

ANTONIO QUERALT, S.J.

## SEGUN LUIS DE MOLINA ¿HAY COMPATIBILIDAD ENTRE LA VISION Y LA FE?

### PRESENTACIÓN

Como aportación al P. Juan Alfaro me ha parecido oportuno desempolvar viejos apuntes. Bajo su dirección hice la tesis doctoral sobre la naturaleza humana en Luis de Molina. En esa ocasión tuve que manejar no sólo los escritos impresos, la Concordia y su Comentario a la primera parte de la *Summa*, sino también los inéditos que se conservan en Coimbra. De entre éstos, el Archivo Teológico Granadino ha puesto recientemente al alcance de los estudiosos su tratado de *Fide*. Siendo esto así he juzgado que puede resultar interesante, para el amante de la historia de la teología española, exponer el punto de vista del autor de la Concordia sobre la virtud de la fe a cuya explicación dedicó tanto empeño y con tan general aceptación mi apreciado profesor y a cuyo tratado dediqué mis primeros empeños de profesor novel.

Entre los diversos temas que se ofrecen he elegido el que el mismo Molina se propone sobre la compatibilidad de la fe y de la visión.

Tres motivos me han guiado en la elección de este tema y ante mis ojos han justificado su elección. En primer lugar, porque Molina le dedica una cierta extensión y su solución toca principios característicos del pensar moliniano. Segundo, porque me parece que es como un complemento a los temas expuestos por el P. Alfaro, que concluye sus explicaciones con la afirmación, que resulta también sintética de su imposita-

ción de los problemas que plantea la fe cristiana, que esta virtud es incoación de la visión beatífica. También, porque el precisar la posición del gran Conquense en este punto contribuye a completar su visión sobre la naturaleza humana e indirectamente a valorar todo el camino recorrido por la reflexión teológica durante estos cuatro siglos.

## INTRODUCCIÓN

En cuatro diversas obras Molina trata el tema de si el objeto de la fe puede ser algo visto. En primer lugar tenemos que mencionar su comentario a la 2.<sup>a</sup> 2ae. q.1, artículos 4 y 5, pues él nos abre la pista y nos indica los otros pasajes de sus obras.

En efecto, Molina como primera respuesta a la pregunta «si el objeto de la fe pueda ser algo “visto” y si la ciencia y la fe pueden darse en el mismo sujeto», nos afirmará que «cuanto se podría decir aquí» sobre este tema lo ha tratado ya en otros comentarios. Y, como es su costumbre, nos remite a ellos. Estos son la 1,2ae. q. 67, a. 3, 4 y 5; la 1 p, q. 1, art. 1, disp. 1, y art. 2, disp. 1 y 4<sup>1</sup>, y su comentario al libro 1.<sup>o</sup> *Posteriorum* c.26, q. 1 y 2<sup>2</sup>.

Esta diversidad de referencias manifiesta claramente que Molina ha considerado y tratado el problema desde varios puntos de vista. Creo conveniente ponerlos de relieve antes de presentar su solución.

En su comentario al libro primero *Posteriorum* de Aristóteles, que es el primero que enseña, echa las bases de sus ulteriores tomas de posición al tratar de la «ciencia y la opinión»<sup>3</sup>. Dos son las cuestiones o pre-

<sup>1</sup> Molina remite a todo el artículo 2.<sup>o</sup> de esta cuestión primera, pero sólo en las dos disputaciones indicadas, 1.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup>, toca el tema que directamente nos interesa. Nótese que la edición que manejamos (Lugduni, Ioannis Baptistae Buysson, 1593), por manifiesto error tipográfico, pone: Disputatio II, la que es ciertamente la primera.

<sup>2</sup> Advirtamos una vez por todas que la edición del Archivo Teológico Granadino, del tratado de Fe moliniano, cuidada por los PP. Eduardo Moore y Mariano Prados, la citaremos así: ATG, p. ( ). Por lo tanto no según fueron apareciendo los tratados en los diversos números de la revista desde el 1976 al 1980, sino en el volumen único publicado el 1981, que recoge todos esos diversos artículos. En este número único la paginación seguida está entre paréntesis. Esa es la que elegimos para nuestras referencias. Nótese además, por lo que se refiere a este punto concreto de nuestro texto, que en la publicación del ATG, p. 208, respecto al 1.<sup>o</sup> *Posteriorum* se dice cap. 36 y no 26 como se debería decir. Además los editores se contentan con esa referencia a los manuscritos (en nota 56), sin que se nos den los párrafos que interesan. En cambio, si se transcriben algunos párrafos de la 1,2ae en nota 55, p. 206-207, aunque no todos los que a mi juicio son útiles para precisar el pensamiento moliniano.

<sup>3</sup> Biblioteca pública de Evora, MS 118-1-6, f. 303v.

guntas que se hace: primera, si la ciencia y la opinión se diferencian de parte del «objeto», y segunda, si ambas, respecto a las mismas conclusiones, pueden estar simultáneamente en el mismo «sujeto».

Luego, como impone el seguir a santo Tomás, en el comentario a la primera parte de la *Suma*, Molina tratará de la necesidad de «otra doctrina» además de las «disciplinas físicas» en la *disputatio* 1.<sup>a</sup> de la q. 1.<sup>a</sup>, art. 1.<sup>o</sup>. El Conquense al exponer este tema es decidido partidario de la necesidad de la revelación, no sólo de lo que la razón natural no puede conocer de los misterios salvíficos, sino también de aquellas verdades, como la existencia de Dios, que a su parecer se pueden demostrar. Esto lo exige la proporción que debe existir entre el acto de fe y el fin sobrenatural. Esta toma de posición le lleva a considerar otro problema que aquí parece dejar abierto, es decir, si junto con el «hábito sobrenatural», que como tal inclina y posibilita el creer lo que no «aparece», puede concurrir a la producción del acto de fe otro hábito que sea al mismo tiempo «ciencia».

En este mismo comentario a la primera parte de la *Suma*, cuestión primera, artículo 2.<sup>o</sup>, el Conquense toca el tema que nos interesa en la disputación 4.<sup>a</sup>, cuando se pregunta «si se puede comunicar un conocimiento evidente al *puro viatori* por lo menos de potencia absoluta de Dios» de modo que sea compatible con la fe que posee. En este punto, Molina procede por pasos sucesivos; por una parte, rechaza claramente que se pueda dar un conocimiento evidente del contenido de fe en toda su extensión según la economía ordinaria, y, por otra, se inclina a favor de la solución de Escoto, que defiende la posibilidad de tener «noticia» no intuitiva, pero sí «abstractiva», o de simple inteligencia, y por lo tanto conocimiento «evidente» de una verdad de fe, si se considera el poder absoluto de Dios.

<sup>4</sup> El texto literalmente dice: «Pro intelligentia huius quaestionis [utrum scientia et opinio differant ex parte obiecti] ... sciendum est inter habitus speculativos quosdam esse, qui solum versantur circa verum, seu quibus non potest subesse falsum, quosdam vero, qui solum versantur circa falsum et quosdam, qui indifferenter versantur circa verum et falsum. Habitus speculativi, qui solum versantur circa verum tres sunt, apud Aristotelem 6. Eth., intellectus scilicet scientia et sapientia. Hi tamen omnes comprehenduntur hoc loco sub intellectu et scientia; sapientia enim ut ibi sumitur nihil aliud est quam scientia quae habetur per altissimas causas; toto autem hoc loco intelligit Aristoteles tam eam quae habentur per eas quam caeteras, quas 6 Eth. peculiari notione appellat scientias. Habitus qui solum versatur circa falsum est ignorantia praevae affectionis, quae ex diametro pugnat cum scientia et intellectu: [f 305v] habitus vero qui versantur indifferenter circa verum et falsum sunt opinio et suspitio, ut tradit Aristoteles 6 Eth., quo loco notione opinionis comprehendit etiam fidem humanam; hic autem notione opinionis comprehendit suspitionem, fidem humanam et id quod peculiari notioni dicitur opinio» 1.<sup>o</sup> Posteriorum c. 26 q. 1.<sup>a</sup> (ff 305 r y 305 v).

Más directamente se refiere a nuestro tema la proposición que formula Molina en la 1,2ae, q. 67, art. 3.º, pues en ella se pregunta «si la fe y la esperanza permanecen en la patria». Su respuesta es negativa, aunque con matización diversa respecto a si se trata del acto o del hábito, en la economía ordinaria o de potencia absoluta y aun de la fe o de la esperanza.

Por último, en el comentario a la 2-2ae., arts. 4 y 5, como hemos indicado, Molina trata indirectamente nuestro tema cuando dedica la *disputatio* 2.ª a responder a la pregunta: «si tenemos evidencia de que son creíbles, o que se deben creer, las cosas de fe». Y podemos afirmar que de esta manera se cierra el ciclo que quedaba abierto al proponernos la posibilidad de concurrir la evidencia de alguna proposición con el acto de fe católica como indicaremos luego.

Para lograr nuestro objetivo de exponer el pensamiento moliniano sobre la imposibilidad de compaginarse la «fe» y la «ciencia» y aclarar hasta qué punto o grado estas dos maneras diversas de conocer son irreductibles entre sí, dividiremos nuestra exposición en cinco apartados. Cada uno de ellos, como es fácil de percibir, corresponde a las distintas partes en las que Molina ha tratado este problema.

El primer apartado nos ha de suministrar los elementos que entran en juego y hacen previsible la solución negativa que adopta el autor de la Concordia. El segundo examinará el modo y grado en que hasta un cierto punto la «ciencia», por lo tanto el conocimiento evidente y necesario, puede concurrir con el hábito de fe. El tercero, que es un aspecto parcial del anterior, debe precisar hasta qué punto concede que el conocimiento «evidente» se pueda insertar, por así decir, en la fe sin destruirla. El cuarto tratará directamente de la imposibilidad de la permanencia de la fe en la patria, o sea cuando se goza de la visión beatífica. El quinto y último sobre la «evidencia» de los motivos de credibilidad.

## I. LA «OPINIÓN» Y LA «CIENCIA»

Como es obvio, a Molina se le presenta una determinada problemática precisamente porque trabaja y razona con determinados presupuestos filosóficos. Los principales aparecen en las dos cuestiones que se relacionan con nuestro tema al exponer la opinión de Aristóteles en 1.º *Posteriorum*, como hemos dicho. La problemática sobre la incompatibilidad entre «ciencia» y «opinión», que él trata, supone que aquí se consideran los hábitos intelectivos, producidos ciertamente por los «actos» correspondientes en la actuación del entendimiento. Molina nos advertirá que

hay tres clases de hábitos especulativos. Unos que únicamente se refieren a lo que es cierto, verdadero y necesario, y son, según Aristóteles: inteligencia, ciencia y sabiduría, que por coincidir en dar un conocimiento cierto y necesario quedan incluidos en el nombre de ciencia; otros que sólo a lo falso, como «la ignorancia de perversa afección», y los terceros que pueden referirse indiferentemente a lo verdadero o a lo falso, como la opinión, la sospecha y la fe humana <sup>4</sup>.

Poco después nos caracterizará el hábito de la «opinión» y el de la «ciencia». El primero, que se equipara a la fe humana, tiene como propiedad el que percibe su objeto de manera tal que acepta la posibilidad de que su contradictoria sea verdadera, o lo que es equivalente, con temor de errar. Lo aclara con estas palabras: «la opinión por su misma naturaleza es una cierta luz, pero tan débil e inevidente que no repugne el que la parte contraria sea verdadera; en cambio, la ciencia es de las cosas necesarias conocidas como necesarias y por lo mismo engendra evidencia» <sup>5</sup>.

Estos conceptos, que son básicos, los aclara diciendo que no se trata de definir aquí estas clases de hábitos por su esencia, sino que se indica una propiedad, que siempre les acompaña.

Molina para responder a las objeciones, que se formulan sobre esta concepción respecto sobre todo a lo que es «opinión», añade dos cosas que me parecen dignas de tenerse presentes. Primera, que el haber indicado el «terror de errar» como su cualidad inseparable no impide que por causas externas a este hábito, como puede ser la voluntad del sujeto que lo posee, no se pueda adherir a las propias opiniones con gran certeza. Segunda, que este hábito opinativo puede concurrir con el de la ciencia para producir un conocimiento que tendrá las características propias de esta última que son la verdad, la certeza y la evidencia.

Notemos que en la exposición moliniana de esta cuestión se encuentra a falta una clara conclusión. Sin embargo, si se tiene presente lo que nos acaba de decir, que hábitos diversos pueden concurrir para producir un único efecto, no se la echará de menos. Pues aunque tal conclusión falte y no nos diga explícitamente que el «objeto» especifica, Molina la sustituye por una observación que ciertamente le equivale. Esta es: el «objeto» que diferencia y especifica ambos hábitos no es la «cosa» sobre la que se da el asentimiento, sino «la luz y el medio» por medio de los

<sup>5</sup> 1.º Posteriorum f 305 v.

<sup>6</sup> 1.º Posteriorum f 306 v las últimas líneas de la q. 1.ª.

<sup>7</sup> Como aclaración de lo que acabamos de indicar, nos remitimos a nuestro artículo: *Una opinión que hay que revisar: Sostiene Luis de Molina la especificación del acto por el objeto formal?*: Gregorianum 49 (1968) 694-725.

cuales se capacita el sujeto a dar el respectivo asenso <sup>6</sup>. Podemos aclarar que la «luz» es la capacidad intelectual de un determinado entendimiento, y el «medio» es la razón o causa que, captada, permite dar el asentimiento correspondiente. Estos dos elementos, que se relacionan entre sí «trascendentalmente», constituyen el «objeto formal», que es el que especifica el acto <sup>7</sup>.

Una vez puesta de manifiesto la esencial diferencia entre «ciencia» y «opinión», Molina puede tratar, y de hecho trata, el problema de si en un mismo sujeto pueden coexistir la ciencia y la opinión respecto a una misma conclusión. Esta cuestión segunda está ampliamente desarrollada. El autor de la Concordia empieza presentando los argumentos que pueden militar a favor de la respuesta afirmativa. Pero con algunas matizaciones se inclina claramente a excluir tal posibilidad. Por lo que respecta a nuestro objetivo, debemos afirmar que si la posición moliniana fuese favorable a la aceptación de la coexistencia de ambas dejaría la puerta abierta para admitir la posibilidad de la existencia simultánea en un mismo sujeto de la fe y la visión. Pero como decimos, él cierra esta puerta ya aquí en la exposición de sus conceptos.

Su razonamiento podemos afirmar que da dos pasos principales. Primero, examina la cuestión del punto de vista de los actos, y, luego, de los hábitos respectivos. Como complemento añade la respuesta y refutación de los argumentos presentados en favor de la respuesta afirmativa.

No tenemos necesidad de seguir paso a paso su largo razonamiento. Lo podemos condensar diciendo que su respuesta se apoya en la autoridad de Aristóteles, de santo Tomás y «de casi todos los doctores» <sup>8</sup>. Sin embargo, es conveniente poner de relieve lo que Molina considera como puntos especialmente luminosos y que aclaran toda esta cuestión.

Respecto al acto de ciencia y de opinión, éstos no pueden ser producidos por un mismo sujeto respecto, claro está, a una misma conclusión por separado como requeriría su coexistencia, porque se funden, según Molina, necesariamente en un único agente total que producirá un asenso evidente o de ciencia. Con esto cree que logra su doble objetivo: por un lado, dejar patente que se elimina la distinción que Durando introducía, y, por otro, haber presentado el motivo más válido para justificar su respuesta negativa a la pregunta propuesta. Y esto tan es así que llama la atención del lector con estas palabras: «Y advierte que ésta es la raíz y el fundamento por el cual el acto de ciencia y de opinión no pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto» <sup>9</sup>. Lo que dice aquí de

<sup>8</sup> Cfr. 1.º Posteriorum f 307 r.

<sup>9</sup> «Et adverte hanc esse radicem et firmamentum, quod actus scientiae et opinionis

la opinión lo extiende poco después a la fe humana, siguiendo a santo Tomás. Por lo tanto si hay conocimiento evidente éste absorbe y elimina el de la opinión.

Luego pasa a considerar el mismo problema respecto a los hábitos. Molina para ser exhaustivo hace la doble suposición posible, es decir, parte en primer lugar de la hipótesis de que se tiene ya ciencia y, luego, de que el punto de partida es la «opinión». En la primera suposición no se puede engendrar un hábito opinativo o de fe humana. La razón es la misma aducida ya hablando de los actos, ya que los hábitos se han de generar por medio de los actos, y de éstos ya ha dicho que prevalece el de ciencia. Si, en cambio, se pasa del hábito opinativo a la ciencia, segunda hipótesis, entonces concede que «no hay inconveniente si quedan algunos restos del hábito opinativo, que sin embargo no son suficientes para denominar el sujeto, como en el caso de la blancura como seis queda algo de la negrura precedente»<sup>10</sup>. Confirma esta su posición y responde al argumento presentado en sentido contrario, corroborando la unicidad del efecto, en este caso la evidencia, producido por diversas causas parciales, entre las que puede entrar, como menos principal, el hábito opinativo<sup>11</sup>.

Con esto pasa a considerar directamente el argumento tercero. El arguyente se apoya en la compatibilidad del hábito de fe católica y la ciencia de una proposición para deducir que es posible la presencia simultánea en un mismo sujeto de los hábitos de ciencia y de opinión. Antes de presentar las consecuencias que saca el Conquense de cuanto ha expuesto, me parece interesante para el conocimiento de la fe en Molina y entender con claridad su respuesta, notar lo que aquí nos dice de este hábito sobrenatural. Nos afirma que es único, por lo tanto no admite diversos hábitos de fe respecto a diferentes misterios. Este único hábito de fe inclina a dar el asenso «en primer lugar y esencialmente» a todo lo que ha sido revelado por Dios, y en segundo lugar a «esta o aquella

---

*non possunt esse simul in eodem subjecto, eique inniti rationem Aristotelis; intellectum enim intuens per scientiam conclusionem aliquam non potest aliter sese habere: non potest simul habere actum quo id non intueatur quia hic esset actus opinativus; semper enim scientia, seu medium demonstrativum concurret cum intellectu volente elicere actum circa idem obiectum et auferet ineventiam a tali actu». 1.º Posteriorum f 307 v.*

<sup>10</sup> 1.º Posteriorum f 308 v.

<sup>11</sup> «Ad hoc argumentum [media probabiliora aliquid efficiunt] dicendum est: media illa probabiliora producere totum actum scientificum una cum medio demonstrativo, et lumine intellectus, nec esse in tali actua scientifico partem aliquam quae producatur medio demonstrativo et partem aliam, quae producatur medio probabili, sed totum actum et quamlibet partem ipsius produci simul ab illis tribus tanquam ab una causa totali et tribus partialibus, quarum minus principalis est medium probabile». 1.º Posteriorum hacia el final del f 308 r.

proposición revelada»<sup>12</sup>. Esta concepción del hábito de fe único explica el porqué el autor de la Concordia no acepta que los heréticos tengan fe sobrenatural aun respecto a los misterios revelados que creen juntamente con los católicos. En cambio, cuando se trata de la opinión admite la pluralidad de hábitos, que son diversos respecto a distintas proposiciones u objetos.

Cohérente con lo que ha expuesto, Molina en sus conclusiones nos dirá que *no* es posible hacer *actos* de fe y de ciencia respecto a una misma conclusión; pero no ve dificultad en conceder que «el *hábito* de ciencia de muchas conclusiones —nótese que no dice de todas— es compatible con el hábito de fe»<sup>13</sup>. Esto le permite aceptar como probable que san Pablo en el rapto, según la 2 a Corintios c. 12 v. 2-4, aun supuesta la visión de *algunas* «conclusiones», mantuviese su hábito de fe.

Por lo mismo, al llegar a este punto nos anticipa la conclusión de que en la patria no se puede compaginar el *lumen gloriae*, «mediante el cual veremos *todas las proposiciones* de las cuales aquí tenemos fe» y el hábito de esta virtud. Sigue por lo tanto la doctrina de santo Tomás y Cayetano y toma posición contra Scoto que cree que no repugna, pero que sería superfluo, y contra los otros que afirman que permanecería como ornamento<sup>14</sup>.

Como resultado de cuanto acabamos de exponer podemos afirmar que Molina, aplicando su concepción de la concausalidad y de la especificación del acto por el objeto formal, excluye la posibilidad de que en un mismo sujeto se den simultáneamente actos de ciencia y de opinión o de fe humana. Y con la misma lógica, respecto a los hábitos, acepta una compaginación parcial del de ciencia con el de fe sobrenatural, con tal que el primero no abarque todo el campo sobre el que recae también la acción del segundo hábito, el de fe sobrenatural.

## II. EN QUÉ MODO Y GRADO UN CONOCIMIENTO EVIDENTE PUEDE CONCURRIR CON EL ACTO DE FE

Molina además de referirse a la doctrina expuesta en el 1.º *Posteriorum* se remite también a los artículos 1.º y 2.º de la cuestión primera de

<sup>12</sup> 1.º Posteriorum f 308 v.

<sup>13</sup> Da la razón: «cum enim habitus fidei unius conclusionis possit esse simul cum habitus scientiae alterius et idem habitus fidei sit qui inclinat tam ad propositiones de quibus habetur scientia quam ad propositiones de quibus non habetur scientia, fit ut habitus scientiae multarum conclusionum posse esse simul cum habitu fidei, qui inclinat ad easdem conclusiones». 1.º Posteriorum f 308 v.

<sup>14</sup> 1.º Posteriorum f 308 v y 309 r.

su comentario a la primera parte de la *Suma* de s. Tomás, porque en ellos trata el problema de si hay compatibilidad o no entre el conocimiento evidente y el de la fe. Lo hemos ya indicado.

Pero ahora para exponer con mayor precisión su pensamiento debemos examinar el contenido de ambos artículos. Lo haremos brevemente teniendo siempre delante de los ojos nuestro objetivo.

En la primera disputa Molina toma decidida posición a favor de la necesidad de la revelación de *todas* las «verdades» que se han de creer sean éstas inasequibles a la razón natural sean asequibles como la de la existencia de Dios. Por lo mismo rechaza en primer lugar la opinión de Cayetano, que sólo exige la revelación para la primera clase de verdades. Tampoco acepta la solución de Cano, que distingue dos modos de entender la proposición «Dios existe», es decir, en cuanto Dios es origen y creador del orden natural y del orden sobrenatural.

Esta toma de posición parece a primera vista que debe conducir el razonamiento de nuestro autor a un callejón sin salida. Pues si acepta que se puede tener «ciencia» de que Dios existe, tal *acto* no será propiamente de fe, pues es evidente.

En este punto del proceso del razonamiento moliniano podemos decir que es muy cuidadoso: se ciñe estrictamente a rebatir la argumentación de Melchor Cano, que no comparte. Por eso tiene empeño en establecer dos cosas. Primera, que tal acto será «sobrenatural»; segunda, que tal acto es «mejor que el acto de fe, pues lo contiene eminente»<sup>15</sup>. Esta toma de posición Molina la considera compatible con el aceptar que san Pablo hable de actos de fe sobrenatural, cuyos contenidos, *en cuanto son revelados*, son inevidentes, en el pasaje de la carta a los Hebreos 11,1. Pues afirma: «de aquí no se sigue que el acto al que concurre [el hábito de fe] no pueda ser ciencia por otra causa (*aliunde*), es decir, si a su producción se añade otro argumento necesario y evidente»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> A la respuesta del primer argumento de Cano [1 p, q. 1.ª, a 1.º, disp. 1.ª; p 4 C] nos dice: «*admissa maiori* [que s. Pablo habla de un acto sobrenatural (Heb 11,1)] *neganda est minor* [es decir, que tal noticia es natural], quando *ad eam notitiam concurrat habitus fidei, aut auxilium supernaturale paulo superius explicatum* [cf 1.c. p.4 D col 1]; *talis enim notitia et supernaturalis est et melior actu proprio fidei; eo quod illa notitia et supernaturalis est et melior actu proprio fidei; eo quod illum contineat eminenter et habeat evidentiam, qua caret actus proprius fidei; unde non minorem certitudinem ac firmitatem habet quam proprius actus fidei*» 1p q. 1, a 1, dis 1.ª; p 4 D col 2.

<sup>16</sup> «*Ad secundum* [argumento de Cano que dice s. Pablo habla (Hebr 11,1) del acto de fe, de lo que no se ve] *concedendum est D. Paulum loqui di actu credendi per habitum fidei supernaturalem, quam definierat, qui cum innitatur solum autoritati divinae, inclinatur ad assentiendum iis, quae ut precise sunt revelata, non apparent, eaque de causa dicitur argumentum non apparentium; inde tamen non sequitur actum ad*

Para aclarar este modo de razonar de Molina y poder hacer ver que es plenamente coherente con sus principios basta notar dos cosas. Primera, que él exige que sea *revelada* la proposición misma de la existencia de Dios para que el nuevo «objeto formal», que esta verdad entonces adquiere, permita hacer el acto de fe sobrenatural. Por eso hemos subrayado al traducir sus palabras el «en cuanto son revelados». Segunda, que como dirá en 2,2. q. 2 a 3 a la que remite, para la justificación del adulto «siempre ha sido necesaria la fe en algún contenido, que no se pueda alcanzar con la sola luz de la razón»<sup>17</sup>.

Por lo tanto, el tener “ciencia” de la proposición “Dios existe” y el que ésta acompañe la actuación del hábito de fe hace, es verdad, que considerado aisladamente este acto será “evidente”, pero no será ni salvífico ni propiamente de fe. Será algo así como un aditamento, que dentro del conjunto de lo que se cree es “ciencia”, y se puede fusionar con el hábito sobrenatural de fe, porque éste tiende hacia el mismo objeto. Pero nótese que esta como concesión no invalida la proposición, que nos ha enseñado y convalidará luego, de que no puede darse simultáneamente en el mismo sujeto fe *humana* y ciencia respecto a una misma proposición. Porque la fe *humana* no es un hábito único. De aquí que tal acto, o mejor dicho, la verdad percibida con evidencia considerada en cuanto tal, no es suficiente para la justificación del adulto.

Tal vez se le pueda ocurrir al lector: si esto es así, ¿cómo puede aceptar Molina que un acto de ciencia concorra con el hábito de fe sobrenatural? El autor de la Concordia ciertamente no tiene dificultad en admitir una amplísima gama de «concausas» en la producción de un único efecto, aunque éste quede especificado por una sola razón *sub qua*<sup>18</sup>.

Lo expuesto nos ha conducido a un caso límite en el que se admite que un hábito de fe quede modificado por un conocimiento científico o más exactamente que el hábito de fe al producir su acto, éste contenga un conocimiento evidente.

---

quem concurrat non posse aliunde esse scientiam, videlicet si ad illius productionem argumentum aliquod necessarium ac evidens simul accedat». 1q q 1.ª, a 1.º, disp 1.º (p 4 D col 2).

<sup>17</sup> «2.ª conclusio [la primera es: que siempre para la justificación del adulto ha sido necesario el acto de fe sobrenatural]. Ad iustificationem adutorum semper fuit necessaria fides alicuius obiecti, ad cuius cognitionem solo lumine pervenire non poterant. Hanc intendit D. Thomas, hoc loco». Cfr. ATG, p. (415).

<sup>18</sup> Para mayor aclaración remitimos a las pp. 720-724 de nuestro artículo citado en nota 7.

### III. LÍMITE DE LA EVIDENCIA COMPATIBLE CON LA FE

En la disputa 4.<sup>a</sup> de la cuestión segunda, Molina nos conducirá también a una posición límite. Lo indica suficientemente el que hable con la suposición de *potentia absoluta* de Dios.

Veamos, pues, cómo el Conquense hace compatible su definición de fe, por lo tanto conocimiento no evidente, con la comunicación posible de una evidencia de los mismos artículos de fe cuando razona en la hipótesis de la potencia absoluta de Dios.

La temática en este punto se inicia con el razonamiento de Enrique Gandavensis. Este autor distingue entre noticia «abstractiva» y noticia «intuitiva». Esta última, producida por la presencia del objeto, la considera incompatible con la fe, pero no la primera. De estas premisas el de Gante sacaba estas dos conclusiones principales: que los próceres de la Iglesia poseían una luz especial intermedia entre la de la fe y el *lumen gloriae*, y que la teología era una ciencia evidente en el sentido exigente que da Aristóteles a la palabra ciencia. Y sostenía que esto era compatible con la fe<sup>19</sup>.

Molina afirma que «esta opinión con motivo es rechazada por todos»<sup>20</sup>. Además de las autoridades de Scoto y Durando y sus respectivos argumentos a los que remite, Molina presenta como motivo para rechazar la concepción del Gandavense la afirmación de que «cualquier clase de evidencia repugna al acto de fe del mismo artículo o conclusión»<sup>21</sup>. Y en esta misma línea, podemos decir, para mayor abundancia rechaza también la posición de Cayetano que afirma que los «profetas tienen evidencia de dos cosas, cuando se les ha revelado algún misterio, a saber de la cosa revelada y de que la revelación se hace por Dios». Según Molina, los profetas mismos sólo tienen «certeza» de ambas cosas concedida por el lumen profético, pero no evidencia<sup>22</sup>.

Pero si de la realidad de la economía salvífica saltamos junto con Molina al campo hipotético de lo que podría ser de potencia absoluta de Dios, nos encontramos con que ahora el autor de la Concordia se inclinará en favor de la opinión de Scoto, que recoge la suposición de la evidencia de las noticias abstractivas compatible con la fe.

<sup>19</sup> Cfr. el comentario moliniano a la 1 p. q 1.<sup>a</sup>, a 2.<sup>o</sup> disp 4.<sup>a</sup>; p 12 B,C,D,E., col. 2.<sup>a</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. 1.c. en la nota precedente p 12 F col 2.<sup>a</sup>.

<sup>21</sup> «Haec tamen opinio merito reicitur ab omnibus: tum quod quaevis evidētia pugnet cum actu fidei de eodem articulo aut conclusione, ut 1.2 q 67 art 3 late ostendimus... tum vel maxime quod lumen illud evidētiam efficiens commentitium sit».  
1.c. en la nota precedente p 12 F col 2.<sup>a</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. 1.c. en la nota precedente.

Como pide la técnica escolástica, a la argumentación de Scoto presentada en primer lugar opone el parecer de Durando, Paludano y Argentinas y las reduce una triple argumentación. Podemos prescindir de su exposición. Al terminarla, Molina nos confiesa: «De estas dos opiniones [es decir, la de Scoto y de la de sus opositores] me parece mucho más probable la primera»<sup>23</sup>. A continuación encontramos la refutación de las dificultades que encuentran los opositores de Scoto para aceptar la posibilidad de tener evidencia por medio de las noticias abstractivas, o de simple inteligencia, y la fe.

No deja de sorprender en este lugar que Molina, aun hablando de potencia de Dios absoluta, no se enfrente con la dificultad que nace espontánea de sus mismas palabras. Nos ha recordado, al rechazar la posición del de Gante, que «*quaevis* evidētia pugnet cum actu fidei de eodem articulo aut conclusionē». Y así lo tenemos que comprobar a continuación. Ciertamente las noticias abstractivas, aunque su certeza no proviene de la percepción directa del objeto, no dejan de producir «evidencia» como queda patente de todo el curso del razonamiento moliniano. Y por lo mismo parece que hubiese tenido que enfrentarse con su concepción misma y no sólo con las razones ofrecidas por los diversos autores.

Pero esta misma dificultad, que hemos encontrado y subrayado, aclara y precisa un punto de la doctrina moliniana. Cuando el Conquense nos habla de «inevidencia» propia de la fe, entiende esta palabra en un sentido limitado. Lo que de manera radical se contrapone a ella es la «evidencia propia de la visión» y por lo mismo excluirá en la patria, como hemos de ver con mayor precisión, la existencia tanto del acto como del hábito de fe. En la providencia ordinaria queda también excluida la clase de evidencia proveniente del conocimiento llamado de simple inteligencia, pero esto por la concatenación de las causas que podrían producir tal evidencia, no por exigencia de esa cualidad que acompaña siempre a la fe aunque no sea de su esencia.

#### IV. ¿PERMANECEN LA FE Y LA ESPERANZA EN LA PATRIA?

Molina trata directamente de la cuestión si la fe y la esperanza permanecen en la patria en su comentario a la 1,2 q.67, a 3.º, al que ha remitido varias veces al lector.

En él nos dará su respuesta definitiva. Esta se puede considerar dividida en dos partes, a su vez subdivididas en otras dos, y un breve apén-

<sup>23</sup> Cfr. 1.c. p. 14 C col. 1.º.

dice. El Conquense en primer lugar nos hablará de los *actos* de estas virtudes, luego de los *hábitos*, y en cada una de estas reflexiones considera primero la ordenación divina ordinaria y luego la posibilidad de *potentia absoluta*. En el apéndice se pregunta si sobre toda esta temática hay alguna cosa que se deba creer con fe divina.

Para nuestra finalidad podemos prescindir de la virtud de la esperanza. Nos contentamos con indicar que respecto a esta virtud su persuasión es aún más convencida, «porque parece ser condición prerrequerida de parte del objeto que éste no sea poseído»<sup>24</sup>. Por lo tanto la esperanza, ni como hábito ni como acto, permanecerá en la gloria, donde se posee lo que se esperaba.

Encuadra todo el desarrollo de la exposición moliniana una comparación y una afirmación. La comparación es la del movimiento; la afirmación es que el hábito de fe es único.

La comparación le servirá para construir la mayor de su silogismo. Y así nos dirá: «Como es causa del movimiento que el móvil no se encuentre en el término al que tiende, de la misma manera es cualidad de la fe que el sujeto no vea lo que se cree»<sup>25</sup>. Molina advierte que esta *ratio* por la que se puede comparar el movimiento y la virtud no indican algo esencial de los mismos, sino la cualidad que acompaña necesariamente su esencia, como ha repetido en diversos lugares. La «no evidencia» no es el objeto formal del acto de fe. Por lo tanto la incompatibilidad del «acto evidente» del entendimiento y el de fe consiste precisamente en que éste no puede ser «evidente» sin dejar de poseer lo que le es propio. Pero según el autor de la Concordia, Dios podría impedir que la «evidencia» propia de la visión influyese en el acto de fe, dejándolo con su propiedad de inevidencia. Y por lo mismo, en esta suposición, el mismo sujeto podría producir dos clases de *actos* que de suyo se excluyen y contraponen.

Respecto a la conclusión moliniana de la compatibilidad de la visión beatífica y el hábito de fe, se ha de tener presente la unicidad de este hábito sobrenatural, como hemos repetidamente recordado siguiendo sus indicaciones. Esto le permite obtener un doble objetivo. Primero, el Conquense podrá de esta manera lógicamente afirmar que no perdura el hábito de fe con la visión beatífica que se tendrá en la patria. La razón

<sup>24</sup> «Quod autem attinet ad spem quia videtur esse conditio praerequisita ex parte obiecti quod non sit habitum, [...] quare in patria cum visione Divinae essentiae nullo modo esse poterit spes beatitudinis». 1,2 q.67, a 3.º; f 224 r.

<sup>25</sup> 1,2 q. 67, a 3.º; f 223v. Hemos traducido «ratio» una vez por «causa» y la otra por «cualidad», por parecernos que así se refleja mejor el pensamiento de Molina. El texto es: «Sicut de ratione motus est quod mobile non sit in termino ad quem, ita de ratione fidei est quod subiectum non videat quod creditur».

que aduce es que como se gozará de la visión de *todo* el contenido de fe, esta virtud no puede producir su acto inevidente<sup>26</sup>. Segundo, podrá aceptar como probable como pretende Durando, que san Pablo en su raptó pudo tener la visión de Dios como trino y uno sin perder el hábito de fe. Pues le basta suponer que no tuvo la visión de *todo* el contenido revelado<sup>27</sup>. Añadamos para terminar que esta misma concepción le servía para aceptar como compatible el conocimiento científico de la proposición que «Dios existe» y el acto de fe en esta misma verdad; porque la evidencia de *una sola verdad* no destruye el hábito de fe que abarca otras muchas que permanecen no evidentes<sup>28</sup>.

Respecto al epílogo, del que hemos hablado, presentemos escuetamente las dos proposiciones que nos da Molina. La primera es que es «erróneo y más que temerario y peligroso afirmar que en la patria permanecen los actos de fe y esperanza de las virtudes infusas». Segunda, contra Capréolo afirma que «no parece sea de fe que los hábitos de la fe y de la esperanza no permanecen en la patria. Aunque [esto, es decir su no permanencia] es más cónsono con la sagrada Escritura»<sup>29</sup>.

## V. LA «EVIDENCIA» DE LOS MOTIVOS DE CREDIBILIDAD

Podemos afirmar que la opinión que se refiere al grado de certeza o evidencia que tienen los motivos de credibilidad es una ampliación

<sup>26</sup> «Contraria [respecto a la defendida por Durando y Scoto de la posibilidad de permanecer el hábito de fe en la visión beatífica] tamen est probabilior, quae est D. Thomae et Caietani, hoc loco, in responsione ad secundum 5 articoli 2-2ae., Capreoli in 3 d.31, Ricardi ibidem q. 2 circa 3, principale et d.26 q.2 circa 5m principale et quidem quoad habitum fidei probatur: Primo, quia non minus repugnat visio beatifica, qualis erit in patria, habitui fidei quam repugnat scientia habitui opinionis de eadem conclusione, ergo adveniente visione beatifica evacuabitur omnino habitus fidei; minor videtur nota; quia sicut habitus opinativus est inevidens et ob id ei repugnat scientia, quae est evidens, ita fides infusa est inevidens et in visione divinae essentiae cernitur maior evidentia quam in quacumque alia scientia; dixi in maiori «qualis erit in patria», quia in patria evidenter cognoscemus, saltem, hanc propositionem: in genere quid-quid in via tenuit Ecclesia tamquam rem de fide id fuit revelatum a Deo». 1,2ae. q. 67, a. 3 f 225 r.

<sup>27</sup> Cfr. ATG p (206) nota 55.

<sup>28</sup> «Hinc [del hecho que el hábito de fe no se pierde si no se da evidencia de todas las proposiciones que él abarca] rursus sequitur aliud, videlicet quod cum scientia unius conclusionis tantum non destruit habitum fidei qui erat circa illam, poterunt ad eundem assensum concurrere simul habitus fidei et scientiae, ut de facto concurrunt [p. 131] in philosopho christiano ad assensum scientificum huius: "Deus est", cui firmius (f 226 v) adhaeret propter habitum fidei simul concurrente, quam adhaeret ethnicus philosophus». Cfr. ATG p (206)-(207).

<sup>29</sup> Cfr. ATG p (207).

y corolario de lo sostenido anteriormente. Por eso aunque este tema no entra directamente en el que hemos elegido nos parece que es un complemento conveniente del mismo.

Molina comentará los artículos 4 y 5 de la cuestión primera de la 2-2ae. en dos cuestiones. Las expondremos brevemente, aunque daremos algo más de espacio a la segunda.

En la primera afirmará que se requiere el imperio y la acción de la voluntad para dar el asentimiento y no bastan los motivos que se ofrecen al entendimiento<sup>30</sup>. El autor de la Concordia sigue por consiguiente la opinión de santo Tomás aunque interpretada con la matización que desean Soto y Vega. Pero contra Ockham exigirá la presencia de estos motivos en el entendimiento<sup>31</sup>. A este propósito me parece digno de poner de relieve la consideración que Molina hace en este punto respecto a aquellas almas favorecidas por especiales gracias del Espíritu Santo. Pues de ellos acepta, ya que están admitidos benignamente a la familiar unión con Dios, iluminados con la luz que Dios hace resplandecer y de la caridad, con que son inflamados, «no está más en su poder el dudar de la verdad de la fe católica que lo está en la mía el dudar si existe Roma. Por lo tanto en estos tales, (por lo menos mientras Dios no retira su rostro de ellos, ni son excluidos de la caridad del Señor) parece que hay suficientes motivos internos y externos, que poseen de parte del entendimiento para producir el asenso de fe, para que no sea necesario el imperio de la voluntad»<sup>32</sup>.

Me ha parecido interesante no dejar perder esta pincelada que encontramos en el cuadro de la concepción moliniana de la fe, porque pone muy al vivo la conexión y el mutuo influjo que él entrevé entre esta virtud y los demás dones y gracias, en especial la caridad.

La segunda disputa a la que hemos aludido tiene la particularidad de presentarnos a Molina tomando posición netamente distinta de la que adopta el santo Doctor a quien comenta. Y esto precisamente porque a su entender santo Tomás admite que «tenemos evidencia» de que debemos creer lo que creemos. Es verdad que al terminar de exponer su pensamiento rebajará su contraposición con estas palabras: «Si alguien pretende que d. Tomás no [defiende] lo que hemos impugnado, sino pretende precisamente lo que acabo de decir, no disputaré; lo dicho

<sup>30</sup> Cfr. ATG p (208).

<sup>31</sup> «Illud adverte adversus Occham in 2 d. 25, solum imperium voluntatis sine motivo intellectus non sufficere ad assensum eliciendum». Cfr. ATG p (210).

<sup>32</sup> Cfr. ATG p (210).

como mínimo puede servir para que se entienda lo que se ha visto en la cosa misma»<sup>33</sup>.

Esta posición moliniana presenta no pocas dificultades. No las podemos ni siquiera insinuar todas. Nos desviaría de nuestro objetivo. Molina es consciente de su complejidad y por eso la enlaza con lo que ha dicho en la larga disputa 2.<sup>a</sup> de los artículos de la cuestión primera de esta 2,2ae., y con la cuestión 2.<sup>a</sup> artículo 3.<sup>o</sup>. Es suficiente para conseguir nuestro objetivo presentar la segunda razón que el Conquense aduce para rechazar la que cree opinión de s. Tomás.

Esta razón no es otra que la que se apoya en su concepción de fe, es decir, que las cosas de fe divina no pueden ser conocidas *evidentemente*. Según Molina lo serían si «lo que creemos por fe católica fuese evidentemente creíble con fe católica», ya que si se ha de creer con fe católica podemos deducir ser verdadero<sup>34</sup>. Los motivos de credibilidad «son motivos por los que nos persuadimos, que con razón se nos propone alguna verdad para ser creída»<sup>35</sup>. La autoridad de la Iglesia es *conditio sine qua non*<sup>36</sup> para creerlas.

Para concluir la exposición del pensamiento moliniano bastará añadir que el autor de la Concordia entiende el pensamiento del Aquinate en el sentido de que es evidente el asenso que se da en los motivos de credibilidad y que es precisamente el hábito de fe quien produce tal acto. Esto supuesto nos afirma Molina «la fe católica, plenamente inevidente en sí misma, produciría un acto *propio* evidente, lo cual repugna»<sup>37</sup>. Hemos subrayado el «propio» porque en el razonar de Molina esto es importante. Pues subrayando esa «propiedad» puede hacer compatible lo que aquí afirma con la posibilidad, que ha sostenido anteriormente, de que al acto de fe se puede adjuntar una causa de evidencia, cual sería la de la existencia de Dios, sin que esto contradiga la naturaleza inevidente del hábito de fe.

<sup>33</sup> «Quod quis contendat Divum Thomam non illud quod impugnavimus, sed hoc quod ultimo loco dixi contendis ea de re, non disceptabo, cum minimum hactenus dicta inserviant, ut quod in re ipsa visum sit intelligatur». Cfr. ATG p (212).

<sup>34</sup> Cfr. ATG p (211).

<sup>35</sup> Cfr. ATG p (43).

<sup>36</sup> Cfr. ATG1 pp (42)-(43). La complejidad a la que hemos aludido en el texto se hace patente cuando se considera, y esto lo tiene también presente Molina, que tanto los milagros, algunos, como la infalibilidad de la Iglesia son cosas también reveladas por Dios.

<sup>37</sup> «Et confirmatur, quia cum assensus ille [de los motivos de credibilidad] sit evidens apud [p. (212)]. Divum Thomas, fides catholica omnino inevidens in se, eliceret actum sibi proprium evidentem, quod repugnat. Adde quod cum etiam eliciat [la fe] actus inevidentes, actus vero evidens et inevidens specie distinguantur, ab eodem habitu essent actus specie distincti, quod non est admittendum». Cfr. ATG p (212).

## CONCLUSIÓN

Esta última consideración nos hace ver que la virtud de la fe queda como encerrada en su inevidencia según la concepción moliniana. Esta cualidad que permite compararla y aproximarla a la opinión y a la fe humana como actos inevidentes que son del entendimiento la distingue radicalmente de la evidencia propia de la ciencia, sobre todo cuanto esta evidencia proviene de la «visión» del objeto. Esta propiedad compatible con la certeza propia de ser hábito infuso sobrenatural, podemos decir que la convierte en la vestidura adecuada al caminante, que se dirige con vestido de hijo hacia la patria. La parcial y reducida problemática que hemos tratado nos descubre sólo la naturaleza provisoria y caduca de este elemento transformante y vivificador concedido como luz que le guía al fin gozoso en donde todo lo provisional, aun esta misma luz y vestido, queda reabsorbido y transformado por la plenitud de la visión y del amor.

La comparación que nos propone Molina al asemejar la fe al movimiento sugiere esa concepción itinerante del vestido transitorio y de la luz parpadeante en las sombras. Precisamente por su imperfección, esta virtud sobrenatural debe dejar el puesto, como «acto» y aun como «hábito», a la luz que nos hace conocer, gozar y amar perfecta y evidentemente. Si santa Teresa de Avila en su libro de las Moradas del castillo interior emplea la delicada comparación del gusanito de seda que se transforma en «palomita blanca» para dar a entender el progreso de la oración al llegar a la quinta morada, podemos afirmar con pleno derecho que una transformación mucho más completa y perfecta queda como inscrita en esa cualidad de inevidencia de la virtud de la fe y aun exigida e impulsada por su misma naturaleza. Ella nos conduce hasta la patria, para allí ella misma, pues ha cumplido su misión y alcanzado sus virtuales, deshacerse y dar cabida a la luminosidad plena que ella ha atemperado a nuestros ojos cansinos de caminantes.

Luis de Molina en este tratado, aunque solamente nos hayamos podido asomar a un área reducidísima del mismo, se nos manifiesta con cualidades de primer orden como pensador y como teólogo. Ciertamente se hacen patentes en él las limitaciones del modo de pensar propias del tiempo. Por eso precisamente tienen inapreciable valor histórico.

En su introducción a la edición de la 2,2ae el P. Eduardo Moore califica este tratado moliniano con estas elogiosas palabras: «La claridad y precisión de sus conceptos, su erudición, el análisis de las opiniones ajenas, la crítica de los argumentos contrarios y la solidez de sus prue-

bas hacen de este tratado uno de los mejores de su tiempo y de toda la historia de la teología»<sup>38</sup>. No todos compartirán este laudatorio juicio en todas sus partes, pero el hecho de haberlo merecido, muy en consonancia con la autovaloración que daba el mismo Molina, justifica la atención que le pueden prestar los estudiosos sobre todo desde el punto de vista histórico. Esta pequeña contribución es lo que pretendemos ofrecer en esta circunstancia.

Pontificia Universidad Gregoriana.  
Roma.

---

<sup>38</sup> Cfr. ATG p (9).