no se puede decir. O Dios no lo causa solo, sino a la vez con la voluntad de tal manera que Dios es sólo eficiente *de manera parcial* y, como de esta manera también concausa todo efecto de cualquier agente creado, sea natural sea libre, y todo acto, sea moralmente bueno, sea malo —y esto ha de ser denominado influencia de Dios general—, se sigue que, además de la influencia general de Dios, no requiere de un auxilio especial de Dios para querer bien. Esto es lo que principalmente se pretende defender aquí.⁸¹

En las respuestas a las objeciones, Deza había declarado la desigualdad del uso de la voluntad del que obra bien y la del que obra mal: “Aunque la voluntad sea contada entre los buenos medios que el hombre puede usar bien y mal, no se sigue por ello que, si puede usar de la voluntad mal por sí mismo sin el auxilio de Dios, que también sin él pueda usar bien su voluntad”.⁸² Con Agustín sostiene, pues, que el buen uso de la voluntad también es un don de la gracia de Dios. Asimismo, para responder a esa objeción formulada por Gregorio de

⁸¹ “Aut enim deus causando aliquod donum habituale seu gratiam gratum facientem seu gratiam gratis datam, quae potest inexistere etiam non actualiter operanti et non actualiter volenti. Et tunc sequitur quod solum propter posse homo indigeat isto adiutorio speciali [...]. Aut iuvat immediate efficiendo ipsum actum volendi. Et si sic, aut ipsum actum efficit solus deus, et voluntas tantummodo recipit, et tunc sequitur quod ille actus non est in potestate hominis nec ei imputandus ad praemium vel ad poenam, nec meritorius neque demeritorius; quod non est dicendum. Aut non solus deus causat illum, sed simul ipse cum voluntate, ita quod deus sit tantum parziale efficiens et, cum isto modo etiam concauset omnem effectum cuiuscumque creati agentis, sive naturalis sive liberi, et omnem actum, sive sit bonus moraliter sive malus — et hoc dicatur influencia dei generalis — sequitur quod ultra generalem dei influentiam non indiget speciali dei adiutorio ad bene volendum; cuius oppositum principaliter intenditur”: GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, vol. VI (super II, dd. 24-44), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1980, 67: <https://doi.org/10.1515/9783110858426.fm>. Citado por DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 212vb (obj. 12).

⁸² “nam licet voluntas computetur inter media bona quibus homo potest et bene et male vti: non sequitur quod si potest voluntate vti male ex seipso absque dei auxilio quod etiam absque illo vti possit bene voluntate”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 220va. A continuación cita AUGUSTINUS, *Retractionum*, I, 9, 6.

Rímimi que tanto recuerda a lo después defendido por Molina, escribe:

Decimos que a veces Dios coopera de un modo especial al acto bueno mediante cierto bien habitual y *gratum faciens*, mientras que a veces lo hace por un auxilio especial *gratis datum*,⁸³ el cual no sólo ayuda al hombre para que pueda obrar, sino también para que realice el acto, por lo que la voluntad no es sólo receptiva sino concausa con Dios. Puesto que el objetante dice que es de esta manera como Dios concausa todo efecto del agente creado y todo acto, sea moralmente bueno sea malo, respondemos que es falso, ya que, por el auxilio especial, Dios no ayuda ni mueve a la voluntad sino al acto bueno.⁸⁴

Como vemos, resulta algo frustrante que no haya abordado el problema metafísico de una intervención divina “parcial” en el acto libre que aparecía en las líneas de Gregorio (enseguida volvemos sobre ello). Con todo, aunque no se pueda asegurar con completa seguridad, parece que el auxilio especial de la gracia provoca real y eficazmente el acto libre (el auxilio especial da el *efficere* y no sólo el *posse*), sin que una eventual resistencia del libre albedrío esté prevista. Sin embargo, es cierto que en esta página Deza no afirma expresamente la imposibilidad de esa resistencia, sino que sólo hace necesario el auxilio para obrar el bien: podría ser que, cuando el hombre peca, ello se deba a que el auxilio puede ser resistido. No obstante, a la luz de las páginas antes consideradas, dijimos que resultaba difícil interpretar así su parecer.

⁸³ Téngase en cuenta que la terminología de la gracia habitual y actual es más bien tardía, de modo que el propio Tomás en su *Comentario a las Sentencias* habla de gracia *gratum faciens* y *gratis data*, si bien va a denominar más tarde gracias *gratis datae* a los dones carismáticos: cf. COELLO DE PORTUGAL, *Naturaleza de la gracia actual*, 522-524, 532-533.

⁸⁴ “dicimus quod aliquando deus speciali modo iuuat ad bonum actum per aliquod bonum habituale et gratum faciens. aliquando per auxilium speciale et gratis datum, quod non solum iuuat hominem ad hoc quod possit: sed etiam ad hoc quod actum efficiat. vnde voluntas non est tantummodo recipiens sed et coagens deo. et cum arguens dicit quod isto modo deus concausat omnem effectum agentis creati et omnem actum siue sit bonus siue malus moraliter: dicimus quod est falsum. quoniam per auxilium speciale non iuuat deus neque mouet voluntatem nisi ad actum bonum”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 220vb.

A pesar de nuestra frustración de antes, encontramos el punto de vista de Deza al respecto de la idea de concurso divino como causalidad parcial, si acudimos a un artículo de Stegmüller, bastante más reciente que su libro sobre la gracia en Vitoria.⁸⁵ Entonces revisó de nuevo algunos pasajes de las *Defensiones* relacionados con los temas ventilados en la célebre disputa *de auxiliis*. Allí llama nuestra atención sobre un texto de nuestro teólogo en que se refiere a la causalidad creada como causa “parcial”:

A la pregunta de si una causa segunda puede ser considerada como “causa totalis” de su operación, [Deza] responde diciendo que en el último fondo de lo producido se encuentra la causa primera, pero que esta plenitud causativa de la misma no excluye el concurso de las causas segundas, las cuales no serían “causa totalis”, sino solamente “partialis” del efecto.⁸⁶

Sin embargo, esta interpretación de Stegmüller debería ser matizada leyendo las *Defensiones*: “[...] si la causa primera provoca todo el efecto, no se sigue de ahí que las otras causas no concurren a él, pues todo el efecto puede ser producido por muchas causas o todo por la primera y parcialmente por otras causas”.⁸⁷ En definitiva, Deza no convierte toda causa segunda en una causa parcial —como parece haber entendido Stegmüller— sino sólo dice que varias causas segundas pueden concurrir parcialmente en un solo efecto. Es más, al punto parece reconocer que la causa segunda puede ser causa total de su efecto, si bien “repugna a la criatura que sea causa total de su efecto sin que exista ninguna causa anterior concurrente”.⁸⁸

⁸⁵ Cf. STEGMÜLLER, “Presciencia divina, predestinación y libertad humana en Diego de Deza”.

⁸⁶ STEGMÜLLER, “Presciencia divina, predestinación y libertad humana en Diego de Deza”, 760.

⁸⁷ “non enim sequitur si causa prima attingit totum effectum quod alie cause ad illum non concurrant. nam vnus totus effectus potest perducí a pluribus causis vel totus a prima et per partes ab alijs causis”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 201ra (ad 5).

⁸⁸ “nam immo repugnat creature quod sit totalis causa sui effectus nulla priori causa concurrente”. *Ibid.* (ad 6).

Para comprender mejor la influencia divina en la voluntad creada, hemos de dirigirnos a la distinción 25 de ese mismo segundo volumen de las *Novarum defensionum*, donde Deza sostiene que “únicamente Dios puede mover nuestra voluntad como un principio extrínseco efectivo para el ejercicio de su acto”.⁸⁹ Entre las objeciones contra esta tesis, enumera varias de Escoto tomadas, como es habitual, de Capréolo.⁹⁰ La tercera de ellas pone el ejemplo de la propia voluntad humana: si mi voluntad estuviese determinada a una parte acerca de escribir o no mañana, mi acto mañana no será contingente sino necesario; luego si Dios está con anterioridad determinado a que yo haga esto o lo otro, mi obrar no será libre. En definitiva, si la causa primera está determinada, la causa segunda ya no puede obrar de manera indeterminada. A esto responde Deza diciendo:

[...] esa suposición no es verdadera a menos que la causa superior estuviese determinada con necesidad absoluta. Aunque Dios sea una causa determinada de nuestros actos y efectos, no está determinada con necesidad sino con su libertad. [...] como la determinación divina es que se siga tal efecto, también su determinación es que se siga de la causa segunda de una manera libre o de una manera necesaria.⁹¹

En una línea que podría parecer próxima a Escoto, Deza hace de la libertad divina el fundamento de la libertad humana. En cualquier caso, también se apela a la idea de Tomás que ya hemos visto antes: forma parte de la disposición de la providencia no sólo que los hechos sucedan, sino también que acaezcan contingente o libremente. Por supuesto, aquí no se

⁸⁹ “[...] solus Deus potest mouere voluntatem sicut principium extrinsecum effectuum ad exercitium sui actus”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 193va.

⁹⁰ Cf. DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 196v-197r. Véase CAPREOLUS, *Defensiones*, vol. IV, 236-237.

⁹¹ “assumptum non est verum nisi quando causa superior est ad euentum determinata absoluta necessitate. deus autem licet sit causa nostrorum actuum et euentuum determinata: non tamen est necessitate absoluta determinata sed libertate sua. [...] sicut determinatio diuina est quod sequatur talis effectus: ita eius determinatio est quod sequatur a causa secunda vel libere vel necessario”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. II, 201ra.

relaciona expresamente la infalibilidad de la voluntad divina con la eficacia de la gracia. Ahora bien, aunque acabo de decir que la postura de Deza se antoja cercana a Escoto porque hace a la voluntad divina raíz de la contingencia de las cosas, no se arrima a él más de lo que lo hace Tomás en *S.Th.*, I, q. 19, a. 8, e incluso corregirá al teólogo franciscano cuando escribe:

La raíz de la contingencia en las cosas e incluso de su necesidad no es la voluntad divina de tal modo que la contingencia y la necesidad de las cosas creadas se reduzca a la contingencia o necesidad de la voluntad divina [...] como algunos han entendido [...] sino que la mente de santo Tomás es [...] que la necesidad y la contingencia [...] se reduce a Dios o a la voluntad divina como a la causa primera de este modo: porque Dios o la voluntad divina es la primera causa que dispone, ordena y quiere que en las cosas creadas ciertas cosas acaezcan de manera contingente y otras cosas de manera necesaria.⁹²

Como podemos ver, pese a la afinidad de Deza a ciertas tesis de Gregorio de Rímini, aquí se aparta de Escoto y lo contradice expresamente para afiliarse al parecer de Tomás. En definitiva, el arzobispo de Sevilla pone los designios divinos como causa definitiva de los acontecimientos contingentes singulares, los cuales son contingentes debido a sus causas próximas, si bien esto se remite en último término a la voluntad divina en cuanto ha dispuesto causas contingentes para las cosas de esa índole.

4. CONCLUSIONES

En estas páginas hemos sometido a revisión la literatura científica precedente en lo tocante al tratamiento de Diego de Deza de los problemas característicos de las disputas *de auxiliis*: el

⁹² “Mens S. Thomae [...] non est quod radix contingentiae in rebus aut etiam necessitatis: sit diuina voluntas hoc modo quasi contingentia et necessitas rerum creaturarum reducatur in contingentiam vel necessitatem diuine voluntatis [...] prout aliqui male inte llexerunt [...]. Sed mens S. Thomae est [...] quod necessitas et contingentia rerum creaturarum reducitur in deum seu in diuinam voluntatem tamquam in primam causam hoc modo quia scilicet deus seu diuina voluntas est prima causa disponens et ordinans ac volens quod in rebus creatis quaedam fiant necessario et quaedam contingerent”: DEZA, *Novarum defensionum*, vol. I, 274ra.

conocimiento divino de los futuros contingentes y la moción eficaz divina del libre albedrío creado. Hemos visto que el juicio de Pesch según el cual Deza sería una especie de premolinista está bastante poco justificado. El estudioso alemán interpreta de manera insatisfactoria los textos y pierde de vista la comprensión de la presciencia divina mantenida por Deza, más próxima a Báñez de lo que él creía. Es más, nos hemos opuesto también a la interpretación de Stegmüller, que había intentado enfrentar a Deza con su admirado Capréolo, haciéndolo representante de una concepción de la presciencia divina anterior a la introducción de los decretos divinos en ella. Además de lo difícil que resulta negar que santo Tomás mismo cuenta con la libertad de Dios para explicar su conocimiento de las criaturas, es evidente que Deza se apoya en la voluntad divina para ello. En consecuencia, no cabe señalar aquí ninguna discontinuidad significativa con la tradición salmantina posterior.

En segundo lugar, en lo tocante a la gracia, la tesis doctoral de Navajas se ha mostrado mucho más solvente que los otros trabajos citados. Es interesante notar con él la influencia de Gregorio de Rímmini sobre Deza, por la cual abraza cierto “pesimismo” antropológico mucho mayor del que luego sostendrá Báñez. Deza ve necesaria la moción de la gracia para todos los actos moralmente buenos en estado de naturaleza íntegra y de naturaleza caída, algo que Tomás y Báñez niegan. Sin embargo, detrás de ese itinerario que se desvía del tomismo, existe una percepción de fondo bastante “bañeciana”: se precisa una premoción divina para cada acto humano bueno (si bien Báñez no calificaría de sobrenatural toda premoción). Es cierto que Deza no llega a dejar palmariamente claro que el “auxilio especial” sea eficaz e infalible, pero su idea de que, sin auxilio divino, caemos irremediabilmente en pecado apunta a dicha infalibilidad: con ese auxilio, no parece ya posible el pecado. Por tanto, también aquí Deza está mucho más cerca de Báñez que de Molina.

Los resultados de esta investigación sólo pueden motivar la lectura más atenta y detallada de las *Defensiones* de este gran teólogo, protagonista de una biografía blasonada por variadas intervenciones de gran calado histórico. En cualquier caso, la faceta teológica de Deza no sólo es relevante por su decisiva

influencia para hacer del tomismo el sistema único de teología, sino también por la sutileza admirable de su obra. Estamos ante un trabajo especulativo de primer orden que requiere profundizaciones ulteriores no sólo en el campo de la presciencia, providencia y gracia divinas que hemos abordado aquí, sino en otros muchos que esperamos lleguen a ser examinados en el futuro.

