

Escoto y la eficacia del Concurso Divino ante F. Suárez

La conmemoración del séptimo centenario del nacimiento de Juan Duns Escoto, padre de una escuela que en el s. XVII se pudo decir «numerosior omnibus aliis»¹, preparado por la magnífica edición en curso de *Ioannis Duns Scoti O.F.M. opera omnia*², recuerda que su doctrina, como la de todos los grandes pensadores cristianos, es también de hoy³. Basta ver las bibliografías recientes de trabajos sobre Escoto para apreciar el interés que despierta en nuestras generaciones⁴. En particular, los de los últimos veinte años muestran ese interés por múltiples facetas de su doctrina. Y es curioso, quizá superan a las referentes a su teología las publicaciones sobre su filosofía gnoseológicas, metafísicas, psicológicas, cosmológicas, éticas y de teodicea⁵. Pero téngase en cuenta que, según dijo Oromí, «Escoto, siempre teólogo en sus mismas disquisiciones filosóficas,

¹ F. BAK, O.F.M. Conv.: «*Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*»: FrancSt 16 (1956) 144-165.

² *Ordinatio* V.1-5 (Civitas Vaticana 1950-1959); *Lectura in librum primum sententiarum* V.17 (1960).

³ BERAUD DE SAINT-AURICE: *Jean Duns Scot, un Docteur des Temps Nouveaux*, ed. 2 (Paris 1953); J. FERREIRA, O.F.M.: *Humanismo e Teologia. João Duns Scoto, mestre franciscano*: Itiner 3 (1957) 691-697; M. DE GANDILLAC: *Actualidad de Duns Escoto*: NotEst de Filos (Tucumán 1953) 245-253; Id.: *Renouveau de Duns Scot*: Dieu Vivant 24 (1953) 137-150.

⁴ O. SCHÄFER, O.F.M.: *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti subtilis ac mariani saec. XIX-XX* (Romae 1954), de quo cf. V. HEYNCK, O.F.M.: *Zur Scotusbibliographie*: FranzSt 37 (1955) 285-291.

⁵ Baste recordar aquí a T. BARTH, C. K. BRAMPTON, F. ALLUNTIS, S. DAY, M. OROMI, R. PRENTICE, A. WOLTER, M. TWEEDALE, G. STRATENWERTH, C. BERUBE, O. HOLZER, S. BELMOND, S. KLEIN, A. SOTO, P. STELLA, R. L. DE MUNIAIN, J. OWENS, A. PORCELLINI, E. BETTONI, J. R. CRESSWELL, R. EFFLER, G. BUDZIK, W. HOERES, M. R. OUTUMURO, G. SCHIELTENS, P. C. VIER, G. DE SOTIELLO, H. L. FÄH, H. MÜHLEN, V. LIME, D. SAVALL, HADRIANUS A KRIZOVLJAN, J. MAÑAS, A. DE POSTIOMA, F. SCOTT, O. LOTTIN, J. GARRIDO, P. ERHARDUS-W. PLATZECK, BERAUD DE SAINT-AURICE. Como trabajo de conjunto puede verse el realizado por muchos peritos: J. K. RYAN-B. M. BONANSEA: *John Duns Scotus* (1265-1965) (Washington 1965) 384.

tiene la mirada fija en la Revelación y en lo que ésta nos enseña acerca de la divinidad, para desde allí contemplar las cosas humanas»⁶, o que «teólogo que filosofa, el Sutil adeuda a la Teología las más características orientaciones de su pensamiento filosófico...»⁷, aunque no tanto que se oponga a la filosofía como ciencia racional autónoma distinta de la teología y así caiga en el teologismo⁸.

A nosotros nos interesa ahora como teólogo. Y si como tal pueden apreciarle mejor los grandes autores, queremos mirar un poco a Escoto en los escritos del P. Francisco Suárez. Si la erudición de éste en el conocimiento de autores brilla por la frecuencia de sus citas y acaso más por la cuidadosa valoración de sus doctrinas y de sus opiniones científicas, es natural que la amplitud y el relieve de esas citas respondan, al menos de ordinario, a su jerárquica estimación teológica. Pues bien, de los cerca de dos mil nombres diversos que menciona en los ventiséis tomos de sus obras, sólo los de SS. Agustín, Jerónimo, J. Crisóstomo, Tomás y luego Azpilcueta, Cayetano, D. Soto y Aristóteles, preceden a Escoto, que es citado unas dos mil veces y aparece en los 26 tomos (a excepción del 23) y se puede decir que en todos los tratados teológicos. Por supuesto de las más variadas formas, p.ej., para confirmar una doctrina o para subrayar su oposición o para defenderle de alguna falsa atribución, pero lo más a menudo para enjuiciar sus concepciones características y valorar sus bases. En conjunto, cabría decir que con leer a Suárez se podría hacer un esquema bastante detallado de la teología propiamente escotística con sus valores y sus vacíos, con sus principios y sus inconsecuencias al menos aparentes.

Un estudio total sería el de la actitud de Suárez ante cada una de esas doctrinas, pero ello sería imposible. Hay infinitos puntos en la doctrina de Escoto, que aún atraen a los estudiosos, como la naturaleza de la teología, su relación con la filosofía y la necesidad de la revelación⁹, los de la fe¹⁰, de la tradición y la Escritura¹¹,

⁶ OROMI: *Principios básicos de la Ética de Escoto*: VerVi 13 (1955) 402.

⁷ DE MUNIAIN: *La cognoscibilidad de Dios en Escoto*: VerVi 20 (1962) 618.

⁸ C. Ó. HUALLACHAIN, O.F.M.: *On Recent Studies of the Opening Question in Scotus's Ordinatio*: FrancSt 15 (1955) 1-29; WOLTER: *The «Theologism» of Duns Scotus*: FrancSt 7 (1947) 257-273 367-398.

⁹ E. GILSON: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris 1952); ID.: *Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio*: Ami 28 (1953) 7-18; BARTH: *Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung*: FranzSt 40 (1958) 382-404; 42 (1960) 51-65; G. GAIROLA: *Teologia e metafisica nel pensiero di Duns Scotus*: RivCrisStorFilos 7 (1952) 447-458; 8 (1953) 36-62; OROMI: *El gran «Prólogo» de Duns Escoto*: VerVi 18 (1960) 669-679; S. SOLANO: *Pecado original y conocimiento de Dios. Consideraciones en los límites de la filosofía y teología según el pensamiento de Duns Escoto*: EstFrane 52 (1951) 97-102; G. STEEMAN, O.F.M.: *Scotus' leer over de theologie als practische wetenschap*: Minor

del progreso dogmático¹², de las personas divinas¹³, del pecado original¹⁴, de la conveniencia de la Encarnación¹⁵, de la ciencia de visión de Cristo¹⁶, de la eficacia de los sacramentos¹⁷, en concreto de la Eucaristía¹⁸ y de la transustanciación¹⁹, del carácter judicial de la penitencia²⁰ y del sacerdocio²¹, del conomiento en relación con la santidad²², de la fruición²³, del Sdo. Corazón²⁴. Y eso sin contar los innumerables estudios de su mariología²⁵, sobre todo respecto de la Inmaculada²⁶.

et Doctor... (Weert-Alverna 1953) 55-72; AE. MAGRINI: *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura* (Romae 1952); N. MICKLEM: *Reason and revelation: A question from Duns Scotus* (London 1953); A. WOLTER, O.F.M.: *Duns Scotus and the necessity of revealed Knowledge*: FrancSt 11 (1951) 231-272.

¹⁰ L. VAN ZEELST, O.F.M.: *De geloofsleer bij Joannes Duns Scotus*: Minor et Doctor 119-142.

¹¹ E. M. BUYTAERT, O.F.M.: *Circa doctrinam Duns Scoti de Traditione et de Scripturae sufficientia adnotationes*: Ant 40 (1965) 346-362.

¹² J. BEUMER, S.I.: *Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus*: FranzSt 35 (1953) 21-38.

¹³ B. AFERRIBAY, O.F.M.: *¿Cuál es el constitutivo formal de las personas trinitarias, según Escoto?*: VerVi 22 (1964) 541-547; Y. DE GUERRA, O.F.M.: *De las personas y producciones en Dios*: VerVi 18 (1960) 701-710.

¹⁴ J. FINKENZELLER, O.F.M.: *Erbünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*: Theol. in Gesch. u. Gegenw. (München 1957) 519-550.

¹⁵ J. F. BONNEFOY, O.F.M.: *Un essai récent sur le plan divin de la création*: MiscFranc 52 (1952) 425-460; AE. M. CAGCIANO, O.F.M.: *De mente Ioannis Duns Scoti circa rationem Incarnationis*: Ant 32 (1957) 311-334; R. POLLMAN, O.F.M.: *Cur Deus homo?*: Minor et Doctor 162-173.

¹⁶ G. CARDAROPOLI, O.F.M.: *Joannis Duns Scoti doctrina de scientia visionis animae Christi* (Romae 1953).

¹⁷ A. J. VISSER: *De efficacia sacramentorum bij Bonaventura en Duns Scotus*: Nederl-Arch voor Kerkgeschiedenis N.S. 40 (1954) 75-86.

¹⁸ C. BALIC, O.F.M.: *De Eucharistia tamquam sacramentum unitatis ecclesiasticae apud Ioannem Duns Scotum*: Act XXXV Congr. Euch. Intern. 1952, I (Barcelona 1953) 293-312.

¹⁹ BERAUD DE S. M.: *La transubstantiation d'après Duns Scot*: SemRelig. de Québec 63 (1951) 457-470.

²⁰ HEYNCK: *Der richterliche Character des Bussakramentes nach Johannes Duns Scotus*: FranzSt 47 (1965) 339-414.

²¹ OCTAVIANUS A RIEDEN, O.F.M. Cap.: *Sacerdotis Novi Testamenti consecratio et dignitas apud Ioannem Duns Scotum*: Tert.Ordo 16 (1955) 111-115; 17 (1956) 6-12 62-70.

²² K. KOSER, O.F.M.: *The Basic Significance of knowledge for Christian Perfection According to Duns Scotus*: FranzSt 8 (1948) 153-172.

²³ B. MADARIAGA, O.F.M.: *Doctrina sobre la fruición en Escoto*: VerVi 18 (1960) 681-692.

²⁴ D. BASLY, O.F.M.: *Le Sacré-Coeur exposé selon la doctrine du Bienheureux Jean Duns Scot*, ed. 5 (Paris 1946).

²⁵ V. gr. J. W. TOMBLER: *The teaching of John Duns Scotus on the nature of the divine maternity*: FrancSt 16 (1956) 396-406; A. MAESTU, O.F.M.: *De voto virginitatis B. V. Mariae*: Alma Socia Cti., V.IX (Romae 1953) 115-145.

²⁶ PEDRO DE ALCÁNTARA, O.F.M.: *Duns Escoto y la bula «Ineffabilis»*:

En la precisión, pues, de limitar el tema nos fijamos en la materia de la gracia. Pero es que aun en ella suscita Suárez de continuo las opiniones de Escoto para confirmarlas o matizarlas o reprobárlas o alabarlas o fortificarlas. Que a su entender Escoto niega que puede el hombre sin gracia evitar todo pecado contra la ley natural²⁷. Que «sensisse videtur» que no se requiere gracia para el «initium fidei», si bien «posset excusari»²⁸. Que si «solet haec sententia Scoto tribui» de que el acto de fe es entitativamente natural por creer (Cayetano y otros) que dijo «nullam esse formam in se supernaturalem secundum entitatem suam», de hecho, según Suárez, «nec Scotus illud principium universale posuit, nec potest cum doctrina illius in aliis locis subsistere», ya que admite el acto de visión y el hábito de fe infusa como entitativamente sobrenaturales²⁹. Subraya que «Scotus et Gabriel in 3 d.26 illam conditionem non admittunt» de que la virtud teológica requiere ser «per se infusa» y tienen por teológicas la fe, esperanza y caridad *adquiridas*, pero que tal opinión «falsam esse»³⁰. De las razones con que Escoto niega aun la posibilidad de virtudes morales «per se infusae» dice que «haec motiva inefficacia sunt»³¹; y da por supuesto que los que las niegan «consequenter negare coguntur actus talium virtutum per se... supernaturales... Atque ita possunt in hac sententia allegari Scotus...»³².

Acentúa que si antes de Trento no se decía ser «de fe» la infusión de dones habituales en la justificación, según Escoto ella «semper... fuisse de fide» de la fe y caridad, si bien, según explica, «fortasse Scotus et qui... secuti sunt, nihil aliud dicere voluerunt», sino que está en la Escritura, aunque no declarado abiertamente

EstMar 13 (1953) 309-331; G. AMERI, O.F.M.: *Duns Scoto e l'Immacolata*: CollecFranc 28 (1958) 5-32; L. AMORÓS, O.F.M.: *La significación de Juan Duns Escoto en la historia del Dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen Santísima*: VerVi 14 (1956) 265-378; BALIC: *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis* (Romae 1955); BONNEFOY: *Le Ven. Jean Duns Scot Docteur de l'Immaculée Conception. Son milieu —sa doctrine— son influence* (Roma 1960); CAPRUN-DELIC, O.F.M.: *Quaedam recentiora iudicia circa Ioannis Duns Scoti positionem in questione de Immaculata Conceptione*: EphemMar 6 (1956) 425-449.

²⁷ *De gratia* 1.1 c.26 n.1.12: Vivès 7, 507 510. Siempre citamos a Suárez según la edición de L. Vivès, v.1-26 (Paris 1856-1878).

²⁸ *Ibid.* 1.2. c.3 n.11.15.

²⁹ *Ibid.* c.4 n.6-8.

³⁰ *Ibid.* 1.6 c.8 n.4s.: Vivès 9,47.

³¹ *Ibid.* c. 9 n.3s. En conexión cf. O. LOTTIN, O.S.B.: *Les vertus morales infuses dans l'école franciscaine au début du XIV^e siècle*: RechThAncMéd 18 (1951) 196-217; *Id.*: *Les vertus acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de saint Thomas à Pierre Auriol*: *Ibid.* 21 (1954) 101-129.

³² *Ibid.* 1.2 c.16 n.4: Vivès 7,665.

por la Iglesia³³. En la opinión nominalista de que la gracia santificante no hace grato sino por aceptación de Dios, matiza así: «In eadem sententiam inclinatur ibi Scotus» (1 d.17 q.2), pues identifica la gracia con la caridad, de la que dice «facere hominem gratum ex divina lege»³⁴; por lo mismo le atribuye como necesaria consecuencia la opinión de muchos de que la gracia no perdona el pecado «ex ipsa rei natura, sed ad summum ex institutione Dei»³⁵.

De la opinión de ser inconciliable pecado actual con amor de Dios *super omnia* dice: «Hanc assertionem ut claram supponunt omnes DD... et sumitur ex Scoto in [3] d.49 q.6, quatenus impeccabilitatem Beatorum in hoc ponit, quod semper actu diligunt Deum super omnia, cum qua dilectione non stat peccare»³⁶. La opinión más común de que Dios podría conservar la gracia en el pecador no perdonado dice que «sumitur... ex Scoto in 2 d.37...», pero añade: «Nos autem ex nullo istorum fundamentorum sententiam hanc probare possumus»³⁷. Admite que Dios puede perdonar el pecado sin actos del pecador, según Escoto y otros, pero nota que estos «falso nituntur fundamento»³⁸. Piensa ser objetivamente herética la opinión de Escoto y otros de que puede darse sin gracia disposición remota a la justificación, pero advierte: «Ego autem semper ab hac censura abstinuit» y entre otras razones «quia video theologos fere omnes eine scrupulo uti illo modo loquendi, ut patet... ex Scoto...»³⁹.

Sobre todo en lo referente al mérito alude Suárez a las ideas de Escoto. Da como «sententia Scoti» (4 d.21 q.1 y d.22 q.1) que los actos remisos de caridad merecen aumento de gracia, pero que nunca se concede sino al entrar en el cielo, y ello porque se da «ut coniunctum alicui gradui gloriae ad quam disponit gratia, ergo non est necesse dari tale augmentum in purgatorio, sed tantum in ingressu gloriae»⁴⁰. En lo primero de que esos actos sean meritorios Suárez apela a la definición tridentina (s.6 can.32) de que los justos (sin poner excepción) «bonis suis operibus merentur», pues de lo contrario la definición sería incierta, ya que si p. ej., un bautizado ya confirmado ama después a Dios con actos más remisos que la gracia de tales sacramentos, cabe argüir: si ese hombre nunca mereció en su vida, es falsa aquella definición, y si mereció, fue por los actos remisos. Pero le importa notar que tal argumento mucho

³³ *Ibid.* 1.6 c.3 n.1.3: Vivès 9,12s.

³⁴ *Ibid.* 1.7 c.1 n.6.

³⁵ *Ibid.* c.12 n.1.

³⁶ *Ibid.* c.18 n.3.

³⁷ *Ibid.* c.20 n.6.

³⁸ *Ibid.* c.21 n.10.

³⁹ *Ibid.* 1.8 c.8 n.8s.

⁴⁰ *Ibid.* 1.9 c.3 n.8.

antes de Trento lo tocó Escoto (4 d.22 q.1 a.2) con la idea de que el adulto bautizado que sólo pone actos remisos y por tanto por ellos tendrá más gloria que el niño bautizado⁴¹. Como Escoto y otros admiten que la obra del justo es meritoria por aceptación divina, mientras niegan que Dios pueda aceptar la no meritoria, «non sunt sibi contrarii (quidquid aliqui dicant)», pues la aceptación supone en la obra una capacidad de ser aceptada, que no se da en la no libre⁴². De la idea de que para el mérito condigno basta la aceptación divina sin requerirse ni la perfección de la obra, ni la dignidad aun sobrenatural de la gracia, dice: «Ita sentit Scotus in 3 d.18...», a quien siguen otros⁴³. Con todo, al presentar como primer patrono de la exigencia de la promesa divina a Escoto y subrayar que esos autores no exigen otra condición sino que la obra sea moralmente honesta, puntualiza para esta exclusión tan radical: «In quam sententiam inclinare videtur Scotus... quamvis numquam satis expresse cum exclusione loquatur»⁴⁴. Al enseñar Suárez que el justo nunca merece de condigno gloria accidental sin merecer a la vez la esencial o su aumento, apela a Escoto (4 d.22 q.1 a.2), pero critica su razonamiento de que el adulto con cualquier acto meritorio tendrá más gloria esencial que el niño muerto con solo el bautismo, pues comenta: «Sed hace ratio videtur petere principium», pues quien diga que la obra moral como tal tiene solo mérito accidental, negará que su autor adulto tenga mayor gloria esencial que el niño: «cuius contrarium Scotus sine probatione sumit, cum tamen neque certa fide aut testimonio constet, nec probari ratione possit...»⁴⁵. Y de que el pecador con gracia puede merecer de congruo la justificación, nota que «Scotus autem et Gabriel excedunt, ponentes hoc meritum in dispositione facta solis viribus liberi arbitrii»; lo cual es un «error saepe in superioribus reprobatus»⁴⁶.

Estas pocas alusiones indican bastante que el examen de Suárez y su enjuiciamiento de opiniones escotistas en materia de gracia darían margen a un amplísimo y variado estudio bien aleccionador,

⁴¹ *Ibid.* n.15.18.

⁴² *Ibid.* 1.12 c.3 n.9: Vivès 10,18s.

⁴³ *Ibid.* c.17 n.2.

⁴⁴ *Ibid.* c.18 n.5.

⁴⁵ *Ibid.* c.19 n.9.

⁴⁶ *Ibid.* c.37 n.2. Del mérito según Escoto cf. G. SANTOS, O.F.M.: *Doctrina del mérito en Duns Escoto*: VerVi 19 (1961) 269-289; W. DETTLOFF: *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther* (Münster 1963). Sobre la certeza de la gracia y de la justificación en general, respectivamente, cf. V. HEYNECK, O.F.M.: *Controversy at the Council of Trent concerning the Doctrine of Duns Scotus*: FrancSt 9 (1949) 181-258; I. VÁZQUEZ, O.F.M.: *Fr. Andrés Vega y sus relaciones con el Beato Duns Escoto*: LicoFranc (1949) 122-140.

tanto para mirar los diversos aspectos de la doctrina de Escoto como de las valoraciones que al rigor científico de Suárez le merecen. Por eso nos vamos a restringir a un punto, que aun hoy es de interés para el teólogo, pero en que la mente de Escoto resulta oscura. ¿Qué piensa de la eficacia de la gracia y sobre todo de su explicación por premoción física? «On sait —dice Raymond— que les deux partis, thomiste et moliniste, se son réclamés de son autorité»⁴⁷. Repite lo que ya Suárez expresaba; en un punto tan debatido y por ser tan grande su autoridad, ambas partes buscaron su patrocinio. Así los Salmanticenses, aun reconociendo que «non ponat efficaciam gratiae in forma inhaerente», afirman que «assignat... aliquid antecedens infallibiliter connexum cum nostris actibus, nempe voluntatem Dei efficacem et sympathiam, sive infallibilem consensum nostrae voluntatis cum illa»⁴⁸. En cambio, Mastrius dice de la *ciencia media*: «Hanc sententiam ex NN. secuti sunt P. Faber... P. Poncius... P. Cauellus... quam nititur ex Scoto deducere» y su gran comentarista Lichetus «addit etiam ibi absque scrupulo posse scotistas in hanc sententiam descendere licentia data a Doct. 1 d.41»⁴⁹.

¿Qué opina Suárez? Recordemos que, si Fonseca y Molina fueron entre los jesuitas los iniciadores de la explicación de la gracia eficaz por la *ciencia media*, mientras que Suárez en su magisterio romano la rechazó por juzgar que violaba la libertad humana, fue con todo después éste el principal campeón de tal doctrina y con mucho el autor que más amplia y profundamente se ha ocupado de ella⁵⁰. Por eso interesa su juicio, ya que sin echar por la vía fácil de traer a su causa las fórmulas del Dr. Sutil, se enfrenta imparcialmente con el problema, lo somete a un exhaustivo análisis y con una finísima disección de aspectos intenta dar con escrupulosidad lo que en la mente de Escoto le parece claro, lo que cree inconciliable con sus principios, o lo que permanece dudoso, aunque tenga que renunciar a decir que Escoto niega claramente toda *pre-moción* (usamos esta palabra indistintamente por *predeterminación*) o aun siquiera a obtener una percepción clara de su pensamiento. Aquí podría repetir lo que dijo sobre D. Soto cuando en esta misma materia se le acusó tácitamente «quod non ex fide verba eius, quaedam interposita subticendo, allegaverim»:

⁴⁷ P. RAYMOND: *Duns Scot*: DThC 4, 1900.

⁴⁸ SALMANTICENSIS: *De gratia*, tr.14 d.7 dub.IV § 1 n.129.

⁴⁹ B. MASTRIUS: In 1 disp.3 a.4 n.110.

⁵⁰ P. DUPONT, S.I.: *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez* (París 1936); J. SACÜÉS, S.I.: *Suárez ante la ciencia media*: EstEcl 22 (1948) 265-310.

«Licet potuerim vel Sotum non attente legere, vel propter affectum ad propriam sententiam illum non intelligere, verisimile tamen assero fideliter eum retulisse sicut illum intellexi, nihilque ad occultandum vel mutandum eius sensum, sed solum brevitatis causa aliqua verba, quae necessaria non videbantur, omisisse»⁵¹.

Vamos pues a seguirle en ese tema, y pues escribió *de auxiliis* en tres épocas diversas, preferible es hacerlo cronológicamente por ver si su apreciación de Escoto permanece o cambia o se perfila.

Cuando en agosto de 1594 por las disensiones de jesuitas y dominicos sobre la gracia Clemente VIII abocó a sí la controversia, pidió se le mandaran lo antes posible los escritos de ambas partes sobre el tema, entre los que fue por encargo de los superiores una memoria de Suárez, una verdadera obra, y sobre la gracia eficaz otra, firmada por Padilla y Suárez, su verdadero autor, con vistas a las controversias romanas iniciadas en 1598.

Como profesor de Coimbra, donde con sus consejos y escritos participaba en las luchas doctrinales, publicó ya en 1599, pero no allí ni en Lisboa, asoladas por la peste, sino en Madrid, su *Varia Opuscula Theologica* o seis tratados, de los que los tres primeros eran *de auxiliis*: concurso, ciencia media y gracia eficaz, que no eran sino las dos memorias ya mencionadas (la primera desdoblada en dos)⁵².

* * *

Empecemos pues por el *De concursu* (como le llamaremos) y señalemos ya estas ideas como *prenotandos*. Asienta la base de que con el concurso divino la voluntad humana puede determinarse o no a querer, si están todos los prerequisites, y con éstos lo hace o no libremente, pues sin tal facultad no tiene verdadero dominio de sus actos o libertad: se apoya en S. Tomás y otros como Escoto (Quodl. 21)⁵³. Oromí concluiría que para Escoto la voluntad estrictamente en su ser esencial es la libertad (no el apetito y la racionalidad, meros presupuestos necesarios), es decir, que toda la razón de ser de la voluntad es la libertad de ejercicio y de especificación⁵⁴.

⁵¹ *De gratia* 1.5 c.47 n.1: Vivès 8,633; R. DE SCORRAILLE, S.I.: *François Suarez de la Compagnie de Jésus...* 2 (Paris 1913) 228.

⁵² DE SCORRAILLE, o. c. 1, 380s.389.403s.408s.426-431; 2,41s.

⁵³ *De concursu* 1.1 c.17 n.2.5: Vivès 11,87s.

⁵⁴ OROMÍ: *Principios básicos de la Etica de Escoto*; VerVi 13 (1955) 399

Con eso podría subrayar de antemano algo esencial, ya expresado por él: que nuestras acciones libres dependen inmediatamente no sólo de nuestra voluntad, sino también del mismo Dios, respectivamente como causas segunda y primera; pero que ese concurso divino a nuestra acción no es algo distinto de ésta o previo a ella que opere en la criatura algo que la conforte y determine a la acción; o sea, que no constituye a la voluntad *in actu primo*, sino *in actu secundo* y por tanto supone en ella todo lo necesario para la acción. Ahora bien, establece con Cayetano y «multis aliis theologis», entre ellos Escoto (1 d.39 y 2 d.37) que «actio Dei non est prior actione creaturae propria prioritate causalitatis»⁵⁵. Esta concepción ilumina ya de por sí la dirección esencial de la mente de Escoto.

Predeterminación al pecado. Primera cuestión: ¿predestina Dios al pecado? Los que exigen la predeterminación divina para toda obra de criatura por la necesaria subordinación de ésta a la primera o por la perfección de la providencia, afirman que Dios, aun antes de su previsión absoluta, preddefine todo acto malo *quoad materiale*, o sea, como entidad física, pero no *quoad formale*, o sea, como malicia, sin ser pues autor del pecado. Y añade al punto: «Solet autem haec sententia tribui Scoto in 1 d.42»⁵⁶.

Pero apresura que ahí sólo dice que Dios permite el pecado y prevé su propia cooperación: «Quod est valde diversum». Luego, arguyendo del C. Tridentino (s.6 can.6) que Dios sin hacer las obras malas las permite, nota que esto incluye la oblación del concurso simultáneo, pero como indiferente, o sea, no predeterminante *ad unum*, que haría de la permisión una total determinación. Y entre los que dieron tal solución menciona a Santo Tomás y sólo a Escoto (1 d.47 q.1 y d.41). Luego explica los nombres que se le citan en contra, en el sentido de que la voluntad, sin que Dios la predetermine *ad materiale peccati*, se determina con aquel concurso indiferente, y dice: «Scotus... hanc plane sententiam docet» (2 d.37), según palabras suyas que antes había citado: «Causam secundam habere in potestate sua concausare et non concausare causae primae; et si non concausat ut tenetur, inde fieri ut non sit rectitudo in effectu communi amborum»⁵⁷.

Es pues indiscutible para Suárez, contra el sentir de otros, que Escoto no admite ninguna predeterminación al pecado, y que el pecador obra con concurso *simultáneo*, que deja a su voluntad pleno poder de elegir lo bueno o lo malo.

⁵⁵ *Ibid.* c.4 n.1-5.8.

⁵⁶ *Ibid.* 1.2 c.1 n.1; c.2 n.3.

⁵⁷ *Ibid.* c.2 n.22; c.3 n.13; cf. 1.1 c.5 n.6.

Predeterminación a los actos buenos. Se trata del orden natural. Los que enseñan la predeterminación física para los actos malos no extraña la exijan para los buenos. Pero no faltan quienes juzgan impío atribuir a Dios la primera y exigen la segunda⁵⁸. ¿Estará en ellos Escoto?

A Suárez le parece obvio que quienes establecen tal distinción se contradicen o fallan en algún principio cierto: «nulla verisimilitudine affirmari posse». Es falso se requiera la premoción para los actos buenos, «quia ex eadem assertione evidenter sequitur esse etiam necessariam ad actus malos; at hoc consequens est omnino falsum, ergo et illud est in eodem fere falsitatis gradu». Suárez, tras recordar las razones en pro de la premoción *ad actus bonos*, y añadir «contrariam doctrinam esse novam et omnibus theologis repugnantem», alude a los pasajes de Tomás y Escoto ya examinados (1.1. v. gr., c.4-5.11.13s.17) y comenta que «si quid efficerent, idem de actibus malis probarent, quod quam sit alienum, non solum a D. Thomae schola, sed etiam Scoti, in praecedenti parte huius libri ostensum est»⁵⁹.

Así pues por un simple raciocinio piensa que, si Escoto rechaza la premoción física para los actos malos, lógicamente no la admite para los buenos. Ni intenta buscar razones para fijar su opinión. Pero ya está dicho que tal raciocinio no todos lo admiten, aunque no destruyen su fuerza ni le quitan su sólida probabilidad. Con todo, Suárez da un paso más y aborda de frente el problema con relación a Escoto.

Puesta la voluntad humana *in actu primo* con todos los requisitos necesarios y suficientes para su acción, incluida la apta proposición del objeto ante el entendimiento, ¿se requiere aún algún influjo *previo* de Dios que infaliblemente mueva la voluntad y la aplique a obrar, sin que baste el concurso *simultáneo* en la misma acción? En la opinión afirmativa de *premoción física*, que se suele presentar como una sola, distingue Suárez de hecho dos modalidades, que podemos llamar respectivamente premoción *intrínseca* y *extrínseca*: a) La de una acción de Dios en la misma criatura, que la determina a obrar (como el impulso a una piedra). b) La de un influjo extrínseco, o sea, no por algo previamente impreso en la criatura, sino por un acto absoluto de la voluntad divina, que infaliblemente implica en ésta el acto por connatural subordinación de la causa segunda a la primera (como el pie por natural simpatía se mueve a discreción de la voluntad sin previa moción).

Los defensores de la premoción física, dice Suárez, sin tal dis-

⁵⁸ J. SAGÜÉS: *La suerte del Bañecianismo y del Molinismo*: MiscCom 34-35 (1960) 408s.

⁵⁹ *Ibid.* 1.2 c.6 n.1-8.

tinción hablan de ella como de algo inherente o intrínseco, pero sin excluir la extrínseca. En su mente tal moción, necesaria en la voluntad por la natural subordinación de causas y determinada para un acto, de efecto infalible, sin que la voluntad pueda determinarla o modificarla, se llama *predeterminación* (o *premoción*, según dijimos) *física*, que salva la libertad humana, pues Dios predefine el acto y que sea libremente puesto.

Suárez anota: «Auctorem antiquum qui hanc doctrinam sic declaratam tradiderit, nullum reperio». Pero al punto añade que de los escolásticos «unum invenio Scotum et nonnullos eius sectatores, qui hanc doctrinam confirmare sua auctoritate videantur». ¿Cómo entiende esto?

Por de pronto, Escoto excluye la *predeterminación intrínseca*. «Id aperte docet in 4 d.1 q.1 a.ult.». Pues como pone la diferencia de instrumento y causa segunda en que aquel «magis agit in virtute alterius quam causa secunda... quae non agit in virtute alterius... licet in suo ordine simul cum illo concurrat», saca la conclusión que: «causae primae in causam secundam proprie dictam, quando simul agunt, non est influentia nova, quae sit creatio alicuius inhaerentis causae secundae, sed influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem». Y aún añade más (4 d.49 q.6): que desaparece la libertad, si la voluntad «ah aliquo habitu inhaerente determinetur ad unum», donde por hábito «videtur intelligere quaecumque rem inhaerentem voluntati, nam revera de omnibus eadem est ratio; sed ita forte loquitur, quia praeter actus non agnoscit aliam rem inhaerentem voluntati nisi habitus»⁶⁰. Es pues claro para Escoto que toda *predeterminación intrínseca* suprime la libertad.

Pero ¿la *extrínseca*? Dice Suárez:

«Affirmare autem videtur Deum voluntate sua efficaciter praedeterminare effectus omnes voluntatis et aliarum causarum... et concurrere cum causa secunda et illam efficaciter pertrahere ut secum cooperetur. Hanc autem esse Scoti sententiam ex variis eius doctrinae locis sic colligo».

Y ello mientras supone que no suprime la libertad de la criatura la *determinación de la voluntad divina*, o sea, esa voluntad extrínsecamente *predeterminante*. «Determinatorem autem solius voluntatis Dei ait non tollere voluntatem». Pero ¿cómo es tal *determinación*?

⁶⁰ *Ibid.* 1.1 c.5 n.3-6.

«Non satis declarat Scotus, nam... (1 d.39 y d.41 y Quodl.14) significat esse per voluntatem Dei absolutam ac praedeterminantem secundo modo a nobis exposito», es decir, por premoción extrínseca, «dicit enim saepe Deum ante praescientiam futurorum contingentium, sua efficaci voluntate omnia et singula praedefinisse, et in hac voluntate ea omnia praescire quae futura sunt, quatenus scit ex vi illius voluntatis se ad omnes illos effectus concursurum et consequenter etiam concursuram causam secundam... quia ipse se non sola sua vi sed cum causa secunda effectum facere decrevit. Quod maxime docet de actibus nostris liberis etiam de peccaminosis quoad substantiam eorum...» (1 d.41 y d.47)⁶¹.

Ante todo, pues, Suárez cree ver una predeterminación extrínseca en la doctrina de Escoto sobre la ciencia divina de los futuros, tal como la expone en su *De scientia... de futuris contingentibus*⁶², según Escoto con todo los prevé Dios «ah aeterno» (1 d.39 q.1), pero no en sus causas próximas de la voluntad creada y ni siquiera del mismo Dios como causa ejemplar (1 d.38s), sino en los decretos de su voluntad (1 d.39), pues lo que Dios quiere será y puesto tal decreto es ya verdad que «esto será», y por tanto ya conocible aun en sí mismo. Ello se funda en la eficacia de la voluntad divina, que, según una perfecta providencia necesaria, dirige todo a sus fines prefijados y así lo ordena aun antes de conocer su absoluta futurición⁶³.

Ante esta doctrina Suárez admite en Dios una previa voluntad eficaz de un acto, que aun en el orden de razón precede a la absoluta presciencia de éste, o sea, la predefinición como simple propósito absoluto de Dios sobre nuestros actos buenos, mientras repugna sobre los malos; pero si ella se toma como predeterminación física al acto, «sic credimus repugnare lihertati». Sólo queda pues como posible y necesaria e indiscutible para el católico una voluntad en Dios de concurrir a todo acto bueno y en cuanto entidad aun al malo⁶⁴. Ahora bien, dice Suárez, tal voluntad de concurrir como decreto absoluto de realizar el acto no puede ser la raíz primera de conocer dicho acto como futuro, pues presupone en Dios la ciencia de lo que para lograrlo debe hacer en la voluntad humana, es decir, supone una ciencia condicionada de lo que querrá el hombre, según las varias hipótesis del concurso divino. Y por tanto, en

⁶¹ *Ibid.* n.6.

⁶² *De scientia... de futuris contingentibus*, 1.1 c.2 n.6: Vivès 11,927.

⁶³ *Ibid.* 1.1 c.2 n.6; c.3 n.5; c.4 n.6-8; c.6 n.1s.

⁶⁴ *Ibid.* c.6 n.3.

términos generales no se puede negar tal ciencia y admitir predefinición de actos.

Pero en la concepción de tal presciencia caben dos modos: a) Dios conoce el acto futuro en virtud de su misma moción, que implica predefinición, pero por premoción de la voluntad. Y eso, según Suárez, repugna a la libertad. b) Dios conoce el acto futuro por otra presencia objetiva, o sea, sin depender de la predefinición⁶⁵. Ahora bien, más comúnmente niegan los teólogos, como Escoto (1 d.38) y otros, que las cosas tengan una como existencia en la eternidad⁶⁶. Por tanto, tal presencia no puede basar el conocimiento divino de los futuros.

Pues bien, una ciencia que fundara la predefinición divina sin destruir la libertad del hombre es la *ciencia media*, que independientemente de todo decreto divino absoluto muestra a Dios lo que la criatura libre haría puesta en cualquier hipótesis o circunstancia⁶⁷. Pero ¿admite Escoto esa ciencia? Confiesa Suárez que:

«Antiquiores scholastici nihil fere de hac divina scientia conditionatorum contingentium locuti sunt, et ideo multi putant rem hanc esse novam, et ab eorum doctrina alienam». Lo cual no es «omnino contemnendum, quia non est verisimile theologos omnes praetermisisse rem adeo scitu dignam et gravem, si veram esse creditissent».

Y con todo, citando a varios como Buenaventura y A. Halense, dice:

«De antiquioribus sane opinor pro comperto habuisse Deum haec futura sub conditione certissime scire, eosque ideo de hac scientia sub his terminis et in particulari quaestionem non movisse, quia idem de illa senserunt quod de aliis futuris; nam si diversa de illis sensissent, significassent aliquando, praesertim quia saepe incidunt in quaestiones quae supponunt hanc scientiam, ut est illa de permissione peccati, quod scivit futurum, et similes, quas facillime expedirent negando has conditionales esse scibiles, quod tamen non faciunt». ¿Y Escoto? «Etiam illi qui dicunt cum Scoto futura cognosci in praedeterminatione divinae voluntatis idem salvare contendunt de his futuris... et ita ex hoc capite non potest contraria sententia Scoto attribui, sed incertum est, ut minimum, quid de his diceret»⁶⁸.

⁶⁵ *Ibid.* n.6s.

⁶⁶ *Ibid.* c.7 n.4.

⁶⁷ *Ibid.* c.6 n.7; 1.2 c.1 n.2.

⁶⁸ *Ibid.* 1.2 c.3 n.1.3.

Así pues no se puede afirmar que Escoto niega la ciencia media, pero es incierto su sentir y por tanto es enigmático cómo defiende el conocimiento de los futuros y sin duda también de los futuribles en los decretos de Dios sin que ello implique alguna predeterminación física ⁶⁹.

Otra razón. «Aliis in locis docet Scotus» (1 d.1 q.1; d.8 q.9; d.38 q.3; d.39; 2 d.1 q.3), que, si Dios obrara por necesidad, quitaría a la criatura toda libertad «ex vi illius motionis qua nunc cum illis concurrir», y se funda en que «causa secunda non movet nisi mota a prima». Luego supone predeterminación de Dios por su voluntad en la criatura, como le entiende y sigue Bassolis. Y en ese sentido Suárez demuestra contra Escoto que la premoción extrínseca repugna a la libertad como la intrínseca; pues si la misma acción que ahora Dios pone libremente fuera necesaria en Dios, la acción de la criatura sería necesaria y por tanto también lo es ahora, aunque Dios obre libremente. Si según Escoto la premoción por un hábito (o sea, cualquier entidad inherente) quitaría la libertad, «eadem ratione, si immediate Deus per efficaciam suae voluntatis creatum arbitrium praedeterminat, in ipsius actu libertatem peremit» ⁷⁰.

Luego Escoto ¿defiende alguna predeterminación extrínseca, salva la libertad creada? Dice Suárez: «Aliis locis... aliqua docet quibus indicat hanc determinationem Dei non esse antecedentem sed concomitantem» y por eso la llama determinación, no predeterminación. Así niega pues que Dios estrictamente influya en la criatura «natura prius», y añade «causam secundam habere in potestate sua concausare et non concausare causae primae, et si non concausat ut tenetur, inde fieri ut non sit rectitudo in effectu communi amhorum». Luego el concurso divino en sí indiferente es determinado por la criatura: luego Dios no predetermina, sino concurre simultáneamente con la criatura. Así le interpretan Lichetus y Maironius, que por tanto acusan división de interpretación entre los mismos escotistas ⁷¹.

Más. A la objeción de que la criatura como instrumento de Dios recibe de El su poder por virtud transeunte, dice Suárez que las causas segundas no son propiamente instrumentos, aunque a veces así se llamen por su dependencia de Dios, que les dio la virtud, la conserva (no premoviendo), concurre con ella y aun se dice obran en su virtud por ser participación de su virtud. Y concluye: «Et ita exponunt hanc efficientiam causarum secundarum omnes fere auc-

⁶⁹ Del modo de conocer los futuribles dice Suárez que «res est obscurissima» (c.7 n.2), pues no se conocen en la misma voluntad humana (n.4).

⁷⁰ *De concursu* 1.1 c.5 n.6; c.13 n.1-3.

⁷¹ *Ibid.* c.5 n.6.

tores... absque ulla mentione qualitatis (D. Thomas... Scotus, in 4 d.1 q.1)»⁷².

Con todo, no ve claro que Escoto no favorezca a una predeterminación *extrínseca* y por eso concluye: «Quamvis (ut verum fatear) difficile sit eam sententiam intelligere absque praedeterminatione vel praedefinitione». Por eso se contenta con la última afirmación de que baste decir que «fere nullum auctorem antiquum aliquem modum harum praedeterminationum expresse docuisse»⁷³.

Así pues en el *De Concursu* llega sobre la mente de Escoto a que: 1) No admite predeterminación *ad actus malos*. 2) Ni intrínseca *ad bonos*. 3) ¿Extrínseca? Parecería que sí, según su sentir sobre el conocimiento divino de los futuros. 4) Pero no es claro que en eso no admita la ciencia media. 5) En diversos pasajes indica que la determinación divina no es antecedente, sino concomitante. 6) Al menos no es claro que enseñara la premoción aun extrínseca.

* * *

Pasemos ya a examinar cómo ve Suárez en otra obra suya posterior la doctrina de Escoto sobre nuestro tema. Por el asunto de la confesión a distancia hubo de ir a Roma, donde permaneció entre 1604 y 1605, cuando sobre la disputa *de auxiliis* se tuvieron bajo Clemente VIII las últimas siete congregaciones, que se cerrarían indefinidamente el 28 de agosto de 1607. Sobre todo entonces ayudó con sus consejos y sus trabajos al P. F. Bastida, que a la sazón llevaba la causa de la Compañía. Y con toda verosimilitud a esa época pertenecen algunos escritos suarecianos sobre la materia⁷⁴.

Ello parece claro del tratado *De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libertate voluntarii consensus*, una exposición que:

«Romae a Suarez conscripta erat, ad omnes quas inaudisset adversus priora sua scripta intortas obiectiones elidendas, sua implenda, et aliena inanienda, ac si quae in anterioribus illis scriptis suis lucem uberiores poscere viderentur, effusis novis veluti radiis collustranda»⁷⁵.

Escrita entre los conflictos teológicos caía de lleno en la prohibición de Paulo V de cualquier publicación *de auxiliis* y no se editó hasta 1655 en Lyon⁷⁶. Ve que sus adversarios han alterado la doc-

⁷² *Ibid.* c.6 n.18.

⁷³ *Ibid.* c.5 n.6.

⁷⁴ DE SCORRAILLE: 1.464s.

⁷⁵ *Opera*: Vivès 10,300.

⁷⁶ DE SCORRAILLE: 2, 392.398-403.

trina de su Orden y en concreto en su propia exposición y la va a replantear liberada de esas falsas interpretaciones, estudiando con relación obvia al orden sobrenatural lo que da el título: la verdadera noción de la gracia eficaz y su conciliación con nuestro libre albedrío ⁷⁷.

Analiza pues la mente de los escolásticos antiguos sobre la pre-determinación, no «per omnes, sed per cos tantum qui ad praesentiam», pasa a Escoto. Nota al punto que en explicar su mente tem causam frequentius adduci solent», y tras concluir que Buenaventura «si attentc... legatur, fere expresse docet nostram sententiam», pasa a Escoto. Nota al punto que en explicar su mente «nonnulla maior est difficultas», de modo que «aliqui eum indistincte referunt pro contraria sententia» y empieza por recoger los pasajes suyos que se suelen citar, para examinarlos todos (1 d.1 q.1; d.3 q.5; d.38; d.39; 2 d.1 q.3; 4 d.49 q.6) ⁷⁸.

Distingue ante todo por claridad la cuestión especial de si la eficacia de la gracia preveniente es alguna vez tal por su naturaleza que física e ineluctablemente determine el consentimiento, de la más general de si la eficacia de la voluntad divina concurrente con el libre albedrío en los actos sobrenaturales y naturales es tal que también determine el consentimiento. Trata ante todo de la primera y empieza así:

«Nullum indicium vel vestigium in doctrina Scoti reperitur, quod talem modum auxilii efficacis inhaerentis homini, suaque vi voluntatem eius physice praedeterminantis vel necessarium putaverit vel possibile, salva libertate; neque in omnibus citatis locis verbum ullum de hac re invenitur».

«In celebri loco 4 d.49 q.6» expresamente opone a la libertad que la voluntad sea determinada a un acto por un hábito inherente. ¿Qué entiende por «hábito»? Al parecer (*videtur*) «omnem qualitatem vel rem positivam inhaerentem voluntati et praeviam ad actum eius», pues se suele llamar así «omnis res positiva... ut a privatione distinguatur» y en concreto lo que actúa en entendimiento o voluntad como principio de su acto vital. Y ¿si Escoto piensa en su verdadero hábito especial? «A fortiori», dice Suárez, si tal hábito determinara la voluntad sin indiferencia, se daría ello si «qualitas actualis ab extrinseco impressa, qualiscumque illa sit, vel quaelibet realis motio aut entitas positiva», por ser mayor el impulso actual que sólo el hábito. En la gracia «numquam Scotus tale auxilium agnoscit et ex principiis eius colligitur repugnare».

⁷⁷ *Ibid.*: 1,465s.; 2,234,298.

⁷⁸ *De vera intelligentia...* c.42: Vives 10,615-621.

Y da por supuesto del concurso en general que Escoto niega la necesidad de que Dios imprima en la criatura algo previo de infalible efecto, si la voluntad ya está completa como *actus primus* necesariamente dado y conservado por El⁷⁹. Así pues, según Suárez, para Escoto repugna a la libertad cualquier influjo divino previo y determinante en la voluntad creada.

Pasa pues a lo más delicado de Escoto en la materia, o sea, la premoción *extrínseca* por sola voluntad de Dios, sea ordinaria de concurso común, sea extraordinaria de favor especial para algún acto. En el *De concursu* resolvió la cuestión en general y oscuramente. Ahora la aborda despacio.

Escoto dice a la vez (4 d.49 q.6) que la premoción divina *intrínseca* (por hábito) destruye la libertad, pero no la *extrínseca* por simple voluntad de Dios. Y da como ejemplo la impecabilidad de los bienaventurados, necesaria no por algo intrínseco, sino por la voluntad divina que les mantiene en el acto de visión y de amor. Suárez concluye: «In eo loco saltem in hoc favet Scotus priori sententiae» (de la pre-determinación *extrínseca*), o sea en la línea del *De concursu* 1.1 c.5 n.6 y 13 n.1s: «In illo sensu verba Scoti acciperim, et ideo contrariae sententiae favere crediderim, licet non fuerit consequenter locutus». Y con todo no se contenta con esa solución, pues «toto eius discursu attentius considerato, aliam fuisse mentem eius reperio».

Ante todo, subraya la distinción entre libertad *in actu primo* o remota y permanente aun sin su ejercicio y entre su *uso actual*. Y Escoto quiere decir que la premoción *extrínseca* no destruye la remota, sino su uso. Aun con la determinación divina, la voluntad retiene su indiferencia para poner o no el acto, si no hay obstáculo, como es precisamente aquella determinación que, sin quitar la libertad remota, anula su uso:

«Determinatio impedit usum illius facultatis, non tamen impedit illam, quod est manifestum et evidens. Non tamen docet Scotum cum illa actuali praedeterminatione Dei simul esse actualem usum innatae libertatis, imo potius dicit determinationem impedire hunc usum»⁸⁰.

Así pues Escoto no sólo no favorece a la pre-determinación *extrínseca*, sino que la refuta. Y tal explicación se basa en el mismo Escoto, que poco antes distingue un doble modo de hablar de «poder», a saber, o simplemente remoto y *secundum quid*, o absoluto, como el de una facultad sana, pero según se considere carente de sus requisitos de acción o sin ellos (p. ej., la vista con luz o sin ella).

⁷⁹ *Ibid.* 617s.

⁸⁰ *Ibid.* 618.

Y luego dice que el bienaventurado puede pecar «*remote et secundum quid*», pero que tiene ese poder impedido por el continuo influjo de Dios para el acto beatífico, y por eso no tiene poder *próximo* de pecar. Luego, según Escoto, la premoción extrínseca no anula la libertad en sí, o sea, su «*posse... secundum quid*», sino la próxima o «*posse simpliciter*», o sea, no la libertad, sino su uso.

En cambio, al decir que la premoción intrínseca quita la libertad, habla no sólo de la próxima y su uso, pues ello era obvio, sino aun de la remota y radical, que piensa perece por aquélla; no que el hábito la destruya, sino que si está a merced de él, ya no es indiferente por su naturaleza y así ni potencialmente libre: «*Quod sic determinetur ad bene velle per habitum sibi inhaerentem, hoc esset contra eius libertatem, hoc modo, quia ipsa non esset voluntas, nisi esset causa prior respectu habitus sui et ita nata uti habitu et determinare ipsum ad agendum, et non ab ipso determinari sic, quod oppositum non sit in sua potestate, quia sic ipsa totaliter subiaceret habitui et determinaretur. Non sic autem est contra libertatem vel naturam eius, quod impediatur ab actione, vel determinetur a causa priori se, eiusmodi est voluntas divina*». Luego la premoción *intrínseca* va *contra* la naturaleza de la voluntad indiferente, mientras la *extrínseca* sólo *sobre* la potencia y así se concilia con la libertad potencial pero no aplicada. Tal explicación parece coincidir, según Suárez, con otra opinión muy probable de Escoto: la voluntad puede ser forzada por influjo extrínseco de Dios, pero no por una cualidad inherente, pues ésta debe caer bajo su dominio⁸¹.

Y ve una confirmación de su interpretación en un pasaje (2 d.32) donde largamente enseña Escoto que el concurso divino no predetermina la voluntad, ya que el acto malo no se debe a Dios, que condiciona a la criatura su cooperación ofrecida sólo para el bien. En el *De concursu* le bastó decir que, si Escoto no admite la premoción física para tal acto malo, la niega lógicamente para el bueno, por valer para ambos las mismas razones. Ahora avanza a afirmar como evidente que, según Escoto, Dios *no* concurre sino con voluntad que sin prioridad de naturaleza deja intacta la indiferencia y elección de la criatura. Lo cual pugna con toda predeterminación, aun con la *extrínseca*, o sea, de la previa y absoluta voluntad divina de que se ponga tal acto. Y fuera de tal voluntad divina necesaria para todo acto libre de la criatura, «*non inveniatur in Scoto (ut existimo) aliud genus voluntatis, quae necessaria sit ad actum liberum voluntatis creatae camque ad talem actum praedeterminet*». Luego de la doctrina de Escoto, «*si contradictio admit-*

⁸¹ *Ibid.* 618s.

tenda in illa non est, non potest colligi talis praedeterminatio ut possibilis ad liberos actus, nedum necessaria»⁸².

Pero esto no es todo. Como, según Suárez, Escoto «aliis vero locis... indicat illam determinationem (la extrínseca) ex vi concursus causae primae»⁸³, va a examinar esos pasajes que se citan para la predeterminación y empieza por asentar que

«vel non allegantur fideliter, fortasse oh errorem scriptoris aut typographi, vel in eis de re alia sermo est et solum per illationem quamdam inducuntur, quae a defensoribus Scoti neganda est, ne illum sibi contrarium, vel in doctrina sua non consequenter loqui fatcantur».

Por de pronto, «in 1 d.1 q.1 nihil habet Scotus quod ad hanc materiam pertineat». Acaso quisieron citar d.2 q.2 de que la contingencia de todos los efectos se reduce a la libertad divina, pues si Dios obrara necesariamente, todo acto aun de la voluntad humana sería necesario (lo mismo en 1 d.8 q.5; d.39 q.4). Se basa en el «causa secunda non movet nisi mota a prima» y por tanto necesariamente si así es movida; luego «videtur plane sentire» que a la acción de la criatura precede una moción previa divina ineluctable, mientras salva la contingencia del efecto por la libertad de Dios. Esto supone que Dios pone ahora libremente en la voluntad humana la misma moción que si obrara necesariamente y por tanto que en ambos casos la voluntad quiere movida por Dios, con la sola diferencia de que este acto sería libre o necesario sólo por relación a la voluntad divina y siempre necesario en la humana. Ahora bien, dado que Escoto quiere salvar la libertad humana, Suárez exclama:

«Hoc autem absurdum est et libertatem humanam destruit, et incredibile videtur Scotum aut consecutionem non vidisse aut absurditatem illam devorasse, maxime cum in eodem 2 d.37 q.1 oppositam sententiam doceat».

Busca pues otra interpretación:

«Non sine fundamento locuti sunt qui dixerunt Scotum, facta illa hypothesi, non supponere eandem futuram esse motionem voluntatis quam Deus efficeret in voluntate, si ipse ageret ex necessitate naturae, cum ea quam nunc libere praestat, sed potius infert ex illa hypothesi multo maiorem motionem fuisse tunc futuram ex parte Dei, seu alterius rationis, ita ut tunc necessitatem inferret, quam nunc non infert»⁸⁴.

⁸² *Ibid.* 619.

⁸³ *Ibid.* 618.

⁸⁴ *Ibid.* 620s.

Así pues en el «causa secunda non movet nisi mota a prima», Escoto supone que Dios puede forzar la voluntad creada; luego así lo haría en todas las acciones, si obrara necesariamente, y en eso parecen fundarse todas sus razones. Luego aquel axioma lo entiende en general del influjo de Dios en la misma causa segunda o en su efecto o acción, sea para dar el poder o la acción o la aplicación a ésta por influjo, sea necesario, sea libre. Pero si ahora Dios obra libremente, dice Escoto, no toda moción posible le es necesaria, y así al dar el poder obrar no da actualmente la moción o concurso para la acción, sino que lo *ofrece a disposición libre* de la criatura. Pero si Dios obrara por necesidad, movería la voluntad de otro modo que lo hace ahora libremente. Luego ese principio en Escoto no implica ahora premoción a salvo de la libertad.

El otro principio de que «causa prima prius producit effectum quam secunda» se debe tomar de la independencia por la que ninguna criatura puede limitar o impedir su obra, o (lo que viene a ser igual) de la eficacia de su causalidad, si Dios mismo no la modera; pero si Dios obrara necesariamente, movería con la máxima necesidad la criatura, que por tanto antes de poder obrar recibiría inevitablemente la actual moción de Dios. Prescindiendo pues del oscuro modo de explicar ese forzar divino sobre la voluntad a su propio acto, basta el principio más cierto de que puede hacerlo y por tanto, si obrara necesariamente, movería la voluntad con la máxima necesidad. En ese principio piensan se basa la doctrina de Escoto en esta materia. No discute Suárez ni afirma si tal principio hipotético es o no verdadero en el sentido que le atribuye, ni se empeña en que así lo tomó Escoto, que «obscurum et lubricum loquitur». Sólo afirma «posse sic explicari et debere, nisi velimus in eius doctrina contradictum admittere, et ne cogamur fateri illum in Deo solo posuisse usum libertatis et non in nobis».

En ese supuesto, los mismos pasajes que alegan los adversarios y en el sentido que les dan, se pueden volver contra ellos. Si Dios por necesidad infundiera premoción física en la voluntad o el mismo acto con prioridad de naturaleza a su actuación, Dios forzaría, según Escoto, la libertad de la voluntad; luego si ahora libremente le imprime similar moción o el mismo acto, la fuerza igualmente, pues nada cambia, si el influjo de Dios sale de El necesaria y libremente. «Si ergo in illo sensu locutus est, repugnantia docuit et libertatem nostram incaute destruxit» salvando sólo la de Dios⁸⁵.

Así pues afina Suárez en explicar el principio de Escoto: a) Este habla oscuro y su principio puede causar equívocos. b) En el sentido que le dan sus adversarios Escoto se contradice y destruye la libertad humana. c) Suárez le busca un sentido posible, sin sostener

⁸⁵ *Ibid.* 621.

a ultranza que se lo da Escoto. *d)* Pero mientras no conste lo contrario, se le debe dar y no admitir esa contradicción y esa destrucción de la libertad humana. *e)* Ese sentido es pues que ahora Dios da otro modo de moción que si obrara necesariamente, en cuanto que meramente ofrece su concurso y deja que la voluntad lo pueda usar o no, y por tanto a salvo de la libertad.

Pero aún hay otro principio de Escoto «quod non videtur posse subsistere» sin premoción divina: el conocimiento divino de los futuros libres en sus decretos infalibles (1 d.39). Según Suárez, tal conocimiento no se explica sin destrucción de la libertad o sin la ciencia media. Pero ¿según Escoto? Reconoce Suárez que éste ahí «multum faveat praedeterminationi physicae ex causa extrinseca», y afirma que o ha retractado ese principio o no habla consecuentemente. Supone que como suena no es conciliable con su doctrina (2 d.37) de que Dios quiere concurrir a lo bueno y a lo malo de la voluntad, pero dejando a ésta la determinación del acto; pues si Dios predefine absolutamente este acto, la voluntad ya no tiene en su mano concausarlo o no, como había dicho.

No ve pues Suárez solución directa a la objeción, pero cree que «posterior eius doctrina praeferranda est», dado sobre todo que el pasaje objetado sólo salva la libertad divina, pero no la de la voluntad humana movida por una causa inimpedible. Algunos modernos, según Suárez, por defender a Escoto en su idea del conocimiento divino de los futuros, dicen que ese decreto no es antecedente a la voluntad humana, sino sólo *concomitante* con nuestra determinación. Solución ideal para él, pero es sincero: «at hoc difficile intellectu est», pues si causalmente no es antecedente, no sé cómo puede ser absoluto y explicar infaliblemente su conjunción con la cooperación no predeterminada de la criatura. Por eso no ve más salida que la ciencia media de las futuribles reacciones de la voluntad ante el concurso ofrecido, para que éste pueda ser *concomitante*, sin que por tanto el conocimiento divino se funde en el decreto absoluto, sino en la ciencia media que le precede. Pero ¿suponía Escoto tal ciencia? «Haud scio posse ex doctrina Scoti haberi». ¿Suponía pues otro conocimiento de los futuros fuera del decreto? «Videtur contra intentionem eius» en ese pasaje.

Queda pues «in hoc loco satis dubia sententia Scoti». De ahí que, según Suárez, sus seguidores oscilen: en el conocimiento de los futuros le siguen; en el concurso divino con la criatura, sobre todo en el pecado, «sententiam nostram plane docent»⁸⁶.

De ahí sus claras conclusiones en resumen: *a)* Escoto no admite la predeterminación física al pecado. *b)* Ni la intrínseca *ad actus bonos*. *c)* Ni la extrínseca. *d)* Supone pues que la voluntad con el

⁸⁶ *Ibid.* 621-623.

curso *ofrecido* por Dios tiene en su mano la determinación del acto. e) No se ve conciliación de tal doctrina con la del conocimiento divino de los futuros en los decretos absolutos. f) Pero si Escoto no se contradice, vale para él su última posición, o sea, la del concurso puramente *simultáneo*.

* * *

Ya parecía ser bastante lo escrito por Suárez de concurso y libertad. Pero aún volvió sobre ello: de pasada en su *De Deo* (1606), aunque lo traído allí estaba redicho en sus *Opuscula*. Y luego fue en su tratado *De gratia* donde le dedicó mayor extensión. Lo escribió después de volver de Roma, en tres tomos, de 1606 a 1608. Es como una suma magistral de todos los temas relativos a la acción secreta de Dios, a todos los problemas suscitados por el pelagianismo y el luteranismo y de todas las cuestiones suscitadas por las escuelas católicas rivales⁸⁷.

Pero dada la prohibición general de Paulo V de publicar nada en materia de *auxiliis*, por más que trabajó Suárez por el permiso romano para editar su *De gratia*, no lo logró. Sólo en 1619 salieron en Coimbra los volúmenes 1 y 3, o sea dos años después de su muerte (1617), y el 2 en 1651. Se puede pensar que Suárez no dejaría de retocar y completar su obra hasta su muerte, mientras preparaba también las demás obras para la imprenta. Aquí nos interesa directamente el segundo volumen, que es de la gracia actual con que Dios mezcla su acción con la voluntad libre para los actos de salvación⁸⁸. Su intención al volver a tocar la cuestión de *auxiliis* con su pensamiento definitivo la expone en el prólogo:

«De qua licet in aliis libris iam antea multa disputarim, in hoc ultimam ei manum imponere decrevi, tum quia a disputatione de gratia separari non potest, tum etiam quia post libros illos editos multi doctissimi viri illorum doctrinam evertere contrariamque modis omnibus persuadere conati sunt. Quorum praecipua scripta attente perlegi, nullo profecto contradicendi studio, sed summo veritatis intelligendi desiderio: nihil tamen inveni quod vel a priori sententia nos posset dimovere vel difficultatibus nostris satisfaceret, aut modum expeditum ad innumeros vitandos labyrinthos, et nodos nobis inextricabiles solvendo suggereret. Quam ob causam iterum eandem disputationem aggredi et pro viribus difficultates omnes expendere decrevi»⁸⁹.

⁸⁷ DE SCORRAILLE: 2,376-379.

⁸⁸ *Ibid.* 2, 232-234,375-379,392-394.

⁸⁹ Vives 7,XI.

Antes de entrar en materia, adelantemos algunas apreciaciones de Suárez sobre ideas de Escoto referentes a libertad humana e influjo divino y ciencia media.

Ya al exponer la índole activa de la libertad subraya como razón «quam Scotus... optime attigit», que la potencia es libre si tiene en su mano el moverse o no, o sea, si es dueña de sus actos: el hombre no es libre si no tiene la determinación de sus actos (2 d.25). Y la libertad tanto *in actu primo* o remota, o sea, sin todos los prerequisites para la acción, como la próxima, o sea, tomada con todos éstos, requiere indiferencia activa de la potencia (4 d.49 q.6). La próxima es como el quicio de la concordia de la gracia y la libertad. Si pues la voluntad no puede actuar su libertad sino cuando ésta es próxima y si entonces ésta no es plenamente indiferente, nunca la remota llegaría a ser próxima y por tanto nunca la voluntad obraría libremente⁹⁰.

En este supuesto se plantea la cuestión, según Suárez, muy necesaria en materia de *auxiliis*: ¿vale la definición de potencia libre como potencia que, puestos todos los prerequisites, puede obrar o no obrar?

Según D. Alvarez y otros, vale esa definición para los requisitos de parte de la criatura, pero no de la de Dios, pues se exige el concurso predeterminante, indispensable a la potencia e ineluctable. O el «puede» se toma *in sensu diviso* de que aun con los requisitos sigue la facultad de no obrar, si bien el acto es irreprimible. Pero Suárez atribuye aquella definición que creía ser más común entre ellos (antes de las disputas de *auxiliis*) a los más graves teólogos, como Escoto (2 d.25)⁹¹.

Por creerla útil en la controversia plantea otra cuestión: dados todos los requisitos como la perfecta proposición del objeto indiferente, ¿puede Dios forzar a la voluntad a querer o no necesariamente? Comúnmente se niega la coacción por un acto contra el apetito interno, pues la voluntad no puede querer y no querer. Se afirma de la especificación en cuanto Dios puede conceder el concurso sólo para un acto. ¿Y en el ejercicio de querer o no? Báñez y los suyos niegan se pueda dar *sub iudicio indifferenti*, que es base de la libertad: puede Dios predeterminar la voluntad a un acto de hecho irresistible, sin forzar la libertad creada. Lo afirma la respuesta más ordinaria entre los antiguos como Escoto (4 d.49 q.6), aun sin admitir éste la razón de algunos de que Dios puede producir el mismo acto necesario de la voluntad⁹².

Pero ¿de qué modo? Aparecen dos: O por un cambio en la vo-

⁹⁰ *De gratia*, proleg. 1 c.2 n.1-9.13: Vivès 7.4-7.9.

⁹¹ *Ibid.* c.3 n.1-4.

⁹² *Ibid.* c.4 n.1-9.

luntad llevada irresistiblemente al acto. O sin nada *previo*, por la acción divina embebida en el querer de la criatura, o sea, por concurso *simultáneo*. Escoto (4 d.49 q.6) dice que forzar la voluntad por algo impreso no sometido a ella es contra su naturaleza, que no sería ya causa anterior a ese hábito y que lo domine; pero cree posible lo segundo, por no ser contra la naturaleza de la libertad que una determinación divina impida su actuación. Suárez cree posibles los dos modos⁹³.

En la distinción bañeciana de que la potencia predeterminada puede resistir *in sensu diviso*, Escoto ve, según Suárez, esa potencia como dormida e impedida para todos los actos menos uno, que por tanto es necesario; luego esa potencia *ad plura* es sólo remota, no próxima⁹⁴.

Con relación a la ciencia media, según Suárez sus negadores convienen en que Dios no puede prever la elección de la voluntad sin previo decreto absoluto e hipotético, y alegan a Escoto (1 d.39), que al poner como único modo o ante todo otro necesario o como fundamento de los otros, si los hay, el conocimiento divino de los futuros en el decreto absoluto, se refiere sin duda por igual a los condicionados. Desde luego Suárez, sin adherirse a tal explicación ni afirmar que Escoto sea adversario de la ciencia media, no le cita a su favor ni siquiera como probable defensor; más bien afirma que entre sus sostenedores Gregorio (1 d.38 q.2 a.2) reprocha a Escoto que desaparece la libertad, si Dios conoce los futuros como absolutos en su decreto⁹⁵.

Supuestas estas observaciones, vemos ante todo que Suárez, tras explicar la opinión de la premoción física y subrayar «quam sit obscura et intellectu difficilis sententia postulans huiusmodi concursus praeivium seu influxum in causam», expone la sentencia contraria: «Communiter theologorum opinio iudicavit talem influxum in causam *ex vi generalis dependentiae* (pues no niegan el vario influjo divino en las causas segundas) causae secundae a prima in agendo non esse necessarium» (en el orden natural como en el sobrenatural). Si la criatura, dicen, tiene poder intrínseco suficiente como causa próxima, basta el concurso simultáneo o embebido en la acción de aquella. Expone en tal sentido a Buenaventura y dice de Escoto (4 d.1 q.1): «Tenet eandem sententiam», que da con sus mismas palabras:

«Causam secundam quae habet virtutem in esse quieto, agere virtute alterius, non est recipere tum aliquid ah illo altero, sed tantum habere ordinem inferiorem ad illud

⁹³ *Ibid.* c.5 n.1.

⁹⁴ *Ibid.* c.6 n.27.

⁹⁵ *Ibid.* proleg.2 c.1 n.5.11.

alterum agens in suo ordine simul (a diferencia del instrumento)...» Y concluye: «Ex hoc patet quod causae primae in causam secundam proprie dictam, quando simul agunt, non est influentia nova, quae sit creatio alicuius inhaerentis causae secundae, sed ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem»... Comenta Suárez: «Haec Scotus, quibus non solum dictam sententiam (del mero concurso simultáneo) expresse affirmat, sed etiam accuratissime illam explicat, et omnia fundamenta contrariae sententiae unico fere verbo evertit. Eandemque doctrinam optime confirmat et exponit in 2 d.37»⁹⁶.

Cayetano, creyendo que Escoto supone en el «causa secunda... nisi mota» previa moción, dice que no es necesario y basta la simultánea⁹⁷. Pero de hecho, según Suárez, «Scotus etiam, licet in multis locis repetat illam propositionem: causa secunda non agit nisi mota a prima» (1 d.2 q.2; d.8 q.2; d.39 q.5) nota que «nihilominus in 4 d.1 q.1 expresse negat causam secundam recipere aliquid a prima, ex vi generalis concursus, et ideo necesse est ut illud axioma de cooperativa motione intellexerit» (como piensan también Lichetus y Corduha)⁹⁸. De hecho, según Escoto (2 d.37 q.1), la voluntad «est in actu primo non per ipsum actum secundum, sed per eminentem virtutem suam»⁹⁹.

Más en concreto del concurso al pecado. Predeterministas y sus contrarios, dice Suárez, convienen en que los actos malos no menos que los buenos dependen del concurso físico general. Y luego añade el raciocinio para él evidente e insoslayable de que si el previo no es necesario para los primeros, tampoco lo es para los otros, al menos naturales, de modo que casi todos los modernos que admiten la predeterminación por la esencial dependencia de la criatura la admiten aun para los actos malos:

«Si ad actus malos, prout actus sunt... non est necessaria praevia motio determinans Dei, nec ad alios actus liberos ordinis saltem naturalis. Quam etiam illationem necesse est omnes admittere, quia si causa secunda essentialiter postulat illam praevia motionem ex generali ratione concursus, ad omnem actionem realem causae secundae erit necessaria... Quidquid ergo fuerit de intrinseca ratione huius essentialis dependentiae inveniatur etiam in

⁹⁶ *Ibid.* 1.3 c.30-34; c.35 n.1-3.

⁹⁷ *Ibid.* c.35 n.14.

⁹⁸ *Ibid.* c.39 n.8.

⁹⁹ *Ibid.* c.44 n.25.

actione peccati, et e contrario illa motio Dei sine qua talis actus fieri potest non est de essentia generalis concursus in ceteris actibus»¹⁰⁰.

Ahora bien, ante todo si hay premoción Dios no podría permitir el pecado, pues no podría impedirlo ni por tanto hay lugar a permisión, que supone poder de evitar y voluntad de no evitar. Con todo: «omnes... ad permissionem potestatem vitandi aut impediendi id quod permittitur requirunt»; así «expresse... Scotus» (2 d.41) y otros, que explican la permisión divina por la sola negación de querer impedir el acto¹⁰¹.

Por lo demás, la principal razón, según Suárez, de que el concurso *ad materiale peccati* no causa el *formale*, es que *se ofrece* por no retirar a la criatura la cooperación necesaria para no impedir el uso de la libertad, pero como indiferente para que ella por sí misma se determine al bien o al mal; así la determinación al pecado hecha no sin concurso radica sólo en la criatura, mientras Dios mera y propísimamente lo permite: «Nec aliter rem explicare potuerunt antiqui theologi Bonaventura, Scotus...»¹⁰².

Ya directamente del sentir de los antiguos teólogos sobre la predeterminación al pecado expone el negativo de Sto. Tomás y los tomistas y pasa a Escoto: «Eamdem doctrinam in propriis et expressis terminis tradidit Scotus» (2 d.37). Y con todo, «aliqui vero in contrariam sententiam illum trahere conantur, quia dicit etiam peccata praesciri a Deo in sua voluntate vel necessario fuisse eventura ex vi motionis Dei, si Deus ex necessitate naturae ageret». Apelan pues sobre todo a su opinión sobre el conocimiento divino de los futuros en los decretos. Suárez responde:

«Quidquid sit quomodo in his Scotus locutus fuerit consequenter», al tratar en concreto de ese concurso al pecado «evidenter docuit voluntatem habere in potestate sua determinare concursus Dei ad rectam vel deficientem actionem. Quapropter in hoc punto huic testimonio standum est».

Y ya en cuanto a lo demás en general, Suárez admite la hipótesis de inconsecuencia, pero cree más bien que habla en otro sentido: «In aliis autem vel consecutionem doctrinae non animadvertit vel quod verisimilius est, in alio sensu est locutus quam communiter intelligatur». Que suponiendo voluntad divina de concurso *indi-*

¹⁰⁰ *Ibid.* c.45 n.1.

¹⁰¹ *Ibid.* c.46 n.7.

¹⁰² *Ibid.* n.18.

ferente, dijo con todo que Dios prevé el futuro libre, «non quia illa voluntas Dei sit praedefinitiva aut praedeterminativa, sed forte quia supposita a Deo praescientiam futurorum sub conditione non haberi». Y de hecho «etiam aliqui sententiam illam sequuntur, qui praedeterminationem non admittunt». Nótese pues que, según Suárez, esas fórmulas de Escoto no implican de por sí predeterminación intrínseca o extrínseca.

¿Y la hipótesis de que Dios obrara por necesidad? «Non est propter determinationem, sed quia tunc Deus vehementius moveret quam nunc, ut supra tetigimus»¹⁰³.

Pasa ya a los fundamentos de la *predeterminación en general* y dice Suárez que «principalis autem ratio sumebatur ex ipsa indifferentia voluntatis, addito illo principio quod a causa indeterminata nihil determinatum potest prodire». Pues bien, dice que a tal principio:

«Respondet optime Scotus in 2 d.25... illud esse verum in principiis seu potentiis, quae, licet aliquo modo universalis sint, sunt tamen imperfecta, quantum ad hoc quod non habent dominium suae actionis et ideo indigent aliquo determinante ad alterutram partem»¹⁰⁴.

Más en directo examina Suárez la mente de los antiguos escolásticos sobre la predeterminación física («ad omnes actiones causarum secundarum», y advierte «illos ergo omnes soleo... allegare, qui cum potissimum fundamentum contrariae sententiae abnegent ac evertant, merito quidquid super illud aedificatum est, destruxisse et negasse affirmare possumus»). Después de A. Halense y S. Buenaventura viene a Escoto: «Nam illum etiam utriusque sententiae defensores in suum patrocinium allegant». Y para ello vuelve a recordar la distinción de predeterminación *intrínseca*, o sea, por algo previo inherente, y la *extrínseca*, o sea, por el mero decreto absoluto de Dios.

De la primera repite que, según Escoto (4 d.49 q.6), es contra la libre voluntad ser determinada por un hábito (tomado ampliamente por cualquier entidad creada inherente como principio del acto) «qui non subiaceat quoad usum potestati eius». Y puntualiza: «Videturque loqui non solum de libertate actus, sed etiam de libertate potentiae», pues de lo contrario no sería superior a éste y así «non esset libera ex natura sua», es decir, destruiría la naturaleza de la voluntad.

Confirma ese claro antipredeterminacionismo de Escoto con su doctrina general (I d.39) de que la libertad exige que en el mismo

¹⁰³ *Ibid.* c.49 n.10.

¹⁰⁴ *Ibid.* c.50 n.1.

momento del acto la voluntad constituida *in actu primo proximo* «ita ponat actum suum contingenter, quod ut prior naturaliter posset aeque ponere aliud oppositum in esse», lo cual «aperte repugnat» a la premoción física *in actu primo*¹⁰⁵. Así pues la mente de Escoto contraria a la predeterminación *intrínseca* es clara.

Pero ¿de la *extrínseca*? In 4 d.49 q.6 «indicat fieri actus, salva eius libertate», como en el bienaventurado, que es determinado por Dios a querer sin cesar y con todo es libre «ad non amandum vel etiam ad peccandum». Pero «posset autem ille locus intelligi de libertate ipsius potentiae, non autem de libertate actus»; pues si dice que la premoción *intrínseca* repugna a la libertad, al negarlo de la *extrínseca* habla sin duda «de libertate ipsius potentiae radicali et remota, non de libertate actus», como indica su fórmula «non sic autem est contra libertatem vel naturam eius, quod determinetur a causa priori» y al añadir que esta determinación quita sólo el poder próximo de elección, no el remoto: «non est in potestate propinqua talis voluntatis peccare, quia non est in potestate eius quod impediens cesset». Luego la predeterminación *extrínseca* salva la libertad radical de la potencia, pero no la del acto. Así pues Suárez concluye que:

«Doctrina illa Scoti non est nobis contraria, sed potius supponit utramque determinationem esse contra libertatem, de qua nos agimus, licet non utraque sit contra naturam potentiae liberae».

Se quedaría sin más tranquilo. Pero en una respuesta dice Escoto: «illum actum amoris, ad quem Deus sic beatum determinat, esse laude dignum pro quanto ipsa voluntas in suo ordine contingenter se determinat» o sea libremente, no obstante la premoción. Y confiesa que «in his verbis multum favere Scotum» a la predeterminación *extrínseca*, aun salva la libertad humana. Pero aún no se da por vencido y piensa que acaso Escoto identifica *libre* con *voluntario* aún no *indiferente* como suficiente para el bien moral:

«Fortasse per libertatem solum intellexit perfectum voluntarium ah intrinseco, quod creditur etiam sufficere, ut sit laudabilis actus, etiamsi fiat absque indifferentia; sic enim solet alias loqui Scotus, cuius sententia in hoc etiam communiter non probatur».

¹⁰⁵ *Ibid.* 1.5 c.46 n.4. Al fin dice: «Quod etiam repetit in 3 d.18 ca. finem... et similiter in 2 d.39... ait quod si voluntas agit secundum pondus datum, ita ut illo accepto non possit non agere, non libere agit. Et huc etiam spectant loca quae... 1.3 c.35 adduximus, in quibus aperte negat necessitatem praeviae motionis ex vi generalis concursus Dei».

Pero esa posible solución no aquieta a Suárez y apela como último recurso a la doctrina general de Escoto contraria a toda predeterminación y que «apertissime» supone la opinión del solo concurso *simultáneo oblato* por la voluntad de Dios absoluta pero no sin condición:

«In illis vero locis expresse docuit Scotus illum modum praedeterminationis per voluntatem Dei absolutam vel per influxum praevium ab illa procedentem, non esse necessarium ut voluntas in actibus suis se determinet», y da la razón: «quia Deus non solus sed cum voluntate actum est factururus, ideo eum concausare posuit in potestate ipsius voluntatis humanae» (2 d.37).

Y aunque ahí trata Escoto de los actos malos, añade Suárez este colofón:

«Nec apud ipsum ego inveni locum in quo de concursu ad actus bonos vel ad actus gratiae aliter loquatur». Todo se reduce a que «solumque in actu beatifico, tamquam singulari, alium modum in priori loco insinuavit»¹⁰⁶.

Pero aún quedan por resolver dos dificultades, o sea, dos ideas de Escoto en que se ha creído ver la predeterminación:

1) Si Dios obrara necesariamente, la voluntad humana no obraría libremente (2 d.2 q.2; d.8 q.5; d.39), que parece fundarse en que «causa secunda non agit nisi mota a prima»; lo cual supone la predeterminación. Suárez responde: «Sed haec difficultas procedit per multas illationes et potest in contrarium retorqueri»; pues si ahora la libertad divina es raíz de la contingencia o libertad creada, es «quia nunc non imprimit causae secundae motionem quam imprimeret si necessario ageret», ya que «si eamden motionem nunc imprimeret, aequè necessitaret illam, et libertas Dei solum induceret ut effectus esset contingens respectu Dei, non vero ut sit liber ipsi causae secundae». Por eso con razón concluye: «ergo nunc de facto non imprimit Deus voluntati talem motionem, etiam ex sententia Scoti, nisi velimus illi attribuere contradictoria». Sobre todo porque en 1 d.8 q.1 «dicit voluntatem nostram esse de se indeterminatam et posse ex se determinari ad hoc vel illud, et hoc non impediri a Deo, quia eum libere agat, suum eoneursum illi aecommodat», mientras se diría lo contrario «si Deus ageret ex necessitate naturae, quia tune non sic posset Deus suam actionem moderari, sed ageret quantum posset». Por tanto, de aquel principio nada fluye «quod nobis obstat, quidquid sit de veritate illius».

¹⁰⁶ *Ibid.* c.46 n.5.7. Y remite a lo ya dicho en el proleg. 1.

2) Según Escoto, Dios ve los futuros libres en sus decretos (1 d.39), lo cual implica predeterminación. Suárez responde: «Sed haec obiectio etiam fit per illationes et fieri potuit ut omnes non consideraverit Scotus et ideo non fuerit consequenter locutus». Si se toma de la predeterminación, ésta ocurriría «in actibus bonis, non tamen in malis». Por eso «alii intelligunt Scotum de voluntate Dei concurrendi cum causa secunda», como Vázquez In 1 q.14 a.13 disp.66 c.22s, que en eso sigue a Escoto, «cum tamen alias omnino neget praedeterminationem», y por eso toma aquella voluntad en que se conocen los futuros no como «praevenientem, sed concomitantem respectu cooperationis voluntatis creatae». Es verdad que no declara Escoto cómo es posible tal conocimiento, ni cree Suárez posible tal explicación sin ciencia media: «Et fortasse in illo sensu locutus est Scotus; optarem autem mentionem aliquam illius scientiae conditionatae magis expressam apud illum invenire»¹⁰⁷. Así pues, según Suárez, la opinión de Escoto sobre el conocimiento divino de los futuros libres no implica en su mente de por sí predeterminación, pero tampoco explícita su posible admisión de la ciencia media.

Hasta aquí llega Suárez en el estudio de la mente de Escoto. Este: a) No admite la predeterminación física a los actos malos. b) Ni la intrínseca para los buenos. c) Ni enseña la extrínseca en general. d) Sino que sólo la insinúa en el acto singular del acto beatífico. Pero aun este dato admite explicación contraria. Y desde luego fuera de ese caso declara innecesaria la predeterminación intrínseca y extrínseca, como expresamente lo declaró respecto de los actos pecaminosos. e) La dificultad de que, según Escoto, si Dios obrara necesariamente, la voluntad humana no obraría libremente, admite solución congrua y en su sentir necesaria. f) La dificultad que surge de su opinión sobre el conocimiento divino de los futuros se puede entender de un concurso simultáneo, si bien no llega a explicitar la ciencia media.

Tales son las conclusiones de Suárez en la cuestión discutida sobre la mente de Escoto acerca del concurso divino con la criatura libre. ¿Le ha dado razón la crítica posterior? Nos fijamos en cuatro autores que especialmente han estudiado dicha cuestión.

B. Mastrio: 1) Escoto rechaza toda predeterminación *intrínseca* como contraria a la libertad. 2) Fundados en su opinión del conocimiento divino de los futuros en los decretos, algunos escolistas admitieron la *extrínseca*. Fasolus y Vulpes la rechazaron por ser base de la intrínseca. Mastrio no ve clara esa razón y apela a la de Suárez de que, como en los bienaventurados, suprime la libertad próxima y su uso; avanza sobre Suárez afirmando que si

¹⁰⁷ *Ibid.* n.8s.

la intrínseca fundada en una entidad creada quita la libertad, «a fortiori» la extrínseca que se funda en la voluntad divina. Y valen contra ella todas las razones que destruyen la intrínseca. 3) Da por cierto («certum... est) lo que no es tan seguro para Suárez: que Escoto no indicó ni como probable la ciencia media. 4) La necesaria moción divina respecto del acto de la voluntad se refiere a la concomitante o simultánea, que salva la presciencia divina y la libertad, pues que nace «ex perfectissima continentia eminentiali et virtuali voluntatis creatae in voluntate divina», según un sistema propio de Mastrius de decretos condeterminantes, que ha tenido poca aceptación¹⁰⁸.

C. Frassen: 1) Dios ve los futuros en los decretos, pero supone la determinación de la voluntad como presente en la eternidad por condeterminación. 2) Rechaza la ciencia media. 3) Rechaza como contraria a la libertad la predeterminación intrínseca por un hábito. Y la extrínseca por la voluntad divina, como en los bienaventurados, que carecen de libertad próxima (y su uso) para pecar; si no es que ahí Escoto habla de determinación objetiva, o sea, por atracción de un objeto excelente. 4) La misma voluntad se determina con el concurso simultáneo de Dios¹⁰⁹.

P. Minges: 1) Escoto reprueba como contraria a la libertad la predeterminación aun extrínseca como en los bienaventurados, que carecen de libertad próxima para pecar. 2) No admite la ciencia media. 3) Pero no vio cómo Dios con su preeminencia propia y el hombre con su gracia y sin formal coacción ponen el acto¹¹⁰.

P. Raymond: 1) Aun suponiendo que Escoto piensa que Dios conoce los futuros «per determinationem voluntatis», no por eso cae en la predeterminación, que rechaza. 2) Tampoco enseña la ciencia media, «et pourtant quelque chose semble rapprocher sa pensée de ce celle des partisans de la science moyenne», como si hubiera una suerte de conocimiento de los actos libres anterior al decreto de futuriación. Y así se explica lo bastante el concurso simultáneo determinado «ah aeterno». 3) La predeterminación física no salva la libertad¹¹¹.

¹⁰⁸ MASTRIUS: In 1 disp.3 a.4 n.110-113; a.6 n.142-148.

¹⁰⁹ C. FRASSEN, O.F.M.: *Scotus Academicus*.—*De Deo intelligente et volente*, tr.2 disp.1 a.2 s.2 q.1-3; s.3 q.3; disp.3 a.2 s.1 q.6; —*De divino gratiae beneficio*, tr.2 disp.2 a.3 s.4 § 3.

¹¹⁰ P. MINGES, O.F.M.: *Compendium theologiae dogmaticae specialis*, 2² (Ratisbonae 1922) n.85s.; Id.: *Duns Scotus und die thomistisch-molinistischen Kontroversen*: FranzSt (1920) 14ss.

¹¹¹ RAYMOND: l. c. 1879s. 1900s.

Ahora se ve mejor cómo Suárez afina en la percepción de la mente de Escoto, considera todas las posibles soluciones y sólo con su peso y medida llega a conclusiones que los posteriores críticos no han hecho sino confirmar aunque de un modo en algunos puntos más decidido.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

JOSÉ SAGÜÉS, S.I.