
Poder divino y libertad creada en la modernidad temprana

*Divine Power and Created Freedom in Early Modernity**

RECIBIDO: 5 DE ENERO DE 2021 / ACEPTADO: 10 DE SEPTIEMBRE DE 2021

David TORRIJOS CASTRILLEJO

Universidad Eclesiástica San Dámaso. Facultad de Filosofía
Madrid, España
ID ORCID 0000-0003-2005-5634
dtorrijos@sandamaso.es

Resumen: El artículo reflexiona sobre el recelo moderno respecto de Dios como amenaza para la libertad humana. La doctrina sobre la relación entre la libertad y la gracia sostenida por el teólogo español Luis de Molina presenta algunos rasgos que podrían estar emparentados con dicho recelo. La providencia divina resulta salvada en su sistema mediante una concepción algo determinista de la psique humana. Así, no se preserva del todo la libertad, pero, sin embargo, se introduce cierta sospecha respecto del poder de Dios. El autor propone empero una reflexión tomista como una alternativa para contemplar la relación entre Dios y hombre en armonía.

Palabras clave: Libertad de arbitrio, Determinismo, Ateísmo.

Abstract: The article explores the modern distrust of God as a threat to human freedom. The teachings on the relationship between freedom and grace sustained by the Spanish theologian Luis de Molina have some features that could be related to this distrust. Divine providence is preserved in his system by a somewhat deterministic conception of the human psyche. Thus, freedom is not completely safeguarded but a certain suspicion about Divine power is introduced nevertheless. As an answer to these difficulties, the author proposes an alternative Thomist consideration to contemplate the relationship between God and man in a harmonious way.

Keywords: Free Will, Determinism, Atheism.

* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación en el año 2021.

1. INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que uno de los aspectos respecto de los cuales Dios resulta especialmente inquietante para algunos de nuestros contemporáneos es su inabarcable poder y lo que semejante potencia podría significar respecto de nuestra propia libertad. Sobre esta cuestión ha alertado –por referirnos a un lugar común de sobra conocido– el Concilio Vaticano II:

Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios. [...] Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua¹.

Es difícil negar que hay una creciente tendencia en el humanismo moderno que, desde el Renacimiento, se ha ido planteando cada vez más como una exaltación del hombre a costa de postergar a Dios de algún modo. La modernidad ha tratado de volver a la cultura antigua de una u otra forma, como en un intento de tornar a un paraíso de inocencia precristiana. Esto no deja de resultar sorprendente, porque fue la antigüedad grecorromana –cuyo atractivo reside para los modernos en su exaltación del hombre por encima de la naturaleza– quien creyó que la mejor manera de llevar a término el movimiento «humanista» implícito en ella, era convertirlo en un «divinismo»². Este «di-

¹ *Gaudium et spes*, 19-20: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 1039-1040. Empleo la traducción oficial accesible en <http://www.vatican.va>.

² Tomo las expresiones «humanismo» y «divinismo» de Millán-Puelles: «Lo que es esencialmente el Cristianismo depende de lo que Cristo es esencialmente. En consecuencia, puesto que Cristo es hombre, hay que decir que el Cristianismo es un humanismo. Mas como quiera que Cristo es también Dios, se ha de afirmar, a su vez, que el Cristianismo es también un divinismo [...]». De esta suerte, el humanismo cristiano es el humanismo más humano, ciertamente no en la acepción «reduccionista» de este giro –en virtud de la cual el hombre queda encerrado en su pura inmanencia como en su propia piel–, sino asumiendo en el hombre, por cuanto inscrita en la entraña de su propia naturaleza, una radical orientación a Dios» (MILLÁN-PUELLES, A., «El concepto de humanismo», en *Humanismo y medicina. II Encuentro Cultural de la Sociedad Española de Médicos Escritores*, Murcia: Previsión Sanitaria Nacional, 1982, 29-30).

vinismo» no podía consistir en la afirmación de cualquier dios, claro está, pues bien sabían los paganos que muchos dioses suelen estar sedientos de la sangre de sus propios adoradores, sino que se trataba del peculiar «divinismo» que giraba en torno a un Dios hecho hombre³.

La realidad histórica es que los griegos y romanos abrazaron como salvador del hombre al Dios «filántropo» del cristianismo, como decían entonces⁴. A pesar de eso, en el mundo moderno se ha ido levantando la sospecha de que el Dios cristiano se había convertido en una *amenaza* para la humanidad y su propio desarrollo, como ha expresado con gran clarividencia De Lubac:

He aquí que ahora esta idea cristiana del hombre, que había sido recibida como una liberación, comienza a sentirse como un yugo. He ahí que este mismo Dios, en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecerse como un antagonista, como el adversario de su dignidad [...] un día el hombre [...] dio en creer que no se valoraría en adelante y que no podría expansionarse con libertad más que si rompía entonces con la Iglesia, más tarde con el Ser trascendente del que la tradición cristiana le hacía depender⁵.

La presencia de Dios pone en peligro la dignidad humana y lo hace precisamente por menoscabar de algún modo su libertad. Desde luego, entre la popularización de la noción de libertad durante el Renacimiento y nuestros días, han sucedido muchas cosas, pero, para apreciar en dónde desemboca este itinerario, vamos a tener en cuenta un par de notorios testimonios de algunos recientes pensadores ateos. Así, por ejemplo, es muy célebre la sentencia de Nietzsche, que resume bastante bien su planteamiento en lo que respecta a la divinidad: «[...] si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo no ser Dios! *Por lo tan-*

³ Permítaseme copiar aquí unas elocuentes palabras de Chesterton: «Existe un hecho evidente respecto de las relaciones entre cristianismo y paganismo que resulta tan simple que muchos sonreirán al leerlo pero que, a la vez, es de tan gran importancia que los modernos lo olvidan. El hecho primordial sobre el cristianismo y el paganismo es que uno vino después del otro. Lowes Dickinson habla de ellos como si fueran ideales paralelos, incluso se refiere al paganismo como si hubiera sido más reciente y resultara más adecuado para una nueva era. Sugiere que el ideal pagano será el bien último de la humanidad; pero si eso es así, debemos al menos preguntarnos, con más curiosidad de la que nos permite, por qué sucedió que el hombre, tras hallar en esta Tierra, bajo las estrellas, ese bien último, lo desechó» (CHESTERTON, G. K., *Herejes*, Barcelona: El Cobre, 2007, 130).

⁴ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tt 3,4).

⁵ LUBAC, H. DE, *El drama del humanismo ateo*, Madrid: Encuentro, 2008, 29.

to, no hay dioses [...] mi querer siempre viene a mí como liberador y portador de alegrías. [...] Esta voluntad me ha atraído lejos de Dios y de los dioses; ¡qué habría que crear si los dioses existiesen!»⁶. En Nietzsche vibra un ansia de auto-superación que pone en marcha un proceso cuya primera etapa es el deicidio. Un ateísmo como el de Nietzsche parece estar aludido por el pasaje del Concilio que hemos visto antes y, de hecho, el filósofo alemán es uno de los principales señalados por De Lubac.

Son también muy conocidas las afirmaciones de Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, donde plantea que el humanismo entra en contradicción con cualquier doctrina teísta. Todo el tratado está traspasado de la idea según la cual el único humanismo posible ha de ser un ateísmo:

Dostoievsky escribe: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. [...] no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta⁷.

En cierto modo, su planteamiento es más radical que el de Nietzsche: «[...] aunque Dios existiera, esto no cambiaría»⁸. No es imprescindible la negación de la existencia de Dios; bien podría existir y, sin embargo, la única manera «auténtica» de vivir sería hacerlo como si Dios no existiera. Incluso si hubiera un Dios, el hombre debería saberse solo con su libertad, sería en cierto modo «inmoral» apelar a Dios para salir de semejante atolladero. De manera similar, Camus está persuadido de que la libertad divina y la humana se excluyen mutuamente. Por ello, si ambas son puestas en relación, el problema de la libertad es trasladado al problema del mal: «[...] o no somos libres y el responsable del mal es Dios todopoderoso, o somos libres y responsables, pero Dios no es todopoderoso»⁹.

⁶ NIETZSCHE, F., «Así habló Zaratustra», en SÁNCHEZ MECA, D. (ed.), *Obras completas, IV: Obras de madurez I*, Madrid: Tecnos, 2016, 120-121.

⁷ SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, México: UNAM, 2006, 36-37.

⁸ *Ibid.*, 69.

⁹ CAMUS, A., *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*, Buenos Aires: Losada, 1963, 44-45.

Pues bien, después de contemplar la significatividad de este problema en sus formas más acentuadas, quisiera volver la mirada a la modernidad temprana. No es mi propósito hacer responsable al humanismo renacentista del ateísmo moderno y contemporáneo. Mucho menos a la teología católica barroca a la cual me referiré enseguida. Tan solo querría considerar cómo ciertas maneras de enfocar la relación entre la libertad divina y la libertad creada en los albores de la modernidad podrían facilitar la posterior percepción de cierto desencuentro entre la libertad divina y la humana. Aunque este artículo no puede responder a estas cuestiones con todo el rigor que la materia merece, me limitaré a aventurar algunas pinceladas provisionales. Se me habrá de disculpar la generalización y los trazos gruesos con los que me veo obligado a escribir.

Desde la antigüedad, los paganos habían concebido cierto temor a conceder un «excesivo» poder a la divinidad, porque, para ellos, esto pondría en peligro nuestra libertad. El pensador más notorio que sostuvo este punto de vista fue Epicuro, quien se sintió compelido a restringir al máximo la extensión de la intervención de los dioses para dar espacio al libre albedrío humano¹⁰. Sin embargo, es en los inicios de la era cristiana cuando otro filósofo pagano, Alejandro de Afrodisias, pese a defender la providencia divina, evita que la libertad humana se vea comprometida: de nuevo el procedimiento consiste en reducir el alcance del poder divino¹¹. La influencia de Alejandro será notoria tanto entre los primeros teólogos cristianos como de nuevo en la gran escolástica, debido a los escritos de su discípulo Averroes. No nos debe sorprender, pues, que en el Renacimiento la cuestión de las relaciones entre la providencia y la libertad esté en el candelero. En la teología es una temática que no fue relegada a un puesto secundario en ningún momento y, así, la relación entre la libertad creada y la providencia y predestinación divinas es tocada por el Concilio de Constanza, pero sobre todo será central debido a los puntos de vista de Lutero y de Calvino. Algunos años después del Concilio de Trento, en que se defiende solemnemente la libertad creada, tendremos en España el estallido de las controversias *de auxiliis*, un debate que se va a prolongar durante siglos y va a tener repercusiones incluso entre no católicos. Entre estas influencias se cuenta la que ejerció sobre el libro moderno seguramente más conocido sobre estos temas, la *Teodicea* de Leibniz.

¹⁰ Cfr. LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, III, 16, 3.

¹¹ Me he ocupado del punto de vista de Alejandro en TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., «La providencia de los dioses según Alejandro de Afrodisias», *Logos. Anales del seminario de metafísica* 53 (2020) 345-365.

En el texto de Sartre antes citado, el filósofo francés traía en causa a Leibniz como exponente de una teología que pondría en peligro la libertad humana¹². Se puede encontrar, pues, cierto hilo que discurre desde las controversias *de auxiliis*, pasa por la filosofía moderna y llega hasta el ateísmo moderno. Como hemos comentado, sería ridículo hacer responsables a los teólogos católicos de la apostasía de ciertos pensadores contemporáneos. Sin embargo, puede tener cierto interés revisar la forma de comprender la libertad humana sostenida en esa controversia, particularmente por Molina. Su manera de ver el libre albedrío parece haber contribuido poco a resaltar la peculiaridad de la idea cristiana de la gracia, la cual no entra en competencia con la libertad humana sino que la sana y eleva. Por eso, en primer lugar, daré una rápida mirada a Molina y a la ideas afines sobre la libertad presentes en la modernidad, particularmente en Leibniz. Después, en segundo lugar, volveré los ojos al planteamiento tomista, donde se alcanza un fino equilibrio en la exposición del entrelazamiento de la acción del hombre y Dios.

2. EL MOLINISMO Y LA CONCEPCIÓN MODERNA DE LIBERTAD

El profesor García Cuadrado se ha referido en un artículo bastante reciente a la relación entre las controversias *de auxiliis* y el humanismo ateo¹³. Se inspira para ello en una página de Maritain, donde este sugiere que la idea molinista de libertad significa un antropocentrismo extraño a la tradición cristiana precedente:

Estimamos que el célebre teólogo español que, en el siglo XVI, inventó una nueva teoría de la presciencia divina y de las relaciones entre la gracia y la voluntad creada [sc. Luis de Molina], tiene para la historia de la cultura elevadísima significación. [...] puede decirse que el molinismo vuelve a reclamar para la criatura tan solo una parte, pero parte, al fin y al cabo, de iniciativa *primera* y absoluta en el orden del bien y de la salvación. ¡ Hasta entonces, el cristiano católico había pensado que tenía la iniciativa –y la libre iniciativa– de sus actos buenos, y de la totalidad de estos; pero tan solo una iniciativa segunda no primera. Que esta iniciati-

¹² Cfr. SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, 26.

¹³ Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. Á., «Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo», *Espíritu* 65 (2016) 420-422.

va primera pertenecía únicamente a Dios, siendo así nuestros actos buenos enteramente de Dios como causa primera y enteramente nuestros como libre causa segunda. En ese momento, el cristiano piensa que hay que considerar dos partes en sus actos buenos y saludables, los cuales se encuentran divididos, desdoblados, repartidos entre Dios y el hombre; dándose en cada uno de sus actos dos partes, una que corresponde solo al hombre y otra que pertenece solo a Dios. Y así piensa el cristiano tener, por una parte, también él la primera iniciativa del bien que realiza. [...] Dios, por un lado, y el hombre, por otro, impulsan el navío del humano destino; y mientras lo orienta el hombre, no lo orienta Dios¹⁴. ¡ He aquí el hombre del humanismo cristiano de los tiempos antropocéntricos: cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte en la primera iniciativa referente a la salvación y a los actos meritorios para la vida eterna, mientras emprende por sí solo su vida y su bienestar terrestre. Podemos decir del molinismo que es la teología del caballero cristiano de la edad clásica, como el jansenismo es la teología del magistrado cristiano de aquella misma edad¹⁵.

Aunque tenga algo de simplificadora y de inexacta, la intuición de Maritain en estas páginas es bastante iluminadora, especialmente si tenemos en cuenta los estudios que han ido poniendo de manifiesto a lo largo del siglo pasado la responsabilidad de Francisco Suárez en el nacimiento de la modernidad¹⁶. Su gran protagonismo en la disputa *de auxiliis* es un aspecto de la biografía de Suárez poco tenido en cuenta al que, por ejemplo, no han dedicado ningún espacio algunos trabajos de referencia sobre el teólogo español que se

¹⁴ Aquí Maritain está evocando implícitamente la famosa teoría del concurso divino defendida por Molina a imagen de dos hombres que juntos arrastran una sola barca: cfr. v. gr. MOLINA, L. DE, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, I, q. 14, a. 13, disp. 25, Olyssipone: Riberius, 1588, 165; disponemos de una traducción española de HEVIA ECHEVARRÍA, J. A., *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo: Pentalfa, 2007, 226. En adelante, citaré a Molina en esta traducción, la cual sigue la edición crítica de la *Concordia* y por eso no coincide exactamente con la de 1588. Santo Tomás había empleado ya el símil de la nave para hablar de la acción conjunta, si bien, claro está, no lo aplicó al concurso de Dios en las acciones humanas: cfr. *S.c.G.*, II, cap. 57.

¹⁵ MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Madrid: Palabra, 1999, 43-46; modifico mínimamente la traducción. El punto de vista de Maritain es confirmado por Del Noce a su manera: cfr. NOCE, A. DEL, «La crisis del molinismo in Descartes», *Archivio di filosofia* 12 (1956) 39-77.

¹⁶ Cfr. MINER, R. C., «Suarez as Founder of Modernity: Reflections on a Topos in Recent Historiography», *History of Philosophy Quarterly* 18 (2001) 17-36.

han publicado en lengua inglesa los últimos años¹⁷. Sin embargo, está sobradamente documentada la participación de Suárez en la disputa *de auxiliis*, hasta el punto de que me atrevería a decir que, en realidad, fue más significativa de hecho que la del propio Molina, por más que el libro de este fuese el que desencadenara los acontecimientos históricos que hicieron famosa la disputa. Tan importante es esta faceta de su pensamiento que ha habido quien lo ha descrito como «la filosofía del molinismo»¹⁸. Si esto fuera cierto, la metafísica suarista en cuanto tal estaría concebida en estrechísima unión con el molinismo. Ello no es de extrañar si tenemos en cuenta que en sus mismas entrañas se encuentra la negación de la distinción entre acto y potencia al modo tomista: para el tomismo, igual que la criatura no es su ser, tampoco es su obrar, de manera que requiere constitutivamente del auxilio divino, no solo para existir, sino también para sus acciones propias¹⁹.

Al de Maritain vienen a añadirse los testimonios de Gilson y Augusto del Noce, los cuales han insistido en los puntos de encuentro entre Descartes y el molinismo. Gilson interpreta la idea de libertad expuesta por Descartes como un compromiso entre las posturas enfrentadas en las disputas *de auxiliis*²⁰. Según Del Noce, aunque Descartes expresamente llegó a criticar algunas tesis molinistas, sin embargo, hizo todo lo posible por salvar la «suficiencia» y «autonomía» de la naturaleza humana; si traducimos esto «en términos de valores culturales», hemos de concluir que «hay un orden autónomo de valores naturales y que hay una moral natural, respecto de la cual la moral sobrenatural representa un coronamiento, pero que, en rigor, podría ser pensada como suficiente. Es decir, el teológico “dar a Dios lo que es de Dios y al hombre lo que es del hombre” repercute en el plano cultural como un correspondiente *separatismo* entre valores de la vida temporal, de un lado, y la religión, del otro»²¹.

¹⁷ Cfr. HILL, B. y LAGERLUND, H. (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford-New York: Oxford UP, 2012; SALAS, V. M. y FASTIGGI, R. L. (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden-Boston: Brill, 2014.

¹⁸ FERNÁNDEZ BURILLO, S., «Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. II. El punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica *de auxiliis*», *Espíritu* 44 (1995) 38.

¹⁹ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu. Son Existence et sa Nature*, II, Paris: Beauchesne, 1950, 420, nota 1. Esto no obsta para que Suárez admita no solo la conservación sino también la moción divina para los actos, en contra de Durando: cfr. FREDDOSO, A. J., «God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough», *Philosophical Perspectives* 5 (1991) 553-585.

²⁰ Cfr. SUÁREZ BERRÍO, A. F., *Noción de libertad y pensamiento cristiano en Étienne Gilson*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006, 187-191.

²¹ NOCE, A. DEL, «La crisis del molinismo in Descartes», 51.

Como vemos, un primer punto de encuentro entre molinismo y modernidad podría ser la concepción antropológica de Molina, que parece responder bastante bien al aprecio renacentista por el hombre y su libertad. Su teología otorgaría al ser humano una contribución a la obra de la propia salvación aparentemente «mayor» que la atribuida por sus adversarios. Así es como lo interpreta Maritain en el texto arriba citado y a lo que apunta Del Noce. Molina se aproximaría más que otros teólogos a la «autonomía» del hombre moderno. Ahora bien, existe otro parentesco con la filosofía moderna que ha sido tenido menos en cuenta, si bien nos podría resultar algo paradójico: que la metafísica de Molina es más determinista de lo que parece.

Está claro que, a primera vista, Molina proporciona más importancia a la libertad humana que sus oponentes tomistas, puesto que el hombre sería capaz de «determinar» incluso el impulso dado por Dios al hombre; tal impulso sería una moción dada por Dios, de tal índole que siempre se podría rechazar²². Según Molina, Dios da la gracia suficiente de manera que el hombre siempre puede rehusar aceptarla. Sin embargo, no deja de ser un autor católico obligado a sustentar el dogma cristiano. Por consiguiente ha de lograr que en su ecuación entren también las variables expresadas en la Escritura, sobre todo en la carta a los Romanos, y que fueron la piedra de tropiezo para los protestantes²³. Dios lo sabe todo e incluso conoce el número de los predestinados, como se indica en el libro del Apocalipsis²⁴. Conoce también los actos concretos de los hombres, por ejemplo, que Judas va a traicionar a Jesús y por eso este lo declara en su propia cara antes de que suceda... Molina no tiene intención de negar ninguno de los dogmas cristianos relacionados con la predestinación o la providencia, pero trata de estudiarlos teniendo en cuenta la libertad creada que –como dijo Trento– puede rechazar la gracia.

¿Cómo se las arregla Molina para garantizar que Dios conozca los actos del libre arbitrio creado incluso antes de que se produzcan? La respuesta que

²² «En efecto, con su concurso general Dios influye como causa universal con un influjo indiferente sobre acciones y efectos distintos, siendo este influjo determinado –en relación al género de estas acciones y efectos– por el influjo particular de las causas segundas [...]; si esta causa es libre, entonces en su propia potestad estará influir de tal modo que se produzca una acción antes que otra» (MOLINA, L. DE, *Concordia*, II, disp. 26, n. 11, 233). «El concurso particular de Dios en las obras sobrenaturales del libre arbitrio –es decir, la gracia que previene al libre arbitrio– no es causa eficaz de estas obras, sino que en la potestad del libre arbitrio, ayudado por esta gracia, está consentir o no consentir o incluso disentir de Dios cuando Él lo invita y lo incita» (*ibid.*, disp. 29, n. 9, 258).

²³ Cfr. v. gr. Rm 9,20-23.

²⁴ Se habla de los «inscritos en el libro de la vida»: Ap 3,5; 20,15; 21,27.

da Molina es bien conocida. Está ligada con su célebre doctrina de la «ciencia media». Mediante su «ciencia natural», Dios conoce cada libre albedrío creado con una «supercomprensión» de su naturaleza, con independencia de que Dios quiera crearlo o no²⁵. Por su «ciencia media» percibe cómo se comportaría la criatura en cualesquiera circunstancias en que podría ser puesta, incluyendo las distintas ayudas divinas que podrían serle concedidas en dichas circunstancias²⁶. Así, mediante la «ciencia libre» Dios conoce exactamente qué va a suceder, una vez se da su decisión de crear las cosas de un modo u otro. Al decidir qué personas van a ser creadas, cuáles van a ser las circunstancias en que se va a desenvolver la vida de cada una de ellas y cuáles serán los auxilios divinos que recibirán en cada momento, entonces la libertad creada procederá de una determinada manera y no de otra. Obrará tal como había sido previsto por la ciencia media, como consecuencia de la decisión divina de crear cierto orden de cosas.

Gracias a esta supercomprensión, también sabe cuándo y en qué momento conviene dar a cada cual las gracias pertinentes de modo que se convierta²⁷. Igualmente, puede prever que, si no da la gracia en el momento oportuno, el hombre no se convertirá, aunque le esté dando una gracia incluso «mayor»²⁸. Es cierto que ninguna gracia dada por Dios es tan irresisti-

²⁵ «[...] antes de cualquier determinación libre de su voluntad y en virtud de la altitud de su ciencia natural [sc. de Dios], por la que supera con infinitud a cada una de las cosas que contiene con eminencia en sí mismo, penetra aquello que el libre arbitrio de cada criatura –dada la hipótesis de que Dios quiera ponerlo en este o en aquel orden de cosas, con estas o con aquellas circunstancias o auxilios– hará en función de su libertad innata, a pesar de que, si así lo quisiera, podría refrenar este acto o realizar el acto opuesto» (MOLINA, L. DE, *Concordia*, IV, disp. 49, n. 11, 411).

²⁶ «[...] a través de la cual [sc. la ciencia media] Dios ve en su esencia, en virtud de la comprensión altísima e inescrutable de todo libre arbitrio, qué haría este en razón de su libertad innata, si fuese puesto en este o en aquel o incluso en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas, a pesar de que en realidad también podría, si así lo quisiera, hacer lo opuesto» (*ibid.*, disp. 52, n. 9, 446).

²⁷ Leamos esta interpretación de Rm 9,20-23: Dios, «con su predestinación eterna y su misericordia, prepara para algunos hombres estos dones y estas circunstancias de cosas y, en el momento oportuno, de hecho se los concede a aquellos que, según prevé, se convertirán –por medio de su libre arbitrio, aunque ayudados por la misericordia divina– en vasijas para usos nobles, es decir, dignos de la vida eterna, a pesar de que en su potestad estaría convertirse en vasijas para usos despreciables y destinadas a una muerte eterna; en cuanto a los demás, decide [...] conferirles únicamente unos dones y prepararles unas circunstancias de cosas tales que [...] –por su propia culpa o por la del primer padre– se convertirán en vasijas modeladas para la muerte y que no alcanzarán el fin que todos los hombres tienen en común» (*ibid.*, I, disp. 21, n. 1, 185).

²⁸ «[...] a muchos de ellos [que no se convierten] les habría proveído de auxilios mucho mayores que los concedidos a otros que se habrían convertido, aunque de ellos mismos habría dependido su no conversión» (*ibid.*, III, disp. 40, n. 11, 331). «Tampoco hay que dudar de que se han desviado hacia el infierno muchos hombres que recibieron de Dios auxilios mucho mayores que

ble que la libertad quede eliminada pero, siendo esta persona tal y tal, y estando en tales y tales circunstancias, con la gracia oportuna para ese momento, se convertirá o, sin ella, pecará. Esto cabe preverlo con seguridad por parte de un Dios capaz de adentrarse en semejantes detalles con total profundización.

Molina insiste en que las inclinaciones libres de la persona no brotan con necesidad de su esencia y que Dios las conoce solo por una penetración extraordinaria en cada naturaleza²⁹. No obstante, esas precisiones no evitan que su concepción sea fatal para la libertad de arbitrio creada. La naturaleza del sujeto libre no puede encerrar ningún elemento que incline decisivamente la voluntad hacia ninguna de las elecciones posibles: en ese sentido, *ni siquiera Dios* podría encontrar nada de dónde tomar la certeza de su ciencia media.

No son la doctrina de la ciencia media ni la noción de concurso simultáneo como tales las que hacen a Molina mucho más determinista de lo que parece, sino su manera de ver la naturaleza de la libertad. La idea de que el conjunto de características de un individuo, puestas de acuerdo con las circunstancias del momento y los auxilios divinos provoquen un solo resultado no habría tenido cabida en modo alguno en el pensamiento de santo Tomás. En cambio, para Molina, Dios conoce con precisión cómo procederá la criatura porque esa acción es *el único resultado posible* de la combinación de innumerables parámetros. Ese resultado es conocido de manera prevolitiva por la

los que recibieron muchos que en el cielo disfrutaban de la contemplación divina [...]. Pero que unos, con mayores auxilios, no hayan sido predestinados, ni salvados, y otros, con menores auxilios, lo hayan sido, se debe a que los primeros, en razón de su libertad innata, no han querido hacer de su arbitrio un uso tal que alcancen la salvación; y los segundos, sin embargo, lo han querido en grado máximo. Por tanto, que la voluntad eterna por la que Dios decide conferir a los adultos los medios a través de los cuales llegarán a la beatitud, se considere predestinación, depende [...] de que los propios adultos, en razón de su libertad innata, hagan de su arbitrio un uso tal que lleguen a la beatitud y de que Dios prevea esto en virtud de la altitud de su entendimiento» (*ibid.*, VII, aa. 4-5, disp. 1, m. 11, n. 41, 718). «Puede suceder que –estando dos hombres en pecado mortal y habiendo impulsado Dios a uno de ellos con auxilios de gracia previente mayores que los otorgados al otro–, en razón de la libertad de arbitrio de ambos, resurja del pecado el que ha recibido menores auxilios y perseverare en la dureza el que ha sido incitado e invitado con auxilios mayores» (*ibid.*, VII, aa. 4-5, disp. 4, n. 12, 768).

²⁹ «[...] la certeza de nuestra ciencia depende de la necesidad o de la certeza de los objetos de por sí [...]. Ahora bien, la ciencia divina, en virtud de la agudeza y de la eminencia del sujeto cognoscente –que ve con certeza en un objeto incierto de por sí lo que va a suceder–, posee de por sí una mayor certeza que la que poseen los objetos. Esta es la razón por la que solo atribuimos a Dios –y no a los hombres– la ciencia de los futuros contingentes» (*ibid.*, IV, disp. 52, n. 35, 463).

ciencia media, mientras que la voluntad divina es responsable tan solo de escoger unos parámetros u otros³⁰. Esto va más allá de una mera atención a los condicionamientos de la acción, sino que dota de un carácter seriamente determinista a su filosofía de la acción humana. Esta interpretación de Molina fue defendida hace algunos años por Langston, quien reconoció que su

punto de vista podría parecer sorprendente. El Aquinate, por ejemplo, defiende que, si los conocimientos de Dios se encontrasen fuera del tiempo, su ciencia acerca de las acciones futuras de las criaturas no sería determinista. Hablando de manera absoluta, puesto que las acciones de las criaturas están presentes ante Dios en un ahora eterno, las criaturas pueden obrar como quieran y, aun así, Dios conocería sus acciones. [...] Molina supone que Dios está fuera del tiempo, pero sostiene una opinión acerca de la conexión entre un acontecimiento en el tiempo (las circunstancias de David estando en Queilá³¹) y un acontecimiento que sucede en un tiempo posterior (Saúl cercándolo). Esto se debe a que sostiene la opinión de que Dios conoce lo que Saúl haría si lo crease en las circunstancias apropiadas. De acuerdo con la teoría de la ciencia media de Molina, Dios no sabe qué haría Saúl porque la acción de Saúl esté presente en el eterno ahora. Este hecho marca la diferencia por completo. Mientras que la doctrina del Aquinate de la presencialidad de las acciones (si tiene sentido) no es determinista, la doctrina de Molina de la ciencia media es determinista y entonces viola un sentido libertario de «libertad»³².

De este modo, resulta que, quien en un primer momento se nos había presentado como el gran defensor de la libertad, acaba revelándose como inductor de una comprensión del hombre bastante determinista. Está claro, ninguna de las circunstancias –ni siquiera el auxilio divino– es capaz de determinar de suyo el libre albedrío, pero la estrechan por todos lados con tanta intimidad que, a fin de cuentas, resulta imposible al hombre actuar con la li-

³⁰ Por supuesto, entre estos parámetros se encuentran acciones libres de las criaturas realizadas en el pasado que condicionan la acción libre del presente, pero, en último término, también aquellas han sido previstas del mismo modo y la prioridad de la disposición de la naturaleza de las personas y las circunstancias siempre la tendrá el creador.

³¹ Se está refiriendo al pasaje de 1 Sm 23,7-8.

³² LANGSTON, D. C., *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, University Park-London: The Pennsylvania State UP, 1990, 71.

bertad que se prometía³³. Peor que eso: en cada momento, sí sería formalmente posible actuar de otra manera, pero no le sería posible de hecho a *ese* hombre, debido a su carácter y peculiar índole.

El resultado de esta comprensión del libre albedrío es doblemente dramático. No solo los acontecimientos de la vida humana están determinados por Dios a efectos prácticos, sino que, de paso, se ha introducido solapadamente en esta doctrina cierto recelo respecto de la influencia de Dios sobre la libertad humana. Dios, para Molina, pese a los condicionamientos de las circunstancias y sus auxilios, abre un escueto resquicio en que el hombre actúa por su propia espontaneidad y ahí decide usar o no de las ayudas divinas (si bien su naturaleza peculiar lo inclinará a un resultado determinado, dada tal combinación de circunstancias y auxilios). Pero para Molina es fundamental la existencia de dicho resquicio, pues lo sustancial de la libertad es su capacidad de obrar con independencia de todos esos condicionamientos: «[...] se dice que agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria»³⁴. Esta definición está formulada así de modo que, entre los requisitos para la acción presupuestos antes de la acción misma, se encuentre incluso la moción divina. En la inclinación final del libre albedrío no influye Dios por ninguna moción decisiva, pero ha influido ya poniendo en tales circunstancias a quien, en ellas, va a obrar de esa manera precisa. Lo determinista aquí es que el carácter del agente libre sea una causa definitiva del resultado de la acción, disolviéndose así la idea misma de libre albedrío. Pero lo que más nos interesa desde el punto de vista de la relación con Dios es la reclamación de una parcela en la que ni tan siquiera Dios intervien-

³³ De igual modo, hablando de la versión del molinismo desarrollada por Suárez, afirma Echavarría: «[...] no evita [...] que Dios ejerza un control absoluto del libre arbitrio creado de manera indirecta, a través del decreto divino sobre las circunstancias en las que Él mismo decide poner a un individuo libre. Si en el entendimiento divino está determinado que Pedro, puesto en determinadas circunstancias, pecará, entonces desde el momento en que Dios decide poner a Pedro en esas circunstancias, Pedro no podrá no pecar, o ciertamente pecará, en virtud de la determinación de su libertad posible, tal como está representada en el intelecto divino. Parece que la libertad existente o actual de Pedro no juega entonces un papel decisivo en esa determinación, sino que se limita a cumplir el rol ya establecido en el entendimiento divino. Los intentos de Suárez por esquivar esta conclusión son de una potencia especulativa digna de admiración, pero, a mi juicio, no alcanzan su objetivo». ECHAVARRÍA, A., «Principio y fundamento de la “ciencia media” según Francisco Suárez», *Cauriensia* 12 (2017) 62.

³⁴ *Ibid.*, I, disp. 2, n. 3, 46. La definición está quizá inspirada en un texto de un ilustre miembro de la Escuela de Salamanca, Domingo de Soto: «Es causa libre aquella que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar» (SOTO, D., *De natura et gratia*, I, cap. 16, Venetiis: Iuntas, 1547, 57r).

ga. Sin duda, se procede con la buena intención de explicar las acciones malas, pero resulta bastante decepcionante como explicación de las buenas.

Si volvemos la mirada unos años después del célebre libro de Molina, encontraremos –como dijimos– resonancias de la doctrina molinista en autores de mucho mayor predicamento entre las grandes figuras del pensamiento moderno y contemporáneo. Podemos recordar, por ejemplo, un conocido pasaje de Descartes sobre la libertad. Escuchemos al antiguo alumno de los jesuitas de La Flèche:

[...] para ser libre, no es requisito necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección; ocurre más bien que, cuanto más propendo a uno de ellos –sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento– tanto más libremente lo escojo. Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran. Es en cambio aquella indiferencia, que experimento cuando ninguna razón me dirige a una parte más bien que a otra, el grado ínfimo de la libertad, y más bien arguye imperfección en el conocimiento, que perfección en la voluntad; pues, de conocer yo siempre con claridad lo que es bueno y verdadero, nunca me tomaría el trabajo de deliberar acerca de mi elección o juicio, y así sería por completo libre, sin ser nunca indiferente³⁵.

Aunque Descartes ve bien que el conocimiento y la ayuda aportados por Dios no tienen por qué disminuir la libertad humana, sin embargo parece estar persuadido de que, dadas unas circunstancias determinadas, solo una cosa es óptima para cada sujeto. De tal modo, la indiferencia de lo elegido no se debe –como en santo Tomás– a la incapacidad propia de los bienes finitos para saciar el corazón humano, sino más bien a una imperfección cognoscitiva. Se ha de concluir que un conocimiento y una voluntad perfectas –como los que goza Dios o aquel que es guiado por Él– solo pueden inclinarse por un bien en cada circunstancia.

Probablemente el filósofo moderno que más favorezca la comparación con Molina sea Leibniz. Aunque se esfuerza por defender la providencia de Dios respecto de todos los detalles y, además, critica expresamente a Molina, los autores que han puesto a uno frente al otro han advertido también varios

³⁵ DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara, 1977, 48-49.

puntos de encuentro con el teólogo conquinense³⁶. Igual que hemos visto en Molina, Leibniz cree que «la infalibilidad de la gracia eficaz se debe a la previsión divina de la conexión de tal gracia con el asentimiento de la creatura, previsión fundada a su vez en la consideración de la misma noción de la creatura en particular y de sus futuros estados»³⁷. Leibniz abandona en manos de la presciencia divina el «control» de los actos creados, de manera que a un exhaustivo conocedor de la naturaleza humana será imposible que se le escape ningún detalle de cuanto va a suceder. Así lo explica A. Echavarría:

[...] antes del acto de elección, la inclinación que la determina ya existe en la voluntad humana, pero no por eso deja de ser una elección libre, porque se trata de una inclinación que no impone necesidad. Así, la preterminación hacia una acción libre concreta se produce en el instante en el que la creatura ha llegado a un estado tal que lo que va a hacer inmediatamente a continuación se sigue con «necesidad física», a partir de sus estados anteriores, pero esta determinación no puede imponer «necesidad metafísica», aunque se trate de una determinación infalible³⁸.

Según parece, Leibniz se engañaría a sí mismo, declarando que los actos libres son tales porque emanan de la voluntad humana, pese a estar prefijados por el designio divino creador de cada voluntad individual. Para hablar de «libertad», bastaría que la voluntad sea, por su propia índole y a diferencia de las facultades sensibles, capaz de elegir entre distintos bienes. Sin embargo, la naturaleza de cada voluntad concreta y las circunstancias en que está situada esa persona la orientan de una manera precisa y necesaria, de forma que el hombre hace con sus facultades lo que es propio a su singular constitución intrínseca. En definitiva, el ser humano, como el mismo Leibniz indica, no es sino un «autómata espiritual»³⁹ que no puede sino ejecutar el programa de la mónada en que consiste.

³⁶ Cfr. DAVIDSON, J. D., «Untying the Knot: Leibniz on God's Knowledge of Future Free Contingents», *History of Philosophy Quarterly* 13 (1996) 89-116; KAPHAGAWANI, D. N., *Leibniz on freedom and determinism in relation to Aquinas and Molina*, Aldershot: Ashgate, 1999; GREENBERG, S., «Leibniz Against Molinism. Freedom, Indifference, and the Nature of the Will», en RUTHERFORD, D. y COVER, J. A. (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford-New York: Oxford UP, 2005, 217-233; ECHAVARRÍA, A., «La articulación entre causalidad divina y libertad creada en el sistema de Leibniz», en GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *Metafísica y libertad*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009, 211-222.

³⁷ ECHAVARRÍA, A., *ibid.*, 217.

³⁸ *Ibid.*, 218.

³⁹ LEIBNIZ, G. W., Obras filosóficas y científicas, X: *Ensayos de Teodicea*, Granada: Comares, 2012, 125-363.

¿En qué sentido se podría hablar de libertad para Leibniz? Por supuesto, el hombre es libre porque Dios no está inclinando la voluntad hacia un lado o hacia otro en este preciso momento, es ella sola quien se orienta, pero lo hace de acuerdo con la preordenación dada por Dios cuando creó esa mónada, conforme al régimen del mejor de los mundos posibles. La libertad principalmente es-tribaría en el rasgo considerado más importante para Molina: en que nadie, ni siquiera Dios, interviniese directamente en una cierta parcela de la acción humana.

Algo parecido se encontraba en el sofisticado sistema de Spinoza: la voluntad de Dios es necesaria y Dios no ha podido querer otra cosa sino lo que ha querido. Esto se debe a que Dios es inmutable y su voluntad se identifica con su naturaleza, luego no podría querer otra cosa sin cambiar su naturaleza⁴⁰. En realidad, el hombre tampoco posee libertad de elección, en cuanto no puede cambiar el curso de los acontecimientos, pues todo cuanto sucede, acaece de acuerdo con la inalterable voluntad de Dios. Ciertamente, el hombre está moralmente llamado a la libertad, pero ¿de qué libertad se trata? Consiste en asumir la necesidad: libre es el que reconoce que no es libre porque comprende la necesidad universal dictada por la razón divina⁴¹. El ideal de Spinoza es precisamente el amor de Dios a sí mismo: este se da en el hombre libre que se conforma con la inmutable y necesaria voluntad divina. Pero tal aceptación de la necesidad, ¿en qué sentido es libre sino en cuanto no está coaccionada por un agente externo? Una vez más, vemos cómo la libertad de arbitrio es comprendida al modo de la libertad de coacción: carencia de influjo externo.

Así es cómo se establece una tendencia bastante generalizada en la modernidad a pensar la libertad como «necesidad comprendida» (Hegel⁴²) que no es otra cosa sino reducir la libertad a la ausencia de violencia externa. A su manera reaparece no solo en el idealismo sino incluso en la filosofía alemana posterior. De esta manera, el prometedor pensamiento de Nietzsche, que de primeras se nos antoja vencedor sobre todas las fuerzas insanas que ofuscan el auge del hombre, a la postre entiende la voluntad como un torrente que discurre en una dirección muy determinada⁴³. Hasta tal punto es esto así que el

⁴⁰ Cfr. SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta, 2000, 63-66.

⁴¹ Cfr. MARGOT, J.-P., «Libertad y necesidad en Spinoza», *Praxis Filosófica. Nueva serie* 32 (2011) 40-41; VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía moderna*, Barcelona: Herder, 1977, 76-77.

⁴² Cfr. LAKEBRINK, B., *Die Europäische Idee der Freiheit, I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden: Brill, 1968, 322.

⁴³ Cfr. NIETZSCHE, F., «Así habló Zaratustra», 119, donde usa precisamente la imagen del río que se precipita hacia los valles y finalmente corre hasta el mar.

aspecto clave de la «voluntad de poder» no parece ser tanto la «libertad» sino más bien la «fuerza». No es extraño, pues, que la filosofía de Nietzsche desemboque en el *amor fati* como una de las más inquietantes palabras del pensador alemán ⁴⁴.

3. UNA CONCEPCIÓN NO MOLINISTA DE LA LIBERTAD

En los inicios de la disputa *de auxiliis*, el máximo antagonista de Molina, el dominico Domingo Báñez, ya incidía en que la clave de toda la desorientación achacable a la postura de sus contrarios residía precisamente en una concepción errada de la libertad de arbitrio ⁴⁵. Creía que se debía cifrar la libertad en la indiferencia de la voluntad ante bienes finitos, en virtud de la capacidad del entendimiento para reconocer que ningún bien creado realiza en sí toda la perfección apta para atraer a la voluntad con necesidad. Ningún bien finito tomado en consideración por el entendimiento práctico será tal que arrastre irresistiblemente a la voluntad. Esto significa, en primer lugar, que tal indiferencia no es una propiedad debida al escaso conocimiento de los bienes –al contrario de lo que hemos apreciado antes en Descartes–, sino que, cuanto mejor sean conocidos los bienes finitos, entones tanto mayor será la constatación de su carácter de no irresistibles ⁴⁶. En segundo lugar, tal concepción está indicando que la voluntad es la facultad de abrazar el bien en cuanto tal o, en otras palabras, que la voluntad del hombre es la aptitud para acoger a Dios y que solo con Dios se contenta para ser verdaderamente saciada. Por consiguiente, ante cualquier bondad creada, la voluntad permanece «insatisfecha», por así decir, y conserva en sí el poder de desecharla para anteponer otro bien finito distinto.

Aunque Báñez va a hacer más hincapié que Molina en los designios de Dios y su infalibilidad, lo cierto es que Báñez jamás diría que la combinación

⁴⁴ Cfr. ID., «La gaya ciencia», en SÁNCHEZ MECA, D. (ed.), *Obras completas, III: Obras de madurez I*, Madrid: Tecnos, 2014, 829.

⁴⁵ «[...] todas estas novedades nacen de no entender la definición verdadera del libre albedrío y del acto libre» (BÁÑEZ, D., «Respuesta al papel del P. Suárez», § 9, en *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia de auxiliis*, Pamplona: Euns, 2021, 166). «[...] como no saben resolver el argumento que ensayan, se inventan un nuevo modo de filosofar, a causa de la mala definición de libre arbitrio que presentan» (BÁÑEZ, D., *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, I, cap. 14, n. 3, Oviedo: Pentalfa, 2002, 105). Ambos escritos datan de 1594 y 1595 respectivamente.

⁴⁶ Por eso Báñez indica que, según su teoría, Cristo y Dios mismo, con tener un conocimiento perfecto de las cosas, no tienen menos libertad respecto de todo lo finito: cfr. *ibid.*, I, cap. 14, n. 3, 105.

de los condicionamientos externos sumados a la índole del sujeto pueden situar de tal manera a la voluntad en el punto de impedirla, a pesar de todo eso, escoger lo «menos apetecible» para ella en tal sazón. El hombre de Báñez está muy lejos de ser un «autómata espiritual» siempre inclinado a escoger «lo que a él resulta mejor en esas circunstancias precisas». Sin embargo, Báñez cree que la voluntad creada siempre obra conforme al plan querido o previsto por Dios. Esta infalibilidad del plan divino no se cumple apelando a la sola presciencia, sino también a la moción divina. En efecto, para la tradición tomista ninguna instancia del orden creado está en condiciones de provocar necesidad en la elección. Además, ninguna criatura puede mover directamente la voluntad creada. Ambas tesis también serían admitidas por Molina. Ahora bien, que el creador oriente de un modo determinado la voluntad no tiene por qué violar la libertad del albedrío como cree Molina, pese a que, a primera vista, podría parecer lo contrario.

Es cierto que Aristóteles había indicado dos elementos capaces de suprimir la voluntariedad de una acción: la ignorancia y la coacción (*Eth. Nic.*, III, 1). Dejando aparte la ignorancia, en la coacción un principio externo fuerza la acción de modo que no se puede decir que, quien lleva a cabo esta, sea auténticamente libre: así, nadie acusaría al gusano de complicidad en la treta tendida por el pescador a los peces, pues no se ha instalado de grado en el anzuelo. El caso es que, cuando santo Tomás, seguido por Báñez, indica que Dios es moviente de las acciones del hombre, y lo es *in concreto*, no solo de manera genérica –de modo que el hombre escoge aquí y ahora lo que Dios quiere que haga–, no se está suponiendo una influencia externa de tal índole que prescindiera del libre albedrío⁴⁷. En ningún momento son negados los elementos fun-

⁴⁷ Santo Tomás escribe: «[...] aunque se suponga que cierta naturaleza corporal o espiritual es perfecta, no puede generar su propio acto sino por moción de Dios; tal moción es conforme al designio de su providencia, no a la necesidad de la naturaleza» (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1, co.). Esta moción, dispuesta por la providencia de Dios, que se extiende hasta lo concreto (*S. Th.*, I, q. 22, a. 2), no puede ser indefinida, sino precisa. Por eso, Báñez afirma que «el concurso general de la voluntad divina, puesto que está de acuerdo con el designio de la divina providencia, afecta íntimamente a todas las causas y a todos los efectos, determinando todas las cosas y sin ser determinado por nada» («Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem», II, cap. 2, n. 2, en BÁÑEZ, D., *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*, III, Madrid: CSIC, 1948, 384-385; trad. esp. en BÁÑEZ, D., *Predestinación y libertad*, 405). Pero la influencia divina, por muy determinada e infalible que sea, no es el tipo de influencia extrínseca que supondría una coacción, pues «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 ejercicio» (*ibid.*, I, cap. 3, n. 2,

dantes del libre albedrío: la noticia del bien, el reconocimiento de su carácter de elegible y de «indiferente» (es decir, de no necesario), la elección deliberada de un bien en concreto. Todo esto es, para santo Tomás y los tomistas, no solo exigible para hablar de libre albedrío, sino además una experiencia evidente para los sujetos que ni siquiera todas las dudas metódicas del mundo juntas podrían poner en entredicho⁴⁸.

Cuando el tomismo afirma que Dios determina –junto con la voluntad creada– los actos electivos concretos, no quiere decir que Dios mueva de manera coactiva, aunque, cuando Dios mueve hacia algo, la voluntad no puede (en sentido «compuesto»⁴⁹) querer otra cosa excepto lo que Dios ha querido que quiera (*S. Th.*, I-II, q. 10, a. 4, ad 3). Semejante imposibilidad se nos antoja fastidiosa si ponemos una analogía como la que propone Suárez para criticar la teoría tomista⁵⁰. Según él, la docilidad de la voluntad creada ante la potencia divina en el planteamiento bañeciano resulta en cierto sentido análoga al dominio que tiene la voluntad humana sobre el movimiento de los miembros: por ejemplo, cuando quiero mover el brazo, este se mueve sin oponer resistencia y procede siempre de acuerdo con mi propósito. Este dominio des-

370; trad. esp., 375). En efecto, según santo Tomás, Dios puede mover la voluntad aun siendo un principio extrínseco, sin que por eso su intervención se convierta en coacción (en general, lo violento se debe a la influencia de un principio extrínseco: *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 5), porque Él es el creador de la voluntad misma: cfr. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 6; q. 6, a. 1, ad 3.

⁴⁸ Cfr. BÁÑEZ, D., *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Prol., n. 7, 36.

⁴⁹ Escuchemos a Báñez explicarnos el «sentido compuesto»: «Ciertamente, dos posibilidades se pueden verificar simultáneamente; por ejemplo, estos dos enunciados son verdaderos al mismo tiempo: Pedro puede correr y Pedro puede no correr; más aún, la oración copulativa que forman es siempre necesaria. Además, tampoco componemos en sentido compuesto cuando hablamos de componer la propia posibilidad de un acto contrario o de la no ejecución de este acto con el otro acto contrario; de este modo, efectivamente, es posible realizar una composición; por ejemplo, esta oración copulativa puede ser verdadera: Pedro está sentado y Pedro puede no estar sentado. Pero, finalmente, cuando decimos que en sentido compuesto no se puede verificar que, encontrándose bajo algún auxilio divino o moción divina, la voluntad pueda no obrar, componemos la existencia del auxilio con la no operación de la voluntad y no con la posibilidad de no obrar, que decimos es imposible con tal auxilio. Pues esta oración copulativa se puede verificar: Dios mueve el libre arbitrio con su auxilio eficaz y el libre arbitrio puede no elegir; porque cada uno de los enunciados de esta oración copulativa no destruye al otro, ya que el primer enunciado es contingente y el segundo es modal necesario, y por ello son simultáneamente compositibles. Por tanto, juzgamos imposible la composición de un solo acto, a saber, la moción eficaz de Dios, con el acto contrario o con la no ejecución de este acto» (*ibid.*, I, cap. 12, n. 2, 94; altero un poco la traducción para facilitar la comprensión).

⁵⁰ Cfr. SUÁREZ, F., *Opera omnia, XI: Opuscula theologica sex*, I, 1, cap. 5, n. 3, Parisiis: Vivès, 1858, 22. Me he ocupado de la defensa de Báñez ante esta acusación en TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., «Báñez frente a Suárez acerca de la libertad», *Bajo palabra* 25 (2021) 179-200.

pótico de la voluntad sobre los miembros hace que estos nunca obren sino como ella ordena; de modo similar, la voluntad creada, en el pensamiento de Báñez, no querrá ningún bien sino el que dicta Dios. Ambos casos se asemejan porque los miembros, en línea de principio, podrían hacer muchos movimientos distintos, aunque al final quedan determinados *ad unum* por influjo de la voluntad: igualmente, la voluntad podría querer muchas cosas, pero, a fin de cuentas, Dios la reduce a querer en cada momento una sola cosa.

El equívoco aquí es, para empezar, que el brazo no está dotado de capacidad para ordenar sus propios actos según el libre albedrío. Posee un principio de movimiento (la facultad locomotriz) y, por tanto, de tendencia hacia un fin, pero no es un principio capaz de captar la finalidad en cuanto tal; luego no dispone de dominio de sí mismo en sentido estricto. Ni siquiera disponen de él las bestias, por más que sus apetitos sean capaces de imperar los movimientos de su cuerpo. En cambio, el libre arbitrio creado capta formalmente la bondad, o sea, el carácter de fin de los objetivos que persigue. Está claro que, en ese sentido, el ejemplo no vale. El problema es que, por mucho que busquemos, nunca encontraremos un ejemplo adecuado para compararlo con la propuesta bañeciana, porque sencillamente no tenemos experiencia de ninguna causa principal tal que, determinando en detalle los efectos que se siguen de su influjo a través de otra causa instrumental, sea capaz de permitir a esta causa instrumental determinar también en detalle esos mismos efectos: en nuestra experiencia, o el agente principal fija hasta el mínimo aspecto del resultado final, y el agente subordinado pierde su capacidad de autodeterminación, o bien el agente principal coopera y ayuda de tal manera al agente subordinado que, aunque es él quien proporciona el influjo principal e imprescindible, a la postre es el agente subordinado quien establece el resultado concreto en sus detalles más nimios.

Como vemos, la propuesta tomista proporciona una respuesta no del todo satisfactoria porque, al fin y al cabo, no es una solución exhaustiva del problema, sino la demarcación de los límites de nuestro escaso conocimiento⁵¹: de un lado debemos afirmar la indubitable experiencia y realidad del libre albedrío creado; de otro lado sería insensato e incoherente con toda la teología natural y revelada negar que la providencia y la omnipotencia de Dios se extienden incluso hasta los actos del libre arbitrio creado.

⁵¹ Cfr. TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., «Introducción», en BÁÑEZ, D., *Predestinación y libertad*, 41-44.

Sírvanos esta mirada al tomismo para dar una respuesta a los filósofos modernos. Lo principal aquí es entender que constituye una mala estrategia para concebir la libertad creada expulsar a Dios de ella. En primer lugar, porque Dios es el origen del ser y de la vida, y su presencia no impide a nadie ser quien es, pues precisamente es Él quien hace a cada cosa ser y ser lo que es. Si Dios ha hecho al hombre libre, cuanto más influya el creador en la criatura, no será esta menos libre, sino más libre. Como suele repetir santo Tomás, «no es propio de la providencia arruinar la naturaleza de cuanto es gobernado por ella, sino salvarla»⁵². En segundo lugar, Dios no tendría por qué estar ausente de la libertad creada para evitar injerencias en ella, porque no es un agente cualquiera. No es un actor externo que puede forzar la voluntad creada llevándola hacia donde esta no quiere; tampoco la conduce de modo que Dios fuese el único principio y la criatura se limitase a ser guiada. Si esto fuera así, la criatura solo tendría la experiencia subjetiva de decidir, cuando en realidad no lo estaría haciendo. Dios se comportaría, en verdad, como un *genio maligno*... Pero no es así, en realidad Dios no mueve «desde fuera» en sentido estricto, sino, en cierto modo, «desde dentro». Es el creador del agente libre, quien le ha dado el ser, no un mero fabricante externo⁵³. Es preciso reconocer en Dios la fuente de la verdadera identidad del hombre y, cuando interviene en nuestras acciones, obra como *interior intimo meo* –por usar las palabras de san Agustín–⁵⁴. Frente a la tendencia moderna a ver en Dios un extraño que podría poner en entredicho la autonomía humana, se ha de reconocer en la influencia divina sobre el hombre, respecto de todo aquello que conduce hacia el bien, el más acomodado camino para «ser quien realmente se es»: tal es la divisa que guía tanto la ética clásica cuanto el deseo de autenticidad del hombre contemporáneo⁵⁵.

Si admitimos la influencia concreta de Dios sobre las acciones humanas, podría parecernos que hemos recaído de nuevo en la necesidad de Spinoza o

⁵² «[...] providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare» (*Compendium theologiae*, cap. 142). Cfr. *Super Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, co.; *De ver.*, q. 5, a. 3, arg. 5; *S. Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 3; II-II, q. 165, a. 1, co.; III, q. 44, a. 2, arg. 1. La frase, modificada por Tomás mediante una clara alusión a Lc 9,56, pretende estar tomada del Pseudo Dionisio: cfr. *De div. nom.*, 4: PG 3, 733B. En su comentario a este texto, el Aquinate es más preciso al dar la referencia: «Non enim pertinet ad providentiam quod corrumpat naturam rerum, sed quod Servet» (*In De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 23).

⁵³ Sobre esta cuestión, véase: TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., «Was Báñez a Bañecian?», *American Catholic Philosophical Quarterly* 94 (2020) 451-454.

⁵⁴ *Confessiones*, III, 6, 11: CCSL 27, 33.

⁵⁵ γένου', οἷος ἑσσοί (PINDARUS, *Pythia*, 2, 72).

Hegel. La vida humana se habría convertido, por así decir, en la proyección de un largometraje que ya está filmado en la mente de Dios. Pero tales representaciones son incompletas precisamente porque no expresan lo que pretende explicar el tomismo. Toda postura genuinamente cristiana, como la tomista, adelanta al racionalismo por una ventaja demasiado amplia para que este pueda recorrerla: me refiero al amor. El amor nace de la libertad porque el amor es donación y eso significa gratuidad⁵⁶. En el planteamiento optimista de Spinoza, Leibniz o Hegel, el mundo que tenemos delante es el mejor de los mundos posibles, porque también la voluntad divina, a su modo, es la de un «autómata espiritual». Según santo Tomás, en cambio, Dios podría no haber creado nada y no habría sido menos bueno ni menos santo; también podría haber creado otros muchos mundos diferentes y, desde luego, nunca habría podido crear el mejor de los mundos posibles, porque no puede existir tal cosa⁵⁷. Solo Dios es lo mejor y tanta perfección no puede ser participada de manera adecuada por ninguna criatura. Ciertamente, no somos «modos» de un Dios omniperfecto (Spinoza) y, por consiguiente, tenemos que aceptar la diferencia que hay entre Él y nosotros. Si hemos sido creados ha sido por un acto de amor deliberado de Dios. El racionalista parece temblar ante la vertiginosa perspectiva de que sea una decisión divina libérrima lo único que, al fin y al cabo, sostiene su existencia, pero los pensadores sosegadamente instalados en la tradición cristiana descansan agradecidos en esa elección que no tendría por qué haberse tomado. De paso se adivina aquí cómo la libertad creada no tiene por qué generar «angustia», porque se sabe precedida de una elección antecedente, la predilección de quien al hombre quiere bien.

Esto pone al hombre moderno en una tesitura en la que, evidentemente, no quiere encontrarse. Debe aceptar que su mismo existir nace de una dependencia y no puede aferrarse a la presunta seguridad que le daría su independencia, su «no tener que deber nada a nadie», el pretender que cada cual fuese «necesario» en cierto sentido. Se ha de integrar algo inquietante e imprevisible: que la propia vida procede de la libertad de otro, depende del amor—claro está, no de un capricho arbitrario—. Se trata de un amor en pura gratuidad. Nadie puede tranquilizarse pensando que era parte imprescindible de la historia. Eso sitúa la vida entera en la presuntamente incómoda situación

⁵⁶ Amar es «querer [deliberadamente] un bien para alguien» (*S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4).

⁵⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 25, a. 5; *De pot.*, q. 3, a. 16. Un sugestivo comentario de esta idea aparece en MILLÁN-PUELLES, A., *Obras completas, VII: Léxico filosófico*, Madrid: Rialp, 2015, 490.

de ser agradecidos. El agradecimiento es la respuesta adecuada al don gratuito y mueve a «devolver la deuda» con amor gratuito⁵⁸.

De alguna manera, como vemos, la libertad divina concurre en nuestro débito de amor. Aunque el amor sea de suyo «extático» (*S. Th.*, II-II, q. 175, a. 2, ad 1), nuestro amor por Dios no nos *enajena* precisamente porque nuestra verdadera identidad se encuentra de un modo más perfecto en Dios –que no somos– que en lo que somos (*S. Th.*, I, q. 18, a. 4, ad 3). Ahora bien, no deja de ser una fuerza unitiva que reúne lo que es de suyo *distinto* e incluso *diverso*, pero –como digo– no por ello *ajeno*. De ahí que santo Tomás afirme que, por naturaleza, todas las cosas aman más a Dios que a sí propias (*S. Th.*, II-II, q. 26, a. 3), como si amaran a algo que es más *suyo* que ellas mismas. El hombre, por su parte, está en mucho mejores condiciones de amar a Dios al poder hacerlo consciente y deliberadamente, pues, gracias a Él, ha recibido también la libertad.

4. CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos vuelto la mirada a la modernidad temprana por ver si en la teología del tránsito desde el renacimiento al barroco comienza a notarse cierta influencia de la idea pagana según la cual el poder divino podría representar cierta amenaza a la libertad humana. Pese a que la libertad había sido enaltecida ya por distintos pensadores renacentistas, es el jesuita Luis de Molina uno de los más célebres teólogos dispuestos a defender cierta independencia de la libertad creada frente a la influencia divina. No cabe dudar de sus buenas intenciones y de su propósito de seguir en todo el parecer de la Iglesia. Sin embargo, sus planteamientos no logran atajar la sospecha pagana de que la intervención divina podría poner en peligro la autodeterminación del hombre. El resultado es, por una parte, una antropología bastante determinista y, por otra, la vinculación de libre albedrío e independencia. Distintos autores modernos sostendrán visiones similares tanto en lo tocante al determinismo como en lo relativo a la asociación entre libertad y emancipación. Frente a esta postura, hemos recordado la postura tomista, ejemplificada en el dominico Domingo Báñez que se enfrentó al teólogo conyense, y esto nos ha permitido reflexionar acerca del legado agustiniano y tomista, para ver en qué sentido no está reñida la intervención divina sobre la voluntad creada y la libertad humana.

⁵⁸ «La acción de gracias en el que recibe se refiere a la gracia del dador [...] puede decirse que una gracia es mayor porque se entrega más gratuitamente» (*S. Th.*, II-II, q. 106, a. 2, co.).

Bibliografía

- BÁÑEZ, D., *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*, III, Madrid: CSIC, 1948.
- BÁÑEZ, D., *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo: Pentalfa, 2002.
- BÁÑEZ, D., *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia de auxiliis*, Pamplona: Eunsa, 2021.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*, Buenos Aires: Losada, 1963.
- CHESTERTON, G. K., *Herejes*, Barcelona: El Cobre, 2007.
- DAVIDSON, J. D., «Untying the Knot: Leibniz on God's Knowledge of Future Free Contingents», *History of Philosophy Quarterly* 13 (1996) 89-116.
- DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, Madrid: Encuentro, 2008.
- DEL NOCE, A., «La crisis del molinismo in Descartes», *Archivio di filosofia* 12 (1956) 39-77.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara, 1977.
- ECHAVARRÍA, A., «La articulación entre causalidad divina y libertad creada en el sistema de Leibniz», en GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *Metafísica y libertad*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009, 211-222.
- ECHAVARRÍA, A., «Principio y fundamento de la "ciencia media" según Francisco Suárez», *Cauriensia* 12 (2017) 43-62.
- FERNÁNDEZ BURILLO, S., «Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. II. El punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica de auxiliis», *Espíritu* 44 (1995) 169-181.
- FREDDOSO, A. J., «God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough», *Philosophical Perspectives* 5 (1991) 553-585.
- GARCÍA CUADRADO, J. Á., «Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo», *Espíritu* 65 (2016) 407-432.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu. Son Existence et sa Nature*, Paris: Beauchesne, 1950.
- GREENBERG, S., «Leibniz Against Molinism. Freedom, Indifference, and the Nature of the Will», en RUTHERFORD, D. y COVER, J. A. (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford-New York: Oxford UP, 2005, 217-233.
- HILL, B. y LAGERLUND, H. (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford-New York: Oxford UP, 2012.

- KAPHAGAWANI, D. N., *Leibniz on freedom and determinism in relation to Aquinas and Molina*, Aldershot: Ashgate, 1999.
- LAKEBRINK, B., *Die Europäische Idee der Freiheit, I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden: Brill, 1968.
- LANGSTON, D. C., *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, University Park-London: The Pennsylvania State UP, 1990.
- LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas, X: Ensayos de Teodicea*, Granada: Comares, 2012.
- MARGOT, J.-P., «Libertad y necesidad en Spinoza», *Praxis Filosófica. Nueva serie* 32 (2011) 27-44.
- MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Madrid: Palabra, 1999.
- MILLÁN-PUELLES, A., «El concepto de humanismo», en *Humanismo y medicina. II Encuentro Cultural de la Sociedad Española de Médicos Escritores*, Murcia: Previsión Sanitaria Nacional, 1982, 21-30.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Obras completas, VII: Léxico filosófico*, Madrid: Rialp, 2015.
- MINER, R. C., «Suarez as Founder of Modernity: Reflections on a Topos in Recent Historiography», *History of Philosophy Quarterly* 18 (2001) 17-36.
- MOLINA, L. DE, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Olyssipone: Riberius, 1588.
- MOLINA, L. DE, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo: Pentalfa, 2007.
- NIETZSCHE, F., «La gaya ciencia», en SÁNCHEZ MECA, D. (ed.), *Obras completas, III: Obras de madurez I*, Madrid: Tecnos, 2014, 717-905.
- NIETZSCHE, F., «Así habló Zaratustra», en SÁNCHEZ MECA, D. (ed.), *Obras completas, IV: Obras de madurez I*, Madrid: Tecnos, 2016, 71-279.
- SALAS, V. M. y FASTIGGI, R. L. (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden-Boston: Brill, 2014.
- SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, México: UNAM, 2006.
- SOTO, D., *De natura et gratia*, Venetiis: Iuntas, 1547.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta, 2000.
- SUÁREZ, F., *Opera omnia, XI: Opuscula theologica sex*, Parisiis: Vivès, 1858.
- SUÁREZ BERRÍO, A. F., *Noción de libertad y pensamiento cristiano en Étienne Gilson*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.

- TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., «La providencia de los dioses según Alejandro de Afrodisias», *Logos. Anales del seminario de metafísica* 53 (2020) 345-365.
- TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., «Was Báñez a Bañecian?», *American Catholic Philosophical Quarterly* 94 (2020) 431-458.
- TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., «Báñez frente a Suárez acerca de la libertad», *Bajo palabra* 25 (2021) 179-200.
- VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía moderna*, Barcelona: Herder, 1977.