

PRECEDENTES MEDIEVALES DE LAS DISPUTAS SOBRE LA LIBERTAD EN LAS ESCUELAS DE SALAMANCA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

«Falto de prudencia y conocimientos respecto de la ciencia de Dios y vano, cuando escuchaba las palabras de los filósofos era seducido por el error contrario. Escuché a los teólogos tratar esta materia y me pareció verdad la opinión de Pelagio. En la escuela de filósofos rara vez se oía algo sobre la gracia, salvo quizás alguna cosa equivocada. En cambio, todo el día se oía que nosotros somos dueños de nuestros actos libres, y que en nuestra potestad estaba operar bien o mal, tener virtudes o vicios, y otras cosas similares. Y si escuchaba alguna vez en la iglesia la lección del Apóstol en que exalta la gracia y rebaja el libre albedrío, como en Rom 9: '*Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei*' y similares, como algo ingrato me desagradaba la gracia. [...] Pero después, [...] me pareció ver que la gracia de Dios precede temporal y naturalmente a todos los actos buenos, meritorios, que evidentemente agrada a la voluntad divina quien previamente quiere que merezca salvarse y, que previamente pone el mérito en quien lo merece, puesto que es el primer motor de todos los movimientos...»¹.

Este extenso texto pertenece a la obra más importante de Tomás Bradwardine, quizá, con Ockham, el pensador más destacable de la segunda mitad del siglo XIV¹. Titulada *De Causa Dei, contra Pelagium, et de virtute causarum*, en ella, el *Doctor Profundus*, apelativo por el que era conocido su autor, se enfrentaba al movimiento ockhamista, en el que veía el renacer de un nuevo pelagianismo. Y lo hacía acudiendo a la filosofía, ya que, como indica en el

1 Thomas Bradwardinus, *De causa Dei, contra Pelagium, et de virtute causarum*, ad suos mertonenses, libri tres, Ed. Henry Savile, Londini, 1618. En lo sucesivo citaré abreviadamente el nombre del autor (Th. Bradwardinus) y remitiré, en la paginación, a la aludida edición de H. Savile, Londres 1618.

prólogo del *De causa Dei*, los modernos pelagianos mantenían que ningún argumento filosófico podía rebatir sus opiniones ².

Escuchemos ahora las palabras de un español, de la segunda mitad del siglo XVI:

«Después de este error [el de Pelagio], no dejaron de haber algunas reliquias de aquel error, aún entre algunos fieles, pareciéndoles que se quitaba el libre albedrío por la doctrina de San Agustín, que enseñaba que el consentimiento del entendimiento y la voluntad a la fe de Jesucristo era efecto de la gracia y misericordia de Dios, y no porque el hombre pudiese por sus fuerzas naturales consentir a los llamamientos naturales de Dios. [...] Lo cual, quien lo viere todo, siendo teólogo desapasionado, conocerá que otras semejantes reliquias se levantan en nuestros tiempos con el título de defender el libre albedrío» ³.

«Los defensores de esta nueva doctrina han guardado silencio durante todo este tiempo, hasta que Luis de Molina, de la Compañía de Jesús, se ha atrevido a escribir y publicar en Portugal un librito sobre la ya anunciada nueva concordia, basándose en argumentos inaceptables, tanto para la filosofía como para la teología [...]. Y es que en nuestros tiempos —qué pena—, no faltan teólogos de la Compañía de Jesús, que ojalá no fueran de dicha compañía [...], que han venido a caer en el mismo error, aunque algo mitigado, de Pelagio» ⁴.

El primero de los textos pertenece a la réplica que el P. Domingo Báñez realizó al papel, difundido por Suárez, en defensa de la teoría que sobre el libre albedrío mantenía la Compañía de Jesús. Y el segundo a la obra, de 1595, titulada: *Apología en defensa de la doctrina antigua y católica por los maestros dominicanos de la provincia de España contra las afirmaciones contenidas en la «Concordia» de Luis de Molina sobre la gracia, presciencia divina, predestinación y reprobación*, en la que, desde luego, Domingo Báñez desempeñó un papel protagonista ⁵.

No resulta difícil, ni rebuscado, encontrar paralelismos entre los textos de Bradwardine y los de Báñez. Ambos se enfrentan a lo que consideran un error de marcado espíritu pelagiano, ambos demuestran un indudable interés por

² Para conocer la personalidad y la obra de este autor véase: I. Verdú Berganza, *Tomás Bradwardine, el problema de la libertad*, Pamplona: Eunsa, 2001.

³ Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, Praefatio, p. 3.

⁴ V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Salamanca, 1968, p.431 (en torno al papel del P. Suárez).

⁵ V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia...*, pp. 116 y 120.

enfrentarse a quienes interpretan mal las relaciones entre gracia y libre albedrío. Pero, según mi criterio, la cuestión no queda ahí, ya que un estudio detenido de sus respectivas reacciones permite descubrir una profunda similitud en sus planteamientos. Así las cosas, intentaré mostrar, aunque sea de un modo resumido, casi en un bosquejo, hasta qué punto puede considerarse a Bradwardine y su controversia como un precedente de la ya tan conocida disputa que, respecto del modo de conciliar el libre albedrío humano con la ciencia, la omnipotencia, la presciencia divinas y la gracia enfrentó, en términos generales, a dominicos y jesuitas durante largo tiempo.

Para lograr mi objetivo con las tan necesarias como deseadas brevedad y claridad, en primer lugar, de modo casi esquemático, mostraré cuál era el contexto en el que se sitúa la reacción de Báñez y sus seguidores, así como cuáles eran las tesis defendidas por los dominicos y cuáles las de Molina, su directo oponente⁶. En segundo lugar, presentaré la figura del arzobispo de Canterbury, Tomás Bradwardine, el ambiente cultural en el que se mueve, y las tesis más importantes defendidas en su *De causa Dei*, para terminar señalando hasta qué punto está presente la obra de este pensador en las disputas de los siglos XVI y XVII, tan importantes en la Universidad de Salamanca, y en qué medida puede ser considerado un precedente.

Una cuestión está ineludiblemente presente, como objeto de discusión, durante los siglos XVI y XVII: la búsqueda de concordia entre el libre albedrío humano (su libertad) y la omnipotencia, la omnisciencia, la bondad y la providencia divinas⁷. Desde los escritos de Lutero o más tarde Calvino, que niegan la posibilidad de tal concordia, rechazando la existencia de verdadero libre albedrío, hasta los de Erasmo de Rotterdam, que se enfrenta a Lutero y defiende una libertad personal (ya de carácter moderno), entendida como independencia, las obras al respecto se multiplican y las posiciones se enconan. Así, se agudiza la ruptura entre católicos y protestantes, se produce la separación entre católicos y jansenistas y se asiste a lo que parece un choque violento e irreconciliable, dentro de la propia Iglesia Católica, entre dominicos (Báñez) y jesuitas (Molina); la conocida disputa «*De auxiliis*».

Sin duda, en lo que se refiere a la disputa «*De auxiliis*», el año 1588, en el que se publica la obra de Luis de Molina: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione*, es un año clave. Ideas similares a las defendidas por Molina en su obra ya

6 V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia...*, pp. 115-380.

7 Para este cometido utilizaré como apoyo la extensa obra de M. Ocaña García, *Molinismo y libertad*, Córdoba, 2000.

habían sido discutidas con anterioridad, tanto en Alcalá como en Salamanca, llegándose a duros enfrentamientos en los que Domingo Báñez desempeñó un destacado papel⁸. Pero la edición y publicación de una obra en la que se argumentaban extensamente estas ideas ya criticadas y otras igualmente criticables era algo muy grave. Sabido es que Báñez y sus seguidores intentaron evitar que el libro se leyese, y que suscitó un enfrentamiento que llegó hasta las más altas instancias, prolongándose durante siglos⁹. Pero ¿cuáles son las razones teológico-filosóficas de este desacuerdo? Para responder a esta pregunta lo mejor es empezar por conocer, aunque de forma somera, qué es lo que propone Luis de Molina.

La lucha contra lo que podría llamarse el pesimismo determinista luterano llevó, a los polemistas católicos, a un esfuerzo consciente por darle el mayor valor posible a la voluntad y libertad humanas, intentando conciliar esto con las tesis ortodoxas respecto de la causalidad divina. Por otra parte, el eje de la conciencia filosófica de la época, bajo el indudable influjo del humanismo renacentista, se desplazaba hacia el subjetivismo, con una palpable reivindicación de la libertad humana, en tanto que autonomía y autodeterminación, como el fundamento de la dignidad humana¹⁰. Lutero se apoyaba en la autoridad de san Agustín, Pedro Lombardo y santo Tomás, entre otros, y esto suponía un evidente problema; se hacía necesaria una interpretación de las autoridades que permitiese distanciarse de la herejía luterana, en defensa de la libertad y la responsabilidad. Así las cosas, la obra de Molina desarrollaba una idea de libertad que bullía en la época y se convertía en el estandarte de la Compañía de Jesús que, en su militante antirreformismo, se proclamaba la defensora por excelencia del libre albedrío, de su valor y de sus derechos¹¹.

8 Son muchas las obras dedicadas a estos problemas durante este periodo. Cito a continuación sólo algunos ejemplos: *De Libero Arbitrio Diatribe sive Collatio* de Erasmo de Rotterdam (1524); *De Servo Arbitrio* de Lutero y *De Fato* de Pomponazzi (1525); *Hyperaspistes Diatribe adversus Servum Arbitrium M. Luteri* de Erasmo y *De Fato et Libero Arbitrio* de Juan Ginés de Sepúlveda (1526); *De concordia liberi arbitrii et praedestinatione* de Driedo (1537); *De libero hominis arbitrio adversus Lutherum* de Pigghe (1542); *De praedestinatione et providentia Dei* de Calvino (1550); *De praedestinatione et libero arbitrio* de Capella y el libro con el mismo título de Fernando de las Infantas (1551); de nuevo *De praedestinatione et libero arbitrio* de Honorius (1552); *Disputatio de gratia et libero arbitrio contra Calvino* de Joaquín Camerario (1556); *Disputatio... de libero arbitrio* de Flacius Illyricus (1563).

9 Información interesante a este respecto puede encontrarse en: V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia...*, o. c.

10 Véase nota n. 9.

11 J. A. García Cuadrado, «El fundamento de la imagen de Dios en el hombre», en *Anuario filosófico*, Eunsa, 2001 (34), pp. 633-654 (640-641).

El asunto fundamental de toda la *Concordia* es la defensa del libre albedrío (de la libertad en el sentido moderno del término) y de su perfecta concordancia con los atributos de Dios defendidos por la Iglesia Católica y deducidos por la razón. Pero, precisamente en la concepción del libre albedrío, y en la forma de entender el modo en que Dios actúa en el mundo, derivada de ella, se encontrará la clave del rechazo que la obra suscitará entre algunos destacados teólogos del momento.

Para Molina, la libertad reside en la voluntad, no en el entendimiento: «*De donde resulta que el libre albedrío, si es que se da en algún sitio, no es otra cosa que la misma voluntad, que es donde existe formalmente la libertad explicada*»¹², así se expresa Molina, y añade: «*Por lo demás, pienso que la libertad está en la voluntad y no en el entendimiento...*»¹³. Como veremos, estas afirmaciones, que permiten preguntarse por la influencia del nominalismo en la posición molinista, serán un primer espacio de confrontación. Lo que definirá propiamente al libre albedrío será la indeterminación propia de la voluntad. De modo que queda en manos de la voluntad el elegir, sin depender de nada ni de nadie en su acto de elección (ni de Dios, ni de la Razón, ni de ninguna circunstancia interna o externa) la realización o no de un acto, el acto a realizar y la intención del mismo. Una independencia que se traduce en autonomía. En palabras del propio Molina: «*Así Dios, a los hombres y a los ángeles les concedió una libertad de arbitrio no determinada a un único modo de actuar; por lo que son dueños de sus acciones; y ellos mismos han sido puestos por Dios en manos de su propia decisión, para que sea su derecha la que elija el bien o el mal, la vida o la muerte*». «*La libertad y el dominio de sus actos y el que sean capaces de virtud y de vicio, de mérito y demérito, de alabanza y vituperio, de premio y de castigo ha sido puesto en sus manos [...] Por tanto, de él depende el que puestos y estando presentes todos los requisitos para actuar, se determine a sí mismo para elegir una acción y para elegir mejor un querer que un no querer, o al contrario, proveniente todo ello de la propia naturaleza innata de su voluntad*»¹⁴.

El autor de la *Concordia* se expresa con total claridad. Su idea fundamental no se le puede escapar a nadie: aun estando dados los requisitos necesarios para una determinada acción, sigue estando en manos de la voluntad libre del

12 A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona 1932, pp. 104-105.

13 L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Edición crítica a cargo de Juan Rabeneck, Madrid - Oña: Edit. Sapientia, 1953, p. 14. La traducción de los textos que citaré se encuentra en: M. Ocaña García, *Molinismo y libertad*, Córdoba 2000.

14 L. Molina, *Concordia...*, p. 15.

hombre el llevarla a cabo o no. En eso consiste propiamente ser libre, y si la presencia de cualesquiera requisitos previos a la acción (ya sea la ciencia divina, su moción, su gracia, o las fuerzas de la naturaleza, o nuestro conocimiento, o nuestra propia naturaleza...) determinan ésta en algún sentido, entonces no hay verdadera libertad, hay determinismo. De modo que, afirma: «... agente libre es aquél que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar, o, también, obrar de tal manera que, al hacer una cosa determinada, pueda igualmente hacer la contraria»¹⁵. Y es en esto en lo que radica la dignidad del ser humano.

Este planteamiento, que como veremos escandalizó a Báñez y a sus seguidores, tiene unas consecuencias ineludibles que, por otra parte, Molina no quiere, de ninguna manera, eludir. Si se acepta el Dogma y, por tanto, que Dios es providente, omnisciente y omnipotente, que el hombre no puede hacer absolutamente nada, ni siquiera permanecer en la existencia, sin Dios y que sólo Dios salva, ya que sin su gracia es imposible salvarse; está claro que es necesario explicar de qué modo pueden conciliarse el libre albedrío propuesto y el Dios cristiano.

Este modo de entender el libre albedrío es una pieza insustituible del edificio. Es la clave, porque supone un modo de entender al hombre y, por tanto, a Dios, al que no se está dispuesto a renunciar. Sólo así se concibe la posibilidad de no ceder a Lutero y a su determinismo. Una vez aclarado el concepto, es necesario entender el modo en que actúa Dios.

En primer lugar, hay que salvar un escollo importante. Es un hecho que Dios es creador y conservador de todo cuanto hay; que nada puede ocurrir sin su concurso, como causa primera; y Molina lo tiene muy presente: «Ni siquiera Dios puede conseguir que la causa segunda, ya sea ésta natural o sobrenatural, ya próxima ya remota, pueda, sin el concurso general de Dios, producir una acción o un efecto, ya que esto implica contradicción»¹⁶. ¿Cómo conciliar esto con la libertad de la que hablamos? La respuesta nos la proporciona una adecuada comprensión de lo que es el concurso divino.

En principio hay que afirmar, necesariamente, que el concurso de Dios es inmediato, ya que sin su presencia ninguna criatura (causa segunda) podría ni tan siquiera permanecer en la existencia, y físico, como el de cualquier causa que produce un efecto. Pero Molina precisa más, y es en esas precisiones en donde radica el valor de su propuesta. El concurso divino no puede ser un influjo sobre las causas segundas (en nuestro caso la voluntad humana), sino con las causas segundas, sobre las acciones y efectos. Y la razón es clara, si

15 L. Molina, *Concordia...*, pp. 206 y 504.

16 L. Molina, *Concordia...*, p. 14.

Dios influyese inmediata y físicamente sobre la voluntad del hombre, éste no sería libre al elegir, no sería dueño de sus actos. Ahora bien, para que haya acción y efecto es necesario que Dios, con su acción haga que estos sean. Por tanto, además, el concurso ha de ser simultáneo, es decir, Dios ha de influir pero no puede preceder a la causa segunda (a la voluntad humana). Dios, pudiendo hacer las cosas de otro modo, para salvaguardar la libertad humana, actuaría junto a la voluntad como con-causa necesaria para cualquier acción y cualquier efecto. Por último, el concurso será indiferente, es decir, que el tipo de acción o efecto que produzca y sustente no vendrá previamente determinado por su influjo, pues de ser así la voluntad no podría dirigir sus propios actos; será el influjo particular de las causas segundas el que determinará el tipo de acción o efecto que se derive en cada caso. De este modo, el concurso general de Dios influye como causa universal, y de modo simultáneo, tanto cuando el fuego calienta, como cuando un hombre toma una decisión. Sólo que, en el primer caso, es la naturaleza de la causa segunda la que hace que el efecto sea predecible al estar previamente determinado; mientras que, en el segundo caso, es la característica esencial de la voluntad humana lo que hace que tanto la acción como el efecto subsiguiente sean, en cierto sentido, impredecibles (aquí está parte del problema) al no estar previamente determinados.

Así pues, en todas las acciones el concurso de Dios es absolutamente necesario, pero en un cierto sentido no es suficiente, ya que el concurso de la causa segunda es igualmente necesario. *«Para la producción de ningún efecto basta con el influjo de Dios por sólo su concurso universal sin el influjo de la causa segunda particular; ni al contrario, el influjo de la causa segunda sin el influjo de Dios por su concurso universal con el que ayuda y que Dios, por ley ordinaria ha determinado no negarlo nunca». «Estos dos influjos dependen mutuamente el uno del otro... porque ninguno de ellos, sin el otro puede realizar la acción o producir el efecto»*¹⁷. Y ambos influjos concurren a la acción pero ninguno precede al otro, son simultáneos.

En opinión de Molina, éste es el modo correcto de entender en qué consiste el necesario concurso divino. Y, si se entiende correctamente, resulta fácil y clara la concordia existente entre el libre albedrío y Dios entendido como necesaria causa de todo cuanto hay. Como veremos más adelante, lo afirmado hasta aquí fue más que suficiente para provocar la ardorosa reacción de Báñez y los suyos, pero aún resultaría más provocativa la concordia propuesta entre la libertad y el auxilio especial de Dios denominado gracia.

El problema ahora es el siguiente: si sólo Dios salva al hombre, y lo hace otorgándole gratuitamente y cuando quiere un auxilio especial que denominamos

17 L. Molina, *Concordia...*, p. 184.

gracia (se trata de la actual, no de la habitual o santificante); es decir, si el hombre no puede salvarse sin la ayuda especial de Dios que le capacita para elevarse al terreno de lo sobrenatural, la gracia, y no puede hacer nada para que se la den, ¿cómo podemos hablar de libertad, responsabilidad, mérito o culpabilidad respecto de nuestro último fin: la salvación o la condenación eternas? De nuevo será necesario comprender correctamente, en este caso, en qué consiste la gracia.

El dato fundamental, que no podemos perder de vista es que «*Si Dios por su libre voluntad predeterminó conferir para unos actos un concurso de por sí eficaz, tal que sin él el libre albedrío no puede elegirlos, pero que con él no puede evitarlos [...], no veo cómo puede quedar a salvo la libertad del albedrío y cómo puede evitar esa fatal necesidad que se le impone*»¹⁸. Por tanto, si bien es cierto que la gracia es absolutamente necesaria para que podamos producir actos sobrenaturales que nos dispongan para la salvación, ella, por sí sola, no puede ser suficiente.

La situación es la misma que en el caso del concurso general, pero las características del concurso divino en este caso, lógicamente, son diferentes. Así, a grandes rasgos, podríamos decir que, en el caso de la gracia, el concurso de Dios es particular, ya que se restringe a los seres que disponen de libre albedrío y pueden ser elevados a un orden sobrenatural. Además, en este caso, el concurso no es simultáneo, sino previo, ya que si Dios no le concede su auxilio a un hombre, sus obras no obtendrán, en palabras de Molina «*el pertenecer a un orden sobrenatural*» ni serán meritorias «*para la suma felicidad de la vida eterna*»¹⁹. Así pues, en este caso, el influjo divino precede en el tiempo y en la naturaleza al influjo del libre albedrío y se ejerce sobre él, por lo que a este auxilio se lo denomina «gracia preveniente». Ahora bien, lo fundamental es que sigue estando en manos de la voluntad libre el consentir y cooperar con el auxilio que Dios ofrece. Por tanto, en cierto sentido, la eficacia de este auxilio depende, en última instancia, de la libre decisión de la voluntad humana. Y nadie puede tomar esta decisión por ella, pues de lo contrario dejaría de ser libre y por tanto responsable. Molina es de nuevo muy claro, «*El auxilio de la gracia preveniente, es un influjo de Dios sobre el libre albedrío, con el que lo mueve, lo estimula y lo vuelve capaz para producir posteriormente actos sobrenaturales*»²⁰. El influjo, por tanto, es inmediato, pero no físico, y no es la causa principal del acto, en la medida en que no es la causa que lo produce, sino en todo caso una causa instrumental con la que se produce, pues sin él no sería posible realizar los actos sobrenaturales.

18 L. Molina, *Concordia...*, pp. 167 y 163.

19 L. Molina, *Concordia...*, p. 369.

20 L. Molina, *Concordia...*, p. 223.

De todo lo dicho se deduce que gracia, en sentido estricto, sólo hay una, aunque pueda recibir distintos nombres como: preveniente o excitante, adyuvante o cooperante, en la medida en que nuestro libre albedrío consiente y coopera con los actos para los que ella invita y estimula, precedente, subsiguiente, e incluso ineficaz y eficaz, ya que la eficacia de la gracia no es algo intrínseco a la misma. Y éste es un punto importante. La eficacia o no del auxilio divino dependerá de si la voluntad humana decide, libremente, consentir y colaborar con el mismo. Si consiente, se podrá hablar de gracia eficaz, y si no... no. Si, por el contrario, la gracia, concedida por Dios, fuese intrínsecamente eficaz, no seríamos dueños de nuestros actos al no poder actuar sino como actuamos movidos por Dios.

Molina afirma, desde luego, a Dios como creador y conservador de todo cuanto hay, y como salvador, reconociendo que sólo por la gracia de Dios puede el hombre elevarse a un orden sobrenatural. Pero, a la vez, mantiene intacta la libertad de la voluntad tal y como él la entiende. En esto consiste la concordia que propone. Pero las dificultades no han terminado, ya que Dios es, además, omnisciente y providente, lo que conduce directamente al problema de la predestinación y la reprobación.

La cuestión para Lutero no tenía solución; no era posible afirmar al mismo tiempo la presciencia divina y la libertad del hombre, puesto que si Dios sabe lo que un hombre hará antes de que lo haga, el hombre lo hará inevitablemente, no estando en sus manos hacer otra cosa. Para Molina, Lutero no ha comprendido adecuadamente lo que es la ciencia divina, ni la providencia, ni, consecuentemente, la predestinación.

De forma un poco sucinta, podría decirse que la filosofía escolástica admitía en Dios dos tipos de ciencia: la llamada «ciencia natural o necesaria», llamada también «ciencia de simple inteligencia» por la que Dios, conociéndose a sí mismo, conoce todos los posibles (tanto los que tendrán existencia como los que no), y la «ciencia libre» o «de visión» por la que conoce todo lo que tendrá existencia, ya que Él ha decidido libremente crearlo, es decir, lo que podríamos llamar los hechos futuros. De acuerdo con lo propuesto por Molina, este modo de entender la ciencia divina podía presentar graves problemas a la hora de salvaguardar la contingencia de los hechos futuros. Si Dios desde siempre, y de modo infalible, sabe lo que va a suceder, incluido lo que va a decidir un hombre, parece inevitable concluir que la decisión del hombre ya estaba determinada de antemano, no siendo, por tanto, la voluntad humana la que se determina a sí misma, perdiendo de este modo su autonomía y viniéndose todo el edificio abajo; no sería posible la concordia. Así las cosas, puesto que la libertad del hombre es un hecho innegable y la ciencia divina no puede ser un obstáculo para la misma, Molina considera que en Dios cabe distinguir un tercer tipo de ciencia, la llamada «ciencia media».

La «ciencia media» se presenta como el conocimiento que Dios tiene de cómo actuaría un hombre en todas y cada una de las situaciones en las que podría encontrarse a lo largo de su vida. La idea es que, al conocer Dios todas las posibles decisiones que un hombre podría tomar, lo conoce todo de antemano, pero, para que dejen de ser posibles y pasen a ser reales, es necesario, no sólo que Él lo quiera, sino que el hombre, libremente, tome una decisión. De este modo, afirma Molina: «... debido a la elevadísima e inescrutable comprensión de cualquier libre albedrío en su propia esencia, capta profundamente qué hará, movido por su innata libertad, si se encontrase en ésta o en aquella, o en cualquiera de las infinitas situaciones en que puede encontrarse, a pesar de que podría, si quisiera, hacer exactamente lo contrario»²¹.

No es mi intención juzgar esta solución, pero sí lo es hacer ver que ésta es una pieza importante, ya que encaja perfectamente para explicar de qué modo es Dios providente. En efecto, la providencia, que cuando versa sobre las criaturas capaces de felicidad sobrenatural es llamada predestinación, no es un plan ordenado de antemano y que se cumple infaliblemente, de modo que puestos unos requisitos, unos medios, se logran necesariamente los fines deseados; si fuese así la libertad sería una palabra vacía. «Más adecuadamente, según creo yo [dice Molina], puede definirse como la disposición de un orden o de unos medios con los que Dios prevé que la criatura racional ha de ser conducida a la vida eterna, con la intención de que tal disposición se cumpla»²². Pero, naturalmente, con esto no es suficiente para que se consiga el fin deseado, pues igualmente necesaria es la cooperación del hombre con su libre albedrío.

En lo sustancial, con ciertas dosis de simplificación, ésta es la concordia que proponía Molina. Un esfuerzo de gran agudeza y profundidad por salvar el libre albedrío, tal y como él lo concibe. Y un esfuerzo que considera imprescindible, ya que quien no entienda como él la libertad del hombre, se verá abocado a ceder ante Lutero. La pregunta ahora es: ¿por qué estas ideas provocaron una reacción tan decidida por parte de un hombre del prestigio de Domingo Báñez, catedrático de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca? Responder con precisión y brevedad a esta cuestión nos permitirá entender en qué medida Tomás Bradwardine y sus disputas son un precedente de las habidas en los siglos XVI y XVII.

Hablar de Domingo Báñez es hablar de uno de los hombres más destacados de la segunda mitad del siglo XVI en Salamanca. Un hombre que contaba con la confianza de Felipe II y de santa Teresa de Jesús, y que desde 1581 ocupaba la cátedra más importante de la Universidad. De hecho, se habla de la

21 L. Molina, *Concordia...*, p. 257.

22 L. Molina, *Concordia...*, p. 340.

«línea bañeciana» o de «San Esteban», el colegio al que perteneció, cuando se estudian las peculiaridades de lo que se conoce como la «Segunda Escuela de Salamanca». Y es que, en efecto, el ambiente cultural y los intereses ya no son los mismos que en tiempos de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Báñez encabeza una pretendida vuelta al auténtico santo Tomás, una restitución de su pensamiento, desnaturalizado, según él, por la infiltración de las ideas nominalistas a partir de Vitoria²³. Los dominicos de San Esteban se consideran ahora los verdaderos intérpretes del pensamiento del Aquinate, volviendo sus ojos a la autoridad de Cayetano y, de algún modo, se desliza la idea de que una recta intelección de la fe depende de una correcta comprensión de santo Tomás²⁴.

La vuelta a los «verdaderos» principios doctrinales sostenidos por santo Tomás, que la herencia parisina había desvirtuado al pasarlos por el tamiz del escotismo y, sobre todo, del nominalismo y el humanismo (tan estrechamente vinculados en algunos casos), le parecía a Báñez algo fundamental²⁵. Y cabe suponer que la razón de fondo era que sólo volviendo a la firme autoridad de los grandes maestros de la Iglesia (sobre todo de san Agustín y santo Tomás) era posible defender la verdad católica, frente al determinismo luterano y frente al pelagianismo larvado del pujante humanismo.

Para Báñez es un hecho que el hombre posee libre albedrío, pero su idea de lo que es el libre albedrío no coincide con la de Molina. Según su criterio, Molina, para poder defender su idea de libertad, ha tenido que retorcer y mal interpretar al propio santo Tomás, forzando una comprensión de Dios y de su relación con el mundo que rezuma pelagianismo. Lo primero y fundamental ha de ser la correcta comprensión de Dios y de sus atributos, sólo así puede abordarse con garantías el problema de la libertad.

Báñez define el libre albedrío del siguiente modo: «*es la facultad del intelecto (entendimiento) y la voluntad para hacer o no, hacer, o para hacer una cosa u otra*»²⁶. Y esta definición, y su desarrollo, nos introduce ya de lleno en la controversia. Primero, y muy importante, como veremos más adelante, porque para Báñez y sus seguidores la libertad está formalmente en la voluntad, «*pero radicalmente en el juicio del entendimiento. Así, libre albedrío significa una libertad de la voluntad, que depende del juicio de la razón*»²⁷. Y

23 L. Molina, *Concordia...*, p.455.

24 V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia...*, p. 22 (Introducción histórica).

25 J. Belda Pans, *La Escuela de Salamanca*, Madrid: BAC, 2000, pp. 180-181.

26 J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie de Filosofía Española), n. 13, Pamplona 1999, pp. 20-26.

27 Véase a este respecto: M. Ocaña García, *Molinismo y libertad...*, pp. 202-203.

segundo, porque en la definición no se incluye aquello de «puestos todos los requisitos para obrar», que era lo característico de la definición molinista, y no se incluye porque se considera algo inadmisibile. Pero veamos, más detenidamente, cómo plantea la cuestión.

El punto de partida para Báñez y sus seguidores es Dios, como causa primera de todo, único «ens a se», indispensable para la acción de cualquier criatura (incluido el hombre), entendida como «ens ab alio», cuyo comportamiento conoce y quiere desde la eternidad. Así, aunque las criaturas son causas, ya que son y obran, la causalidad o moción creadora es exclusiva de Dios, de modo que sin la acción de Dios, la causa primera y el primer motor, ni las causas segundas causarían, ni los motores intermedios moverían. Con estas premisas, los bañecianos consideran un dislate hablar de «concurso simultáneo», pues les parece evidente que si Dios no influye previamente sobre la causa segunda, ésta no sería causa, no pudiendo actuar como tal. Por tanto, el primer choque se produce al explicar lo que hemos llamado el concurso de Dios. Sin duda es físico e inmediato, pero, igualmente sin duda, es previo, no simultáneo, y actúa sobre las causas, y no con las causas. Es por todo ello que se lo llama: «Premoción física».

El asunto es importante. Si lo afirmado es correcto, el influjo, la moción divina, no podrá ser meramente moral, habrá de mover eficaz y completamente a la causa segunda (la voluntad, por ejemplo), pues de lo contrario habría que afirmar que las causas segundas son capaces de actuar (pasar de la potencia al acto), sin haber recibido para ello moción alguna por parte de la causa primera. De donde se deduce que la premoción divina es necesaria y, desde luego, suficiente. No reconocer esto, para los bañecianos, sería relegar a Dios al rango de las causas segundas, o darle a éstas (fundamentalmente al hombre) un poder que sólo Dios tiene. Lo expresan con total claridad: «Nosotros, sin embargo, siempre afirmamos que Dios es la causa total, si bien no usando la palabra totalidad en un sentido exclusivo, de tal modo que se pretenda entender que Dios es la única causa y que no exista ninguna otra; sino que lo que queremos decir es que no existe nada que no tenga con respecto a Él razón de efecto, de tal manera que las mismas causas segundas, no sólo en el ser, sino en el actuar aquí y ahora, no son sino puros efectos de la primera, que es la que hace todas las cosas de acuerdo al decreto de su voluntad»²⁸.

Ni que decir tiene que lo dicho hasta ahora choca con la propuesta molinista, es claro. Pero también lo es que nos aboca a un choque aún más violento.

28 D. Báñez, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*, Edición preparada por Vicente Beltrán de Heredia, t. III (*De gratia Dei et de vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae*), Madrid: CSIC, 1953, p. 355. Para la traducción seguiré a M. Ocaña García, en su obra *Molinismo y libertad*.

to al abordar la cuestión de la gracia. A la premoción física en el orden natural, corresponde la gracia eficaz en el orden sobrenatural. De modo que Báñez habla de dos tipos de auxilio divino: el auxilio natural, que es el que se aplica a una operación o movimiento ordenado a un fin natural, y el auxilio sobrenatural, la gracia, que es el que se ordena a un fin sobrenatural por medio de operaciones, así mismo, sobrenaturales. Ahora bien, es importante distinguir entre la gracia meramente suficiente (preveniente) y la eficaz (cooperante). No es tan sólo una cuestión de nombre o accidental. La gracia llamada suficiente hace al hombre capaz de obrar sobrenaturalmente, pero para que esa capacidad se transforme en acto, para que el hombre, de hecho, actúe sobrenaturalmente y alcance su fin sobrenatural, es necesario un nuevo auxilio de Dios, la gracia eficaz. Sin la gracia suficiente nadie puede salvarse, pero, para salvarse, es necesario un auxilio especial y eficaz. Y cuando se dice eficaz, se habla de una eficacia intrínseca a la propia gracia. Para Báñez, tanto como para Álvarez, su más directo discípulo, es un disparate, si no algo peor, afirmar que la eficacia de la gracia no es algo intrínseco al auxilio divino, como si el hombre pudiese, ejerciendo algún poder desconocido, convertir en ineficaz la ayuda divina o, por el contrario, hacerla eficaz. Así pues, la gracia eficaz, que ni puede solicitarse, ni merecerse, es tal que sin ella es imposible salvarse, pero con ella no es posible condenarse. No es posible que, como dice Molina, de dos llamados por Dios con un auxilio interior igual, uno, por la libertad de su albedrío se convierta y el otro permanezca en la infidelidad ²⁹.

Con estos presupuestos, al bañecianismo se le presentan dos problemas estrechamente ligados: mantener el libre albedrío en el hombre y su responsabilidad ante el pecado. Veamos cómo solventa esta dificultad.

Para Báñez y los suyos, lo primero es mostrar cómo la libertad de nuestros actos y la divina providencia, infalible y eficaz, pueden conciliarse; de tal modo que el auxilio eficaz no sólo no se oponga a la libertad de nuestra voluntad, sino que más bien la favorezca. Y la clave, según su criterio, está en la potencia propia de la voluntad. Porque mientras la voluntad tenga la capacidad de realizar otro acto diferente al que realiza, la voluntad sigue siendo libre. Esta potencia es algo esencial a la voluntad, en la que tener potencia para un determinado acto no se opone a tener potencia para el acto contrario, ni al acto mismo contrario. Es decir, en la voluntad hay «simultaneidad de potencia», aunque, desde luego, no «potencia de simultaneidad», ya que lo que lógicamente no puede ocurrir es que se den en un mismo sujeto, a la vez, dos actos contrarios que se oponen entre sí. La idea es, por tanto, que la predeterminación

29 V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia...*, p. 196 (*Apología*).

divina, que se manifiesta a través de la premoción física, afecta al acto, sin duda, pero no a la potencia del libre albedrío que, todavía durante la realización del acto, mantiene su potencia (activa) para elegir el acto contrario. Profundicemos un poco más en la cuestión. Si, al estudiar un acto concreto, tenemos en cuenta el hecho de que dicho acto ha sido elegido y es ya el que es, y las razones que han llevado a que este acto se elija, sus causas, es decir, si lo estudiamos «*in sensu composito*» o «*secundum quid*», no puede afirmarse que la voluntad, dadas las razones o causas que han conducido a la elección de este determinado acto, podría elegir libremente el acto contrario. Esto sería un absurdo, ya que la elección de un acto se sigue, necesariamente, como consecuencia de una serie de premisas «*necessitas consequentiae*». Ahora bien, si analizamos el acto elegido en sí mismo, tan sólo en tanto que objeto de posible elección, «*in sensu diviso*» o «*simpliciter*», resulta evidente que es tan elegible como su contrario, es decir, que la voluntad tiene potencia para elegir tanto este acto concreto como su contrario, y en eso radica realmente la libertad de la voluntad (en su potencia activa). De donde resulta que, el decreto infalible de Dios, junto con la ciencia divina, también infalible, y la premoción física impiden que un acto pueda no realizarse «*in sensu composito*», pero no «*in sensu diviso*», de modo que la voluntad no pierde su libertad.

A Molina, naturalmente, esto le parece insuficiente, pero los bañecianos están convencidos de que sólo se evita a Lutero y Calvino entendiendo la diferencia entre necesidad «*in sensu composito*» y necesidad «*in sensu diviso*», y de que, desde luego, «*No entra en el concepto o en la definición de libre albedrío el que, puestos todos los prerequisites para hacer un acto determinado, pueda, al mismo tiempo y en sentido compuesto (in sensu composito), evitar tal acto en sentido compuesto, si tal composición se entiende entre dichos prerequisites y la privación del acto o la ejecución del acto contrario. Estas dos cosas, al mismo tiempo, son incompatibles [...] Aunque, a pesar de la incompatibilidad, persiste, simultáneamente, la libertad de arbitrio*»³⁰. Podemos decir que lo que es blanco puede ser negro, pero no que pueda serlo en tanto que blanco.

En definitiva, lo que afirman es que lo que define a la libertad es lo que llaman la «indiferencia activa», es decir, el poder de hacer o no hacer, de hacer esto o hacer aquello, y esta indiferencia nunca la pierde el libre albedrío humano. Y no la pierde porque la indiferencia de la voluntad se fundamenta en la indiferencia del objeto que juzga el entendimiento, y que puede, de igual modo,

30 Ésta es una de las afirmaciones de Molina rechazadas y «condenadas» expresamente por los bañecianos, como puede verse en: V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia...*, p. 388.

ser propuesto como bueno a la voluntad, siendo elegido por tanto, que ser considerado malo y por tanto rechazado. Con lo que, en último término, la libertad propia del hombre tiene su origen y su fundamento en la indiferencia del juicio, es decir, en la indiferencia objetiva, gracias a la que puede hablarse de potencia activa.

Para Báñez y sus seguidores, por tanto, la libertad de nuestros actos se mantiene firme junto a la divina providencia, entendida como infalible y eficaz, con lo que no es necesario acudir a extrañas teorías, como es para ellos la de la «ciencia media», que atentan contra la omnisciencia y la omnipotencia divinas. *«He aquí toda la diferencia entre los teólogos tomistas y agustinianos por una parte, y ciertos modernos inventores de una nueva concordia, por otra [dice Báñez]... Nosotros, por el contrario, mucho menos podemos entender la omnipotencia de la voluntad divina y del beneplácito de Dios, 'si Dios hubiera querido hacer algo que no hizo'. Y, lo que es más indigno, no lo hizo precisamente, porque la voluntad del hombre impidió que se hiciese lo que el Omnipotente quería»*³¹. Dios conoce, desde siempre, por ciencia libre o de visión, todos los posibles que van a ser reales, es decir, todos los futuros contingentes, incluidos los que dependen de la libre voluntad humana. Y serán reales, no meramente posibles, porque Él, libremente, ha querido, ha «decretado», que sean. De modo que Dios conoce en ese decreto de su libre voluntad y por medio de él, de modo cierto e infalible, la realidad futura del acto contingente y libre del ser racional.

Sólo queda un asunto por aclarar: si todo lo dicho es cierto y aceptamos la premoción física como necesaria y eficaz en todo acto, querido y decretado por Dios, ¿acaso tendremos que afirmar que Dios quiere y es autor de los actos malos y, por tanto, del pecado? La respuesta evidentemente ha de ser no. Ciertamente, en tanto que el pecado es un acto, aunque malo, y como acto es, es porque Dios ha querido que sea; ahora bien, Dios habría preordenado este acto en tanto que acto, no en tanto que malo, pues la malicia del acto es una deficiencia, no algo propio de la entidad del acto, deficiencia que tendría su origen en la imperfección de la voluntad de la criatura finita que lo ha querido. Ciertamente Dios lo permite, siempre con un fin que a nosotros se nos escapa, acorde con su infinita bondad, pero no es su autor. Como dice Báñez al final de sus comentarios inéditos: *«En verdad, ninguna razón podrán aportar, excepto que la divina libre voluntad eligió misericordiosamente a los que quiso; a los demás, sin embargo, para que resplandeciese el orden de la divina sabiduría*

31 D. Álvarez, *De audiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, ey libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia, libri duodecim*. Lugduni 1611, d. 115, pp. 916-917. He seguido la traducción de M. Ocaña García en su obra *Molinismo y libertad*.

y la justicia permitió que cayeran en el pecado y que permaneciesen en él. Gritemos, pues, todos: 'Oh profundidad de los secretos de la sabiduría y la ciencia de Dios. A Él, la gloria, por los siglos'»³².

Ésta es la concordia que propone Báñez. En ella veía Molina la semilla de Lutero, con ella quería escapar Báñez al pelagianismo latente en las propuestas molinistas. La controversia no era evitable. Mi propósito, con todo, no es juzgar esta disputa, sino conocerla para poder determinar hasta qué punto los enfrentamientos habidos en la primera mitad del siglo XIV, y que tuvieron a Tomás Bradwardine (el *Doctor Profundus*) como su protagonista principal, pueden ser considerados un precedente. Así que, vayamos a ello sin demora.

Durante la primera mitad del siglo XIV, sobre todo en Oxford, el «hogar intelectual» de Tomás Bradwardine, se multiplicaron las discusiones entorno a la presciencia divina, la predestinación, los futuros contingentes, el libre albedrío, la gracia, el mérito, la salvación, la potencia divina... buscando, como decía Tomás Buckingham, uno de los oponentes de Bradwardine: «concordar la libertad de contradicción con la predestinación y la presciencia de Dios, principalmente contra aquellos que, aunque salvan la libertad de contradicción, niegan que Dios preceda como autor en los actos de la voluntad creada, como son Pelagio, Cicerón y sus seguidores, y también contra aquellos que, aunque conceden la divina presciencia y el concurso, niegan la libertad de arbitrio, como los estoicos y sus seguidores»³³. Se enfrentaban, fundamentalmente, el nuevo nominalismo, acusado, ya entonces, de defender posiciones semi-pelagianas, y un renovado agustinismo cuyo principal representante era Bradwardine³⁴.

Las disputas las protagonizan, entre otros, personalidades como Guillermo de Ockham, Roberto Holcot, Adam Wodeham, Tomás Buckingham, Gregorio de Rimini, Pedro Aureolo, Durando de Saint-Pourçain (o de San Porciano), Ricardo Fitzralph, Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt... y, desde luego, Tomás Bradwardine, que se opone frontalmente a la corriente ockhamista del momento.

En 1326 terminaba un proceso que, en Aviñón, se llevaba a cabo contra Ockham. En los cuatro primeros artículos, de los cincuenta y uno estudiados, se le acusaba de pelagiano. Sabido es que esto no frenó la expansión del pensamiento de Ockham y su influencia; en todo caso intensificó los debates. Y en

32 D. Báñez, *Comentarios inéditos...*, p. 397.

33 D. Báñez, *Comentarios inéditos...*, p. 397.

34 Thomas Buckingham, *De contingentia futurorum*, conclusio 10, New Coll., Ms. 134, fol. 343v.-a.; presentada, con un estudio previo, por J. F. Genest, *Prédétermination et liberté crée à Oxford au XIV^e siècle; Buckingham contre Bradwardine*, Paris: Vrin, 1992.

este ambiente es en el que hay que situar la reacción del *Doctor Profundus*, claramente expuesta en sus obras: *De futuris contingentibus*³⁵ y *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*³⁶.

El *De futuris contingentibus*, escrito entre 1333 y 1335, aborda una cuestión que, en el Oxford del segundo cuarto del siglo XIV, movilizaba a los grandes pensadores: la contingencia de los hechos futuros y su relación con la presciencia y la predestinación divinas. Pero, en un cierto sentido, no era sino un prólogo, la antesala, de su obra más importante e influyente, el *De causa Dei*, dedicada a estudiar, junto a éste, los problemas fundamentales del momento: las relaciones entre necesidad y libertad, entre la omnisciencia, la omnipotencia y la providencia de Dios, causa primera, y el libre albedrío humano, entre la gracia y el mérito, entre Dios, Bondad absoluta y el pecado... Las cuestiones son las mismas que debaten bañecianos y molinistas, pero lo interesante es observar hasta qué punto se asemejan las soluciones.

El *De causa Dei* consta de tres libros. El primero de ellos está dedicado a mostrar a Dios como el Ser necesario, causa primera, motor primero, omnipotente, omnisciente e inmutable, insistiendo en su primacía respecto de todo acto de la voluntad creada y enfocando todas las cuestiones desde la perspectiva de Dios y sus atributos. El segundo cambia de perspectiva: ahora interesa el hombre y su libertad, de modo que el primer problema que se aborda es el del libre albedrío, defendiéndose su existencia, aunque insistiendo en que la voluntad de Dios precede, naturalmente, a la voluntad creada en todo acto. Por último, es en el tercer libro en el que Bradwardine propone el modo de entender cómo pueden mantenerse a un tiempo el libre arbitrio del hombre y lo afirmado respecto de Dios, es decir, su concordia. Veámoslo brevemente.

Al comienzo de la obra, el *Doctor Profundus* pone mucho interés en dejar sentado que Dios, en tanto que causa primera, primer motor y único ser necesario, es el inmediato y necesario conservador de todo, necesaria e inmediata causa eficiente de todo cuanto se haga. Así pues, Dios sería el co-productor de todo acto, y sin él no habría acto alguno³⁷. Ahora bien, por lo mismo, aun siendo coeficientes las voluntades creada e increada, es decir, el hombre y Dios, en cualquier acto libre, Dios es siempre natural, si no temporalmente, antecedente. De modo que, dice Bradwardine: «Cuando Dios y la criatura racional coefectúan su acto libre, Dios lo hace primero, en el orden natural, que ella,

35 W. J. Courtenay, «Augustinianism at Oxford in the fourteenth century», en *Augustiniana*, 30 (1980) 58-70.

36 J. F. Genest, «Le *De futuris contingentibus* de Thomas Bradwardine», en *Recherches Augustiniennes* (Paris), 14 (1979) 249-336.

37 Véase la nota n. 1.

de modo que la voluntad divina precede naturalmente en la acción, como señora, y es seguida por la creada, como esclava»³⁸. La voluntad creada, como causa segunda, actuaría bajo la moción de la causa primera, Dios, no estando en su poder dirigir la acción de ésta³⁹. Nos alejamos del molinismo pero, como espero mostrar, no del bañecianismo. El problema, planteadas así las cosas, será mantener el libre albedrío del hombre, tanto en el orden natural, como en el sobrenatural, es decir, el de la gracia; explicar cómo puede actuar la voluntad humana sometida a la voluntad divina, y aún así ser una voluntad libre.

Para Bradwardine, el creado querer humano es, por su propia naturaleza, indeterminado y, por tanto, contingente; cuando un hombre ha elegido el curso de una acción, aún tiene el poder de elegir el opuesto, ya que, entre dos opciones contrarias sólo si una de ellas resulta lógicamente imposible resulta necesaria la otra; lo que él llamaba *Libertas contradictionis*. De modo que, afirma, el libre albedrío es una potencia activa, y no meramente pasiva. Ninguna causa segunda puede obligar, de forma necesitante, a la voluntad creada en la producción de sus actos racionales y libres⁴⁰. Y, sin embargo, todo acto humano está sometido a la voluntad de Dios de un modo necesario, porque Dios quiere que el acto libre sea hecho libremente y su decreto hace que este acto libre se realice necesariamente. En efecto, todo ocurre necesariamente respecto de la voluntad de Dios, que es previa, pero, como dice Bradwardine, no porque la voluntad divina quiera determinar cualquier acto, sino porque es la primera causa, universalmente eficaz, omnipotente e infalible⁴¹. Así es cómo considera que son compatibles el concurso y la providencia divinos con el libre albedrío humano. Pero aún es necesario conocer un punto crucial de su reacción antipelagiana, el modo en que entiende la relación entre la gracia, el mérito y el libre albedrío.

Puesto que al hablar de los actos propios de las voluntades creadas se insistía en que el acto en cuestión era producido inmediatamente por la voluntad increada, que era naturalmente antecedente, al afrontar el problema que supone esclarecer cuál es la causa eficiente de los actos sobrenaturales o meritorios, es lógico que la posición se mantenga. El hombre, como ser contingente, imperfecto y limitado, necesita del auxilio divino, la gracia, para actuar virtuosamente y perseverar en el bien. Lo expresa con gran claridad el propio Bradwardine: «La gracia, que es un hábito gratuitamente dado por Dios, es, a la vez que la voluntad humana, causa eficiente de los actos buenos y meritorios (de dicha

38 I. Verdú Berganza, *Tomás Bradwardine; el problema de la libertad...*, pp. 175-178.

39 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. III, c. 53, Tesis 16, p. 875 B.

40 Th. Bradwardinus, *De futuris contingentibus...*, responsio propria, 62 s., p. 335.

41 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. II, c.3, p. 449 A.

voluntad)»⁴². «Establecido que gracia y voluntad hacen conjuntas los buenos actos, digo que la gracia infundida gratuitamente es anterior naturalmente a la voluntad en la producción de los buenos actos»⁴³. La insistencia bradwardiniana en este punto es lógica, ya que sus directos rivales, seguidores de Ockham como Holcot, Wodeham o Buckingham, en un coherente desarrollo del voluntarismo, habían llegado a negar la necesidad de la gracia y, por tanto, su valor⁴⁴. Sin embargo, la cuestión de la eficacia de la gracia y su relación con el mérito, no ya su necesidad, también es, para el *Doctor Profundus*, un asunto que debe abordar. Su oponente es ahora Durando, y lo que afirma es que si bien no es posible el mérito de condigno, es decir, no podemos merecer la gloria, sino que Dios nos la concede, sí es posible hablar de mérito de congruo por parte del libre albedrío (sin necesidad de un auxilio divino que nos haga buenos); de modo que el hombre, por sí mismo, podría merecer de congruo la gracia divina que le haría digno de la gloria. En definitiva, para Durando, la eficacia de la gracia consiste en que cuando la tienes eres digno de la vida eterna, pero el libre albedrío, por sí mismo, puede hacerse merecedor de la gracia, de modo que, en última instancia, es la voluntad creada, en tanto que libre, la que con sus actos se hace merecedora de la gloria y, por tanto, la que hace que haya gracia eficaz. Para Bradwardine, la propuesta de Durando también conduce al pelagianismo. Todo acto meritorio supone la gracia. Es de Dios de quien parte la iniciativa, es Dios quien capacita al hombre para amarle y es Dios quien hace cuanto de bueno hace el hombre, con y por el hombre. «Operando, la gracia prepara la voluntad para querer el bien, cooperando, ayuda a no querer en vano; como dice Agustín en *De gratia et libero arbitrio*, cooperando Dios hace en nosotros lo que operando inicia...»⁴⁵. «Todo lo bueno que en nosotros hace la buena voluntad de Dios, como se ha dicho, se llama gracia dada gratuitamente, pero también la sola conformidad de nuestra voluntad a la voluntad divina es dada gratuitamente, y es lo que nos hace gratos ante Dios»⁴⁶. «Cuando dice [san Agustín], Dios corona nuestros méritos, ninguna cosa corona que no sean sus dones»⁴⁷.

Para terminar este abreviado recorrido del pensamiento bradwardiniano es imprescindible ver cómo resuelve el problema de la contingencia de los hechos futuros, incluidos los actos libres, cómo los hace compatibles con la ciencia, la providencia y la predestinación divinas.

42 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. III, c.1, p. 639E.

43 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. I, c. 40, p. 364 A.

44 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. I, c. 41, p. 371 A.

45 Véase a este respecto: I. Verdú Berganza, *Tomás Bradwardine; el problema de la libertad...*, pp. 144-160.

46 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. I, c. 37, p. 318 D-E.

47 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. I, c. 42, coroll., p. 376 B.

Para Bradwardine, como para Duns Escoto, Dios conoce los futuros contingentes por la determinación de su voluntad, es decir, sabe todo lo que ocurrirá, de modo infalible, porque Él ha decidido que ocurra. Pero para Ockham y sus seguidores esto era inadmisibles porque, si lo que hace una voluntad creada no es sino lo que Dios ha decretado que haga, entonces la voluntad creada actúa como lo haría cualquier causa natural, no siendo dueña de sus actos que, en consecuencia, no le serían imputables. El problema estaba claramente planteado y se extendía a cuestiones como la responsabilidad y el pecado.

Distintas son las teorías atacadas por Bradwardine, todas ellas empeñadas en salvar la contingencia del futuro a costa de la ciencia divina. Éste es el caso de Durando, Pedro Aureolo y, sobre todo, los ockhamistas. Para Pedro Aureolo, por ejemplo, la ciencia divina no podía tener como objeto los futuros contingentes en cuanto tales, ya que, al ser futuros y contingentes, ni siquiera Dios podría ni afirmar ni negar que fuesen a ser reales (afirmar su existencia real sería hacerlos necesarios). De modo que Dios conocería todos los futuros posibles, pero como posibles, sin determinar cuáles se transformarían en reales y, por tanto, presentes. En conjunto la corriente ockhamista venía a defender que todo acontecimiento por venir carece de la necesidad propia del presente y el pasado. Y, así, mientras un hecho es futuro y, por tanto, aún no se ha realizado, Dios lo conoce y quiere de un modo contingente. Para el *Doctor Profundus* estas tesis son incompatibles con la inmutabilidad divina, ya que el tiempo enriquecería la ciencia divina que, además, dependería de las criaturas. Por otro lado, la Revelación sería contingente, si no engañosa, no pudiendo fiarnos de las promesas divinas. Así pues, es necesario afirmar que Dios conoce desde siempre lo que va a ser, porque desde siempre voluntaria y libremente lo ha elegido para que sea, y si no lo conociese así no sería Dios. Ahora bien, puesto que Dios ha elegido libremente entre distintas opciones posibles la que ha considerado mejor, tanto el pasado, como el presente y el futuro, en sentido absoluto (*in sensu diviso*) son contingentes, aunque se sigan necesariamente del decreto de la voluntad divina.

¿Afecta esto al libre albedrío humano? Según Bradwardine, no, ya que Dios ha querido que, al contrario que las causas naturales, el hombre actúe de modo libre, es decir, que el hombre, al actuar, elija entre opciones igualmente posibles, sin estar determinado ni por su naturaleza, ni por el hado, ni por acción violenta alguna. Es la voluntad infalible de Dios la que nos hace libres; pero, si nada ocurre al margen de su voluntad providente, ¿es acaso Dios el autor del pecado? La respuesta de Bradwardine, que busca el apoyo de san Agustín y san Anselmo, ya la conocemos. Es la misma que da Báñez: el pecado, en la medida que es un acto, ha de tener una causa eficiente, y Dios, como co-efector, causa primera y primer motor..., es causa eficiente del acto. Y del mismo modo ha de ser considerado causa formal y final del mismo, pero nunca

material, ya que el pecado es un acto malo, y el mal no es sino privación de ser. Dios, en tanto que ser y bien absolutos, sólo quiere y produce cosas buenas. Por consiguiente, Dios sólo permite el pecado con un fin bueno y la malicia del acto proviene de la propia voluntad creada en la medida en que es imperfecta ⁴⁸.

Bradwardine se enfrentaba a pensadores cuya preocupación fundamental era salvaguardar el libre albedrío. El problema estaba en hacerlo a costa de Dios. Ésta es la razón por la que insiste tanto en la idea de que la libertad del hombre no puede poner trabas a la de Dios, ni resistirse a ella. Ahora bien, lejos de aceptar como consecuencia un fatalismo en el que la libertad, el mérito y el demérito quedasen arruinados, eliminándose la contingencia, Bradwardine insiste en que aunque la voluntad humana no escapa a la acción de Dios, Dios no la determina a la manera de una causa natural, sino que hace que ella se determine libre y voluntariamente ⁴⁹, con lo que mérito y demérito no desaparecen ⁵⁰. Con todo, su idea central es la de que, como toda causa segunda, la voluntad creada siempre actúa bajo la moción de la causa primera, no estando en su poder modificar, dirigir y resistir su acción.

Esta rápida mirada a las tesis defendidas permite ver que las similitudes entre la disputa de Bradwardine con los ockhamistas y la habida en los siglos XVI y XVII, salvando las distancias lógicas, son notables, y ya algún estudioso ha apuntado posibles semejanzas entre las opiniones del *Doctor Profundus* y las de Báñez o Álvarez ⁵¹. Con todo, considero que, para terminar, merece la pena añadir algunos datos históricos, tal vez anecdóticos, pero de cierto interés.

Resulta significativo que ya en el siglo XIV, en sus Capítulos Generales, la Orden dominicana previniese contra lo que consideraba disidentes, como Durando de San Porciano o Roberto Holcot, y contra el peligro de los ockhamistas de París. Es un dato: ya en el siglo XIV los dominicos y Bradwardine coinciden, al menos en sus enemigos ⁵². Pero más sugerente resulta la suerte que corrió la obra de Bradwardine en los siglos XVI, XVII y XVIII.

Desde el siglo XVI católicos y protestantes acuden a la autoridad del *Doctor Profundus* para sustentar sus opiniones. Éste es el caso, en el bando católico,

48 Th. Bradwardinus, *De causa Dei...*, l. I, c. 38, p. 324 A.

49 Véase a este respecto: I. Verdú Berganza, *Tomás Bradwardine; el problema de la libertad...*, pp. 192-200.

50 Th. Bradwardinus, *De futuris contingentibus*, Responsio propria ad questionem, 51 f; J. F. Genest, p. 320.

51 Th. Bradwardinus, *De futuris contingentibus*, Responsio propria..., 52 e-f; J. F. Genest, p. 322.

52 A este respecto es sumamente interesante: A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona 1932.

de Jorge Cassandre (George Van Cadsant, 1513-1566), que en 1552 ofrecía un extracto del prefacio del *De causa Dei*, y, en el bando luterano, de Flacius Illyricus, que en 1573, en la tercera edición de su *Catalogus testium veritatis*, traducía al alemán el mismo prefacio y anhelaba una edición completa de la obra⁵³. Pero es a partir de la edición de la obra en Londres, 1618, cuando realmente empieza a tener importancia. El verdadero promotor de su edición, el conocido polemista protestante Guillermo Twisse, la utilizará y citará con profusión para refutar a Suárez y sus seguidores en su *Dissertatio de scientia media* (Arnheim 1639)⁵⁴. La crítica de Twisse no sólo llamó la atención de sus correligionarios, y así, los dominicos de San-Jacques, en París, hacia 1650, veían con interés que un calvinista citase a su hermano Álvarez contra los molinistas. Pero, lo realmente reseñable es que, como se ha podido constatar, el manuscrito del *De causa Dei* ya lo tenían en su biblioteca. En 1656, Guillermo Serlin editaba la obra en Francfort (territorio protestante), pero ya antes algunos dominicos habían adoptado a Bradwardine con gran entusiasmo. Juan González de León, regente del colegio Santo Tomás de Aquino, en Roma, iniciaba sus *Controversiae*⁵⁵ con largos extractos del *De causa Dei*, calificando a su autor como doctísimo «predicador» de la gracia, jugando con la leyenda de un Tomás Bradwardine dominico, ya arraigada entonces⁵⁶. Por su parte, Antonio Regnault (Reginaldus), dominico que enseñó en el segundo tercio del siglo en el *Studium* de Toulouse, elogiaba patentemente al *Doctor Profundus* y señalaba que éste utilizaba contra «sus» pelagianos los mismos argumentos que los tomistas oponían a los molinistas⁵⁷.

Son sólo algunos ejemplos de la influencia de Bradwardine. Podrían citarse muchos más, como, por ejemplo: J. H. Serry, A. Arnaud o L. Elliès Du Pin⁵⁸. El hecho es que entre los dominicos, incluso en el siglo XVIII, su consideración era francamente favorable. Esto mismo provocó, a finales del XVII y en el XVIII, una decidida reacción en contra, que, en la mayoría de los casos, se debía a pensadores de la Compañía de Jesús o defensores del molinismo, como, por

53 I. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca...*, p. 59.

54 J. F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au xiv siècle. Buckingham contre Bradwardine. Avec le texte latin de la 'Determinatio de contingentia futurorum' de Thomas Buckingham*, Paris: Vrin, 1992, pp. 157 y 160.

55 J. F. Genest, *Prédétermination et liberté...*, pp. 161-162.

56 J. González de León, *Controversiae inter defensores libertatis et praedicatores gratiae de auxiliis divinae gratiae ... anno 1635 et 1636 publicae Catholicorum utilitati expositae*, Lieja 1708.

57 J. F. Genest, *Prédétermination et liberté...*, p. 163.

58 A. Reginaldus, *De mente concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem opus posthumum...*, Anvers 1706.

ejemplo: R. Simon, Jean-Baptiste Philippoteau Du Chesne o C. Du Plessis d'Argentré⁵⁹. Veían en Bradwardine, como Molina en Báñez, una negación del libre albedrío que facilitaba las cosas a luteranos, calvinistas e incluso jansenistas⁶⁰. En todo caso, tras este breve y ligero repaso de las controversias y sus protagonistas, si parece que unos y otros, protestantes y católicos, luteranos, calvinistas, dominicos y jesuitas lo veían claro, Tomás Bradwardine era el precedente.

IGNACIO VERDÚ

59 J. F. Genest, *Prédétermination et liberté...*, pp. 163-164.

60 J. F. Genest, *Prédétermination et liberté...*, pp. 164-168.