

# Suárez ante la ciencia media

El célebre profesor P. Domingo Báñez, O. P., decía en 1597 que "de cuantos adoptan y defienden las opiniones de Molina, el principal es Francisco Suárez"...<sup>1</sup>. Y cierto, ¿pecaremos de temerarios si decimos que ninguno de los teólogos partidarios de la ciencia media, incluido el mismo Molina, abrazó tal teoría con tanto entusiasmo, recurrió a ella con tanta confianza, le dedicó tantos afanes científicos y la hizo intervenir tan a menudo y tan decisivamente en los problemas teológicos? Bien, pues, se merece el tema que le demos alguna atención, no para exponerlo en toda su amplitud, tanto más cuanto que ya en buena parte está tratado por el P. Dumont<sup>2</sup>, sino para destacar con algunas breves indicaciones la importancia que la ciencia media tiene en la teología suareziana.

\* \* \*

Empecemos por hacer algunas observaciones históricas sobre la ciencia media en la primitiva Compañía de Jesús. Ya de muy antiguo los teólogos jesuitas apelaron a ella para resolver las dificultades tocantes a la conciliación del libre albedrío con el concurso divino, con la gracia eficaz, la providencia, la predestinación, etc.

Así, el portugués P. Pedro Fonseca, profesor de Filosofía desde 1552 en Coimbra, notaba en 1596 que hacía treinta años que en sus lecciones públicas no hallaba mejor modo de resolver las graves dificultades relativas a la providencia y a la predestinación, que afirmando un conocimiento cierto en Dios de los futuros (que de hecho han de existir) en el doble estado condicionado y absoluto<sup>3</sup>. Esto sería, pues, hacia el año 1565.

<sup>1</sup> RAOUL DE SCORRAILLE, S. J., *El P. Francisco Suárez*, trad. de PABLO HERNÁNDEZ, S. J., t. 1. l. 3, c. 1, n. 1; cf. c. 2, n. 1, 3, Barcelona, 1917.

<sup>2</sup> PAUL DUMOND, S. J., *Liberté humaine et Concours divin*, c. 3, París, 1936.

<sup>3</sup> P. FONSECA, S. J., *Comment. in Metaph. Arist.*, l. 6, c. 2, q. 4, s. 8, t. 3, p. 119s. Coloniae, 1605: "Ante annos triginta, quam haec scriberemus (scribimus autem anno Domini nonagesimo sexto supra millesimum et

Por su parte, el P. Luis de Molina, profesor de Filosofía en Coimbra (1563-1567), y después de Teología en Evora (1568-1584), escribía en 1591 que hacía treinta años en sus disputas públicas y privadas y hacía veinte en sus comentarios a Santo Tomás, había enseñado con el nombre de ciencia *natural* la ciencia que después llamó ciencia *media*<sup>4</sup>. Así llegamos poco más o menos al año 1561.

Con todo, creemos que en dicha teoría Fonseca fué anterior a Molina, ya que él añadía en el pasaje citado, que tenía cierto escrúpulo de novedad por ver que nadie seguía su método de conciliar la libertad con la divina presciencia, o providencia<sup>5</sup>, mientras Molina advertía en el lugar mencionado que él avanzó al principio en su opinión apoyado en ideas e ilustraciones ajenas<sup>6</sup>. Además él no terminó su carrera hasta 1562 y no empezó a enseñar hasta 1563. Tendremos, pues, que adelantar la fecha en que Fonseca declaró su teoría, o retrasar la fecha en que Molina se acogió a ella. Por lo demás, éste tuvo por maestro de Filosofía, no a Fonseca, como han creído algunos<sup>7</sup>, sino al P. Sebastião de Morais<sup>8</sup>.

---

quingentesimum), cum materiam de providentia divina et praedestinatione in publicis lectionibus essemus ingressi multaeque ac graves difficultates quae in ea occurrunt se nobis obicerent, nulla facilliori via et ratione putabamus explicari omnes posse, quam constituenda ea distinctione... *duplícis status eorum contingentium quae revera futura sunt, absoluti scilicet et conditionati, asserendaque certitudine divinae cognitionis circa illa in utroque statu, prius quidem in conditionato, deinde vero absoluto*".

<sup>4</sup> L. DE MOLINA, *Comment. in prim. part. D. Thomae*, q. 14, a. 13, d. 18 memb. 2, § "Auctores praeterea". Lo mismo se repite en la edición de la *Concordia* hecha en Amberes en 1595, d. 53, memb. II, § "Parvi pendunt" (cf. ed. Parisiis, 1876), que, como las disput. 51-52, no se halla en la primera edición de Lisboa (1588).

<sup>5</sup> "Unum illud scrupulum inciebat, ne hac ratione novum aliquid fortasse induceretur... Neque enim quisquam erat qui hoc pacto libertatem arbitrii nostri cum divina praescientia aut providentia aperte et, ut dicitur, in terminis conciliasset". *Ibid.*

<sup>6</sup> "Quod, in labores eorum introeuntes totque concertationibus et egrégis aliorum dictis atque inventis illustrati, dilucidius aliquantulum radicem attigerimus, unde haec omnia consentiant et unde difficultates omnes facile enodentur, atque a *triginta annis* in privatis et publicis lectionibus, a *viginti* vero in nostris ad primam partem commentariis... eam sub nomine *scientiae naturalis*... tradiderimus... novissime autem exactius quam unquam antea sub nomine *scientiae mediae* eandem in hac nostra docuerimus *Concordia*, nemo sane potest id nobis dubio vertere" (*Concordia*, l. c.).

<sup>7</sup> H. LANGE, S. J., *De gratia*, n. 574, Friburgi Br., 1929.

<sup>8</sup> FR. RODRIGUES, S. J., *História de la Companhia de Jesus na Assis-tência de Portugal*, t. 2, v. 2, l. 1, c. 1, p. 138-140, donde puede verse la cronología de Molina. Véase también A. ASTRAIN, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4, l. 1, c. 4, n. 4, Madrid, 1913. Fonseca enseñó filosofía en Coimbra desde 1552, cf. RODRIGUES, *ib.*, t. 1, v. 1, l. 3. c. 4, n. 3.

En 1588 escribía Stapleton que hacía veinticinco años había oído al P. Francisco de Toledo, profesor en Roma desde 1559, casi las mismas proposiciones que por entonces enseñaba Lesio en Lovaina<sup>9</sup>.

Suárez advirtió en su tratado *De gratia*, que sabemos tenía ya acabado al menos antes de 1614<sup>10</sup>, que hacía cuarenta años habían comenzado en España las controversias de la gracia eficaz, y antes había dicho que hacía cuarenta años o más que los jesuitas enseñaban la ciencia media<sup>11</sup>. Así llegamos poco más o menos al año 1572.

San Roberto Belarmino, profesor en Lovaina de 1570 a 1575, enseñó ya por aquellos años que la gracia eficaz no es una determinación infundida por Dios en la voluntad, sino una vocación con que Dios llama según conoció que el hombre la seguiría<sup>12</sup>. En 1580 Belarmino explicaba la eficacia de la gracia y la predestinación, por la ciencia media<sup>13</sup>. El Padre Leonardo Lesio, que durante sus estudios de Teología en Roma (1581-1584) había sido discípulo suyo y había frecuentado su trato, que luego prolongó por correspondencia, le escribía en 1587: "Illa praescientia conditionata, quam ego primo a Reverentia Vestra accepi, me in difficillimis D. Augustini locis explicandis mire iuvat"<sup>14</sup>.

De España no hay noticias hasta 1582, en que ocurrió en Salamanca el incidente, ya indicado algo confusamente por Serry y Meyer<sup>15</sup>, del P. Prudencio de Montemayor, que en una disputa pública, arguido por el P. Domingo Báñez, O. P. sobre el precepto de morir dado a Cristo, en relación con la libertad, vino a decir que la predeterminación de la voluntad es contraria a la libertad, y para sus explicaciones se apoyó

<sup>9</sup> LIV. DE MEYER, S. J., *Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis*, l. 1, c. 10, p. 33, Antverpiae, 1705.

<sup>10</sup> SCORRAILLE, l. c., t. 2, l. 4, c. 5, n. 2.

<sup>11</sup> FR. SUÁREZ, S. J., *De gratia*, l. 5, c. 14, n. 3, ed. Vivès, t. 8. Parisiis, 1877.—Ibid., proleg. 2, c. 1, n. 7, ed. Vivès, t. 7: "Hanc sententiam sic explicatam docuerunt a quadraginta vel pluribus annis Patres Societatis".

<sup>12</sup> MEYER, l. c., l. 1, c. 8, p. 21; J. M. LE BACHELET, S. J., *Auctarium Bellarminianum* par. 1, § 1, c. 6, p. 61, París, 1913: "Per auxilium efficax Deus ita hominem vocat, sicut videt cum aptum esse ut sequatur... Itaque auxilium efficax non magis imponit homini necessitatem sequendi quam praescientia Dei iis rebus quae praesciuntur..."

<sup>13</sup> LE BACHELET, l. c., par. 1, 2, n. 1, p. 86s.

<sup>14</sup> CH. VAN SULL, S. J., *Léonard Lessius*, c. 7, Louvain, 1930; G. SCHNEEMANN, S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, 7, p. 171, Friburgi Br., 1881.

<sup>15</sup> J. H. SERRY, O. P., *Historia congregationum de auxiliis*, l. 1, c. 1, Lovanii, 1700; MEYER, l. c. l. 2, c. 1.

en la ciencia media. F. Luis de León, O. S. A., salió en defensa de Montemayor. A los pocos días los jesuitas organizaron un acto para precisar más sus doctrinas, defendiendo en sustancia, y, según diríamos en términos modernos, con el apoyo de la ciencia media como piedra angular, que la gracia eficaz es intrínsecamente indiferente<sup>16</sup>.

Por todo esto consta que para entonces la ciencia media que hacía años se defendía públicamente en Roma, Coimbra, Evora y Lovaina, era enseñada también por los jesuitas de Salamanca; pero quizá hasta el incidente de 1582 no había trascendido apenas al exterior, pues en 1595 decía Báñez que hacía ya trece años que "ciertos profesores de la Compañía de Jesús... probaron a introducir en las escuelas, sobre todo en Salamanca, un nuevo sistema sobre la conciliación de la libertad con la divina providencia, la gracia y la predestinación"<sup>17</sup>.

En 1582 el P. Juan de Maldonado entregaba a la censura en Roma, poco antes de su muerte, sus comentarios a los Evangelios, en que claramente parece suponer la ciencia media<sup>18</sup>.

En 1586 Lesio explicaba por la ciencia media la predestinación y la gracia eficaz<sup>19</sup>. En 1588 escribía el P. F. Coster, provincial de Bélgica, de los profesores de Lovaina: "Docuerunt autem sententias illas quas et ipsi Romae didicerunt et per universum orbem non solum a nostra Societate, sed ab aliis quoque Doctoribus passim teneri et tradi sciebant"<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> ASTRAIN, l. c., t. 4, l. 2, c. 2. "La Ciudad de Dios" 41 (1896) 32s. 102. 106. 182. 273, etc.

<sup>17</sup> SCORRAILLE, l. c., t. 1, l. 3, c. 1, n. 3, p. 338, nota 1.

<sup>18</sup> *In Matth.*, c. 11, Mussiponti, 1596. Serry afirma (l. c., l. 1, c. 6) que Gregorio de Valencia, S. J., ya en 1584 defendió en Ingolstadt la ciencia media. El P. W. HENTRICH, S. J., lo niega (*Gregor von Valencia und der Molinismus*, c. 4, § 5., p. 91-106, Innsbruck, 1928); pero no creemos improbable que ya en 1583 aquel teólogo enseñaba esa opinión, según parece deducirse, aunque no se afirma explícitamente, de una censura que de ciertas tesis suyas dió aquel año el P. Jerónimo Torres, publicada por LE BACHELET, *Prédestination et Grâce Efficace*, t. 1, c. 1, a. 1, § 3. Louvain, 1931. Quizá con todo en algún tiempo no admitió Valencia la ciencia media, pues el P. León Santi, S. J., profesor de Teología en Roma (1626-1636) decía: "Audiui etiam neque ipsi patri Valentiae probatam eam scientiam mediam fuisse olim ut aptam concordiae libertatis cum divinis auxiliis neque esse defensam ab ipso coram Pontifice, nisi tamquam indignam censura qua inurere illam volebant adversarii" (LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace*, t. 2, p. 374).

<sup>19</sup> LE BACHELET, *Bellarmin avant son Cardinalat*, p. 147s., Paris, 1911.

<sup>20</sup> MEYER, l. c., l. 1, c. 8, p. 19.

En Lisboa fué impresa en 1588 la célebre obra del P. Luis de Molina *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, en la que se tomaba como principio de conciliación de la libertad con la gracia, la ciencia con que Dios conoce los futuribles, aplicándole el nombre de "ciencia media", que en adelante la designaría, hasta imponerse totalmente<sup>21</sup>.

El P. Oliverio Manareo escribía en 1591 que las opiniones de los profesores jesuitas belgas "Sedes Apostolica doceri palam ac disputari permittit..., et Romae, ubi etiamnum publice et docentur et disputantur, sicut et in aliis celeberrimis Europae Universitatibus"<sup>22</sup>.

Cuando en 1594 el Papa Clemente VIII avocó a sí la controversia *de auxiliis*, que se había suscitado en España entre dominicos y jesuitas, el P. General, Claudio Aquaviva, consultó a los provinciales y a los mayores teólogos jesuitas sobre lo que se podría defender en nombre de toda la Orden y recibió la unánime respuesta: In Molinae libro nihil erroris contineri. De quo (libro) si quando ageretur, eum et agnoscendum esse et defendendum... "Antiquum usque a principio et latissime communem universae Societatis sensum esse: gratiam quam vocant actualem Dei, qua praevenimur et iuvamur ad actus supernaturales, nequaquam esse per se et natura sua efficacem neque ex ea necessario effectum, ad quem impellit, consequi..."

Y así, Aquaviva pudo decir en la primera sesión de las Congregaciones *de auxiliis*: "Ordinis causam... quod omnes ubique ac semper theologi Societatis, ut certum constanter tenuerint. Id communi nomine ac periculo defendere se esse paratos. Litem ortam in Hispania. Ibi quotquot e Sociis theologiam tractarint, praedeterminantem physice gratiam negasse et officere libertati docuisse; auxilium autem divinum applicatum voluntati tale esse sanxisse, ut ei pro suo arbitrio vel assentiri vel resistere posset. Haec si PP. Dominicani probent, rem compositam esse; sin pro eo, quod Bañez... alii contrarium docuerint pugnaturi sint, Societatem quoque universam paratam esse ad doctrinam suam omni virium contentione defendere"<sup>23</sup>.

Por estas indicaciones históricas se puede decir sin temeridad que, cuando Suárez enseñaba Teología en el Colegio Romano de 1580 a 1585, la ciencia media dominaba entre los teólogos más representativos de la Compañía. Y ello sin que

<sup>21</sup> W. LURZ, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts*, p. 168, Breslau, 1932.

<sup>22</sup> MEYER, l. c., l. 1, c. 13, p. 59.

<sup>23</sup> SCHNEEMANN, *Controv. de div. grat.*, 12, p. 245s.; 13, p. 255s.

hubiera intervenido un elemento extrínseco perceptible, que produjera aquel fenómeno de uniformidad entre profesores de centros entre sí tan distantes. El P. Gabriel Henao pudo escribir, aludiendo al P. Juan de Montemayor, profesor de Teología en Córdoba el año 1582 y hermano del P. Prudencio antes mencionado: "Asseverabat colendissimus senex, nobis audientibus, Molinam Eborae, Valentiam in Germania, Suarez Romae, Vazquez Compluti, Lessium in Flandria, ac se Cordubae, alterutrum inscios devenisse in eamdem mentem et dictasse discipulis eamdem sententiam de divinorum auxiliorum efficacia non adaequate intrinseca et Dei scientia conditionata" <sup>24</sup>.

Por tanto, sin dudar habría que decir que Suárez fué siempre partidario de la ciencia media. Y el P. Montemayor afirma en concreto, según le hemos oído, que lo fué ya cuando el gran teólogo enseñaba en Roma. Pero no fué así. El Padre Santi decía: "quod ipse pater Suares, dum Romae legeret de gratia, scientiam huiusmodi conditionalium tamquam minus idoneam conciliandae libertati hominis cum divina gratia efficaci agnovit ac repulit, ut in eius manuscriptis memini me legere et ostendere quibusdam patribus" <sup>25</sup>.

Y en efecto, en el código sobre la gracia tomado por sus discípulos en el curso 1582-3, publicado por el Dr. Fried. Stegmüller, se muestra. En la última cuestión, explicada del 17 de diciembre de 1582 al 4 de enero de 1583, que trata de la diferencia entre la gracia eficaz y la gracia suficiente, Suárez pasa revista a las opiniones por entonces en boga sobre la cuestión, y al examinar las católicas empieza por la que sostiene, según él la propone, que la gracia eficaz es intrínsecamente indiferente y que se distingue de la suficiente en que Dios la da como eficaz a la luz de la ciencia "quasi conditionis" <sup>26</sup>.

<sup>24</sup> G. HENAO, S. J., *Scientia media historice propugnata*, § 1248, Lugduni, 1655. Por eso sorprende la afirmación de Lesio en 1616 de que "ante Molinam plerique (PP. Soc. Jesu) per Italiam et per Hispaniam ponebant praedeterminationem, eamque putabant ex sententia Augustini necessariam ad singulos actus et contrariam censebant errorem pelagianorum" (LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace*, t. 1, p. 195). De hecho no nos consta de ningún teólogo jesuita de nota de aquel tiempo, que admitiera la predeterminación, si no es acaso del portugués P. H. Henríquez, de quien lo afirma H. HURTER, S. J., *Nomenclator litterarius*, t. 3, col. 592, y a quien con todo defiende MEYER, l. 2, c. 21, p. 155-158. Véanse también las palabras de Santi en LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace*, t. 2, p. 373s.

<sup>25</sup> LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace*, t. 2, p. 374.

<sup>26</sup> P. STEGMÜLLER, *Zur Gnadetelehre des jungen Suarez*, p. 38. Freiburg Br., 1933: "Secunda sententia dicit, gratiam sufficientem et effica-

Su repulsa de tal opinión es tajante: "Unde dico tertio: non recte distingui gratiam sufficientem et efficacem ex parte praescientiae divinae".

Y es curioso que la primera razón que le mueve a ello, y cree hallarla en los SS. Padres, es que aquella presciencia es falsa a su juicio y contraria a la libertad, supuesto que se entienda como infalible e inevitable. Además cree imposible que se puedan conocer en una causa libre aquellos efectos contingentes, como son los futuros condicionales. Por otra parte, le parece ser contra la bondad divina el que Dios llame a la mayor parte de los hombres precisamente cuando sabe que no han de responder, como si sólo intentara tener ocasión de justa venganza. Además en esta opinión, aunque de palabra se defiende la libertad y la suficiencia de la gracia, de hecho la salvación y la condenación vienen como necesariamente, antes de prever Dios absolutamente la determinación de la criatura, por haber dispuesto El las cosas de suerte que sólo se conviertan aquellos cuyos actos han sido predefinidos; lo cual repugna a la libertad y a la universalidad de la gracia y a las enseñanzas de los Padres y de los Santos<sup>27</sup>.

Se ve, pues, que la actitud de Suárez ante la ciencia media al comenzar el año de 1583 era francamente hostil. Sin embargo, pronto había de inaugurar su carrera de vastas publicaciones, en las que aparecería como el teólogo que más co-

---

cem hoc differre, quod per sufficientem potest quidem homo recte operari et consentire, numquam tamen id facit; efficacem vero esse illam per quam semper facit. Rationem autem huius differentiae dicunt oriri ex praescientia Dei: novit enim Deus quasi simplici intelligentia et scientia quasi conditionis, quid unusquisque homo operaturus sit in qualibet occasione et instanti temporis, si tale vel tale auxilium ab ipso Deo recipiat..."

<sup>27</sup> STREGMÜLLER, l. c., p. 39s.: "Hoc probo primo, quia ille modus praescientiae falsus est meo iudicio et repugnans libertati, supposito intelligi de praescientia omnino infallibili et inevitabili. Et ad hoc indicandum dicunt saepe Patres, futura non evenire quia Deus praescit, sed ideo Deum praescire quia futura sunt... Et ratione explicatur... Secundo: nam cognoscere effectum in causa est cognoscere illum in virtute causae; ergo si hic et nunc in virtute causae et omnibus quae concurrunt ad opus non magis continetur unus effectum quam alius, non potest alter illorum determinate et infallibiliter cognosci in illa virtute... Tertio... illud omnino videtur alienum a divina bonitate, maiorem hominum multitudinem tunc solum excitare, cum certus est et praescivit eos repugnaturus, quasi vocatione sua... solum occasionem quaerat ad iustam vindictam sumendam. Denique haec tota sententia verbis defendit libertatem in his qui convertuntur... tamen in re aperte ponit, omnia quae ad salutem vel damnationem hominum spectant, quasi inevitabili quodam fato et ratione evenire, ante omnem determinationem voluntatis humanae ab eo scientia visionis praevisam..."

piosamente y con más decisión ha escrito directa o indirectamente a favor de la ciencia media.

En 1590 editó el tratado *De Verbo Incarnato*, que es un comentario a las veintiséis primeras cuestiones de la primera parte de la Suma, en que hace intervenir a la ciencia media como principio de solución en diversas cuestiones. En 1595 preparó una edición del mismo tratado con ampliaciones, afirmandose en el mismo sentir<sup>28</sup>.

Al parecer hacia 1595-96 escribió sus opúsculos *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, que en 1597 irían al Vaticano como material de información de la doctrina jesuítica sobre la eficacia de la gracia, que el Papa Clemente VIII había solicitado en 1594, y que verían la luz pública en 1599, y a los que Báñez declararía la guerra, como antes a la *Concordia*, mientras el P. Aquayiva recomendaría su divulgación entre los prelados<sup>29</sup>.

A fines de 1597 acabó Suárez la impresión de su *Metafísica*, en la que no podía faltar una disertación sobre la libertad y el concurso al modo molinístico<sup>30</sup>.

De 1604 a 1605 escribió el *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libertate voluntarii consensus*, como un complemento del opúsculo *De concursu*, y que fué como fruto de las controversias *de auxiliis*<sup>31</sup>.

En 1606 publicaba su obra *De Deo Uno*, en la que iba incluido su gran tratado *De divina praedestinatione et reprobatione*, que venía elaborándose al menos desde 1596, y en el que las cuestiones especulativas y de conciliación con la libertad se solucionan por medio de la ciencia media<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> *De Verbo Incarnato, Tertia pars Summa? Theol.* ed. Vivès, v. 17-18. "No se halla este tratado tal como lo publicó Suárez la primera vez, ni en las ediciones posteriores, si no es acaso en una de Lyon (1592), ni en las obras completas. El mismo autor hizo en Salamanca nueva edición en 1595, la tercera, según el título, corregida y aumentada en centenares de páginas y ésa es la que en todas partes se reimprimió" (SCORRAILLE, l. 2, c. 4, n. 4). Aunque disponemos de la primera edición (Compluti, 1590), nos referiremos en nuestras citas, de ordinario, a la de 1595, en la colección de Vivès.

<sup>29</sup> Vivès, t. 11: *De concursu*, p. 1-290; *De scientia*, p. 291-375, cf. *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 1; *Brevis resol.*, p. 376-391. SCORRAILLE, l. c., l. 3, n. 2, n. 1, 10s.

<sup>30</sup> Vivès, t. 25, d. 19, 22.

<sup>31</sup> Vivès, t. 10, p. 301-664. No hay motivo para dudar de la autenticidad de esta obra (cf. Vivès, p. 299s. SCORRAILLE, l. c., l. 6, c. 1, n. 11).

<sup>32</sup> Vivès, t. 1, p. 235-530; cf. *De concursu*, l. 1, c. 19, n. 12, Vivès, t. 1.

En 1615 tenía ya dispuesto para la imprenta su tratado *De gratia*, en el que además de un prolegómeno *De requisitis ad formalem libertatem et usum liberum* y otro *De scientia quam Deus habet de liberis actibus sub conditione futuris prius ratione quam absolute futura cognoscat*, van incluidos tres libros *de auxiliis*, en los que se expone y discute ampliamente cuanto se refiere a la acción de la gracia en el obrar sobrenatural<sup>33</sup>.

Ni es sólo todo eso, que ya está hace tiempo impreso. Se conserva en la Biblioteca de Santa Cruz, de Valladolid, cód. 404, un tratado suareziano inédito *De Praedestinatione*, en el que también es la ciencia media el principio de conciliación de la libertad con la gracia<sup>34</sup>.

Aún más. En el tratado *De Verbo Incarnato*, ya en 1590, se alude al menos tres veces<sup>35</sup> a un opúsculo *De scientia conditionata futurorum contingentium*. Dicho opúsculo no puede ser el *De scientia* antes citado, que escribió Suárez hacia 1595<sup>36</sup>, sino un breve tratado aún inédito, pero que a no tardar publicará en "Miscelánea Comillas" el P. Severino González, S. J., y cuyo título es: *Quaestio. Utrum Deus certa et infallibili scientia praecognoscat quod unaquaeque voluntas libere effectura esset in quocumque eventu et in quibuscumque circumstantiis et in iis effectibus qui de facto non sunt futuri*. Es ciertamente anterior a la *Concordia* de Molina, pues de lo contrario no diría en él Suárez: "Hanc quaestionem non inuenio ab Scholasticis sub his terminis disputatam"; pero no parece posible precisar más su fecha de origen.

En las obras de Suárez publicadas en su vida, o poco después de su muerte, no percibimos variación sensible en su modo de pensar con respecto a las cuestiones que ahora nos ocupan; por eso no nos urge seguir un método cronológico en su indagación. Si se nota entre el *De praedestinatione* inédito y el tratado definitivo alguna variación que, si es oportuno, indicaremos a su tiempo.

<sup>33</sup> Vivès, t. 7, p. 1-129; t. 8.

<sup>34</sup> Es difícil señalar el año de la composición de este manuscrito. El P. Elorduy, que lo cita en su artículo *La predestinación en Suárez*, que en breve se publicará en "Archivo Granadino", lo pone en 1589. Ciertamente es posterior a la *Concordia* de Molina—que apareció a fines de 1588—, a la que repetidas veces se cita en él. Por otra parte, nos sorprende que, contra la costumbre habitual de Suárez de remitir a menudo a sus escritos, no se cite el *De Verbo Incarnato*—que salió en 1590—, v. g., con ocasión de la cuestión: "An praedestinatio nostra facta fuerit ante praevisum originale peccatum" (a. 5, q. 1).

<sup>35</sup> *De Verbo Incarnato*, d. 5, s. 1, n. 6, 43; Vivès, t. 17, p. 200, 215; d. 27, s. 1, n. 8; Vivès, t. 18, p. 44.

<sup>36</sup> *De gratia*, proleg. 2, c. 1, n. 1; Vivès, t. 1.

Con esto queda reseñado lo que Suárez escribió más o menos directamente con relación a la ciencia media y queda fijada de algún modo, entre 1583 y 1588, la fecha en que pasó de adversario de aquella ciencia a ser su más ferviente defensor.

Sería interesante precisar más esa fecha y la ocasión del cambio; pero por ahora carecemos de datos para ello. Sabemos por testimonio suyo que de 1584 a 1585 leyó *De Incarnatione*<sup>37</sup>. ¿Sería entonces cuando halló en la ciencia media el modo mejor de resolver ciertas cuestiones cristológicas, que por ese medio resolvería en 1590? O más bien, ¿no sería que al volver de Roma a Alcalá, en 1585, el denso ambiente jesuítico *pro scientia media* le fué haciendo reflexionar, hasta ver claro y admisible lo que en Roma le parecía inexplicable? Con los datos que poseemos hoy, nos quedamos en pura hipótesis; pero es desde luego inaceptable la que insinúa Stegmüller, de que la exhortación de Aquaviva en 1588 a quitar de su comentario de la Suma cuanto pudiera desagradar a los dominicos, fuera una invitación urgente a adherirse a la ciencia media; pues, como bien observa el P. Dumont, aquella opinión no era precisamente la más indicada para procurar una inteligencia con los dominicos<sup>38</sup>.

Suárez vino a aceptar de hecho la ciencia media, que en 1590 describe así, aplicada ya al orden sobrenatural: "Ex quo ulterius fit, prius ratione quam Deus ab aeterno aliquid extra se producere voluerit, praecognovisse innumeros et plane infinitos modos quibus posset universum condere, et homines ac angelos creare, et ad beatitudinem consequendam ordinare, cum diversissimis circumstantiis, cum his vel illis auxiliis, imponendo haec vel illa praecepta, permittendo has vel illas tentationes, etc., et *in omnibus cognovisse quid eventurum esset, si hoc vel illo modo res crearentur et disponderentur*. Inter quos modos elegit hunc quem per fidem cognoscimus executioni mandasse. Ad hunc ergo modum scientia haec, non solum absoluta rerum possibilium, sed etiam conditionata rerum futurarum, *antecedit voluntatem Dei*, qua voluntate posita vel praedefiniente vel permittente, seu quae est effectui accommodata, statim posterius ratione intelligitur Deus scire omnia futura..."<sup>39</sup>.

37 SCORRAILLE, t. 1, c. 1. 2, c. 2, n. 4.

38 STEGMÜLLER, p. 218.; SCORRAILLE, t. 1, l. 2, c. 4, n. 3; DUMONT, l. c., p. 166.

39 *De Verbo Incarnato*, d. 5, s. 4; n. 6: Vivès, t. 17, p. 200; cf. d. 5, 2, s. 2, n. 16, p. 223; d. 41, s. 4, n. 7: Vivès, t. 18, p. 368. En la ciencia media incluye Suárez aun los actos libres de Dios: "Si verum est per

Es decir, que Dios conoce los futuribles relativos a los ángeles y hombres, no meramente con la ciencia con que conoce los posibles, sino con una ciencia "conditionata", pero anterior a todo decreto de la voluntad divina, que por antonomasia se llama *ciencia media*.

Suárez la designa con gran variedad de fórmulas. Así la llama "scientia quasi conditionata rerum futurarum"; "scientia conditionata"; "praescientia quasi conditionata"; "scientia futurorum", en cuanto que "talis est, qualis res ipsae sunt futurae"; "praescientia conditionalis"; "scientia conditionalis"; "praescientia conditionata"; "haec scientia vocari solet conditionalium contingentium"; "scientia futurorum contingentium conditionatorum"; "scientia futurorum sub conditione"; "scientia conditionalium"; "scientia conditionatorum"; "praescientia conditionalium contingentium"; "scientia saltem conditionata"<sup>40</sup>. El nombre más frecuente y ordinario es el de "scientia conditionata".

En cambio, admira ver que Suárez, con haber publicado todas sus obras después de la *Concordia* de Molina, parece que tiene empeño en evitar el calificativo de *media*. Acaso pretende así demostrar que no hace cuestión de nombre, sino que éste le es accidental, ya que, a propósito de unas palabras de Cabrera contra esta ciencia, nota: "Si solum contendit de nomine scientiae mediae, satis frivola disputatio est". Se contenta, pues, con decir unas veces que algunos a esa ciencia la llaman *media*: "quidam... hanc scientiam mediam illam appellant", o emplea una fórmula indiferente: "Sive media sive conditionata appelletur". Pero defiende ese nombre: "non inepte vocata est scientia media". Y cinco veces la llama él mismo *media*<sup>41</sup>.

La ciencia *media*, por su misma noción, es distinta de la de simple inteligencia y de la de visión. Con todo, Suárez parece englobarla en la de simple inteligencia, como si fuera

---

hanc scientiam non solum de aliorum voluntatibus, sed etiam de sua, cognoscere Deum quid amatura vel factura sit, prius ratione quam illam videat actu volentem..." D. 5, s. 3, n. 35

<sup>40</sup> *De Verbo Incarnato*: Vivès, t. 17, d. 5, s. 1, n. 6, 10; s. 3, n. 35; s. 5, n. 15, 17s.; *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2; Vivès, t. 11; *De scientia Dei*: Vivès, t. 11, prolog. p. 291; l. 1, c. 16, n. 4, l. 2, c. 7, n. 11; c. 7, n. 16; *De vera intelligentia*, c. 1: Vivès, t. 10, c. 1, p. 305; Mns. *De praedest.*, a. 4, q. 2.

<sup>41</sup> *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 3; *De scientia Dei*, l. 2, c. 3, n. 4: Vivès, 11; cf. *De Verbo Incarnato*, d. 5, s. 1, n. 8; *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2; *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 2; *Ibid.*, n. 5; *De scientia Dei*, l. 2, c. 3, n. 4; *Ibid.*, n. 4, 5; *De grat.*, l. 5, c. 24, n. 18. Fuera de los casos aquí recogidos, creemos que Suárez no mencione el calificativo de *media*, para la ciencia condicional.

una suerte de prolongación de ésta. Así, dice a propósito de los futuros condicionales: "... Uno modo, ut illa futura tantum sub conditione cognoscantur, id est, quod si hoc fiat, illud sequetur, quae *ad scientiam simplicis intelligentiae revocatur* et ab aliis media seu conditionata appellatur". Y dice expresamente que esos futuros los conoce Dios por la ciencia de simple inteligencia: "Loquitur enim de illa praescientia simplicis intelligentiae, quae antecedit omnem voluntatem, per quam Deus cognoscit quid eventurum est in creaturis, si hae vel illae creentur". Esta concepción sigue a Suárez en toda su carrera científica <sup>42</sup>.

Con todo, se cuida de determinar que la ciencia con que Dios conoce los condicionales se puede englobar en la de simple inteligencia, pero sólo en cuanto que precede a todo decreto divino libre: "Omne decretum liberum suae voluntatis antecedit, et ut sic scientiam simplicis intelligentiae dici potest" <sup>43</sup>.

Sin embargo, la propone como formalmente distinta de la de simple inteligencia y determinadamente como *posterior ratione* a la de simple inteligencia y *prior ratione* al decreto libre de Dios, y por tanto, a la ciencia de visión <sup>44</sup>.

Otra observación. La ciencia media se puede entender, o en un sentido amplio, en cuanto es un conocimiento infalible de los efectos condicionalmente contingentes, independiente de su existencia actual futura, es decir, de lo que haría la criatura libre si fuera puesta en tales adjuntos, o en un sentido más restringido, en cuanto que es un conocimiento de los condicionales libres, anterior a todo decreto absoluto divino. Suárez habla de ella en los dos sentidos.

En el primero dice que ya casi nadie se atreve a negar a Dios esa ciencia condicional, sino que sólo se suele disputar sobre el medio de conocer tales futuros <sup>45</sup>. Efectivamente señala luego entre los autores que defienden la predestinación física a los que, como el P. Diego Alvarez, O. P. <sup>46</sup>, sostienen

<sup>42</sup> *De Verbo Incarnato*, d. 5, s. 1, n. 7; Vivès, t. 17 p. 200; *Ibid.*, s. 3, n. 3; cf. s. 5, n. 7; *De praedest.*, l. 1 c. 16, n. 10; Vivès, t. 1; *De grat.*, l. 5, c. 49, n. 25; Vivès, t. 8.

<sup>43</sup> *De concursu*, l. 1, c. 17, n. 18; Vivès, t. 11; *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 3; Vivès, t. 11.

<sup>44</sup> *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 4, fin.; *De scientia Dei*, l. 2, c. 8, n. 8.

<sup>45</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 1; Vivès, t. 1: "Supponit haec quaestio esse in Deo scientiam infallibilem horum effectuum... quid factura esset causa libera, si tali ordine rerum... constitueretur... Nunc sine alia probatione hoc supponimus... tum etiam quia iam fere nulli sunt, qui audeant negare Deo scientiam hanc...; sed solum de medio cognoscendi talia futura solet esse controversia...".

<sup>46</sup> D. ALVAREZ, O. P., *De auxiliis divinae gratiae*, l. 2, d. 7, n. 8.

que Dios conoce al menos algunos futuros condicionales, que de hecho nunca existirán, pero diciendo que no los conoce antes de su decreto libre, sino que lógicamente precede en Dios algún decreto objetivamente condicionado, en el cual los puede conocer. Así, dichos autores no niegan absolutamente la ciencia condicional, sino sólo en cuanto anterior a todo decreto en sí eficaz, pero ligado a una condición que por decreto divino nunca se ha de cumplir: "si yo hubiera decretado que tales milagros fueran hechos en Tiro y Sidón, yo haría eficazmente que los tirios y sidonios creyeran", en el cual decreto Dios conoce certísimamente que si en Tiro y Sidón se hubieran hecho tales milagros, hubieran hecho penitencia<sup>47</sup>.

Pero esa explicación supone que el decreto divino de hacer creer a los tirios y sidonios es físicamente predeterminante, y esto Suárez no lo puede admitir, sobre todo por creer que repugna a la libertad. Por eso tampoco puede admitir la ciencia condicional entendida en el primer sentido amplio, o sea, como dependiente de decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados<sup>48</sup>.

Y naturalmente, opta por la ciencia condicional tomada en el segundo sentido, o sea como ciencia anterior a todo decreto divino absoluto, aunque sin excluir el decreto divino condicionado de concurrir con la criatura, si se verifican estos o aquellos adjuntos, pero no físicamente predeterminante<sup>49</sup>. Notemos, pues, que en la doctrina suareziana de la ciencia media se dan como dos momentos: en el primero se expresa la necesidad de una ciencia divina de los futuros condicionales, que todos deben admitir; en el segundo se supone que esa ciencia tiene que ser anterior a todo decreto absoluto. Por tanto, cuando sin más determinación habla de la ciencia media, la entiende en este último sentido, supuesto que él rechaza los decretos físicamente predeterminantes, en que se funda la primera concepción de la ciencia condicional.

Demos un paso más. ¿Cómo pudo llegar Suárez a la aceptación incondicional de la ciencia media, si tan inadmisibles le juzgaba a principios de 1583? La respuesta no es fácil; pero intentémosla. Volvamos al codex *De gratia* de aquel año. Al explicar el eximio teólogo la eficacia de la gracia, propone ante todo una gracia eficaz como *promoción moral*, o bien a *un acto en confuso*, así como a convertirse alguna vez y no precisamente en tal o cuál momento, o bien a *un acto determinado* que se ha de poner *hic et nunc*. Y ello sería, por tanto,

<sup>47</sup> *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 2.

<sup>48</sup> *Ibid.*, c. 5; *De scientia Dei*, l. 2, c. 7, n. 8-14.

<sup>49</sup> *De grat.*, proleg. 2, c. 4, n. 6-10; c. 5, n. 17.

con cierta infalibilidad *moral*, de suerte que apenas pueda fallar el acto de conversión, aunque no repugna que de hecho falle.

El primer modo, o sea la premoción en confuso, dice Suárez, no consiste en alguna que otra moción, sino en una ininterrumpida providencia especial de Dios, que a menudo excita al hombre al bien y le aparta de las ocasiones de pecar. Y este es el modo que Dios usa con los elegidos, al menos en algún tiempo de su vida, y sobre todo al fin de ella. Por lo mismo, así se explica el hecho de la predefinición de los actos, que Dios decreta absolutamente que se ejecuten por medios libres.

El otro modo—que Suárez cree ser rarísimo y concedido a pocos—consiste en una moción que con infalibilidad moral obtiene aquel acto determinado y en el mismo momento para el que se da. En este modo la certeza de conseguir el acto es menor que en el primero, de suerte que no es posible que en el Dios predefina un acto libre determinado en todos sus adjuntos, con la misma voluntad absoluta del anterior<sup>50</sup>.

---

50 STEGMÜLLER, p. 2, n. 8; p. 44, n. 10; p. 45, n. 11; p. 47, n. 12s.: "Advertendum est, gratiam aliquam posse intelligi efficacem i. e. infallibili quadam ratione praemoventem voluntatem nostram vel in ordine ad actum unum certum et determinatum hic et nunc efficiendum. alio modo in ordine ad actum confuse sumptum, ut videlicet Deus ita moveat hominem, ut infallibiliter convertatur, non hic vel nunc determinate, sed aliquando tandem. Rursus infallibilitas huius motionis potest esse... physica simpliciter, cuius contrarium prorsus repugnat; alio modo de infallibilitate quadam morali, cuius contrarium vix posset contingere, sed simpliciter non repugnat". P. 44, n. 10: "Aliqua potest esse gratia praeveniens voluntatem in efficacem, ut infallibiliter infallibilitate morali faciat eam consentire saltem confuse et indeterminate modo supra explicato... Et probatur... Nam Deus semper voluntate absoluta praedefinit effectum mandandum executioni per media libera, hoc enim modo praelegit multos ante praevisionem operum. Et ratione patet. Primo, quia actu libero non repugnat illa infallibilitas confusa in aliqua causa sua...".

P. 45: "Ex quo intelligitur, huiusmodi gratiam sic efficacem... non consistere in una vel altera motione, sed in perpetua quadam et peculiari providentia Dei, qua frequenter hominen sibi delectum excitat, occasiones peccandi amovet... Quem modum providentiae peculiariter gerit cum his quos singulari amore ad beatitudinem praelegit, si non toto vitae tempore, saltem aliquo, et praesertim in postremae vitae parte".

P. 45, n. 11: "Etiam potest esse aliqua gratia praeveniens voluntatem ita efficacem, ut infallibiliter infallibilitate morali ex illa sequatur consensus voluntatis in actu et tempore certo et determinato, ad quem gratia movet".

"...Potest autem Deus facere ut ratio sic moveat, quia huiusmodi motio sic efficacem non repugnat libertati..."

P. 36, n. 12: "Licet gratia efficacem dicatur movere infallibiliter ad actum et confusum et determinatum, non tamen prorsus eodem modo. Nam in actu confuso est infallibilis, ut numquam omnino oppositum eius eve-

Ahora bien, si Suárez rechazaba la ciencia media por salvar la libertad, con mayor razón debía rechazar la premoción física. Y de hecho lo hizo decididamente. Tal opinión repugna de lleno a la libertad, piensa, y eso le parece cierto según el Tridentino<sup>51</sup>. En cambio, entiende que la premoción moral salva del todo la libertad, y fundándose en esta razón sólida única—puede decirse—se decide a sostener esa opinión de la gracia eficaz en confuso, y lo mismo establece de la premoción a un acto determinado.

Ciertamente en cuanto a salvar la libertad, la opinión de la premoción moral, tanto confusa como determinada, no podía presentar a sus ojos ningún inconveniente. Pero hubo de percibir al punto en su posición un punto débil, a saber: que si la infalibilidad de la gracia eficaz es moral, no excluye metafísicamente la posibilidad de que con ella alguna vez no se logre el acto, y esa sola posibilidad implica que la providencia sobrenatural de Dios es imperfecta.

Debió, pues, empezar a ver lo que más tarde afirmaría con tanta seguridad. Que la premoción moral determinada *ad unum* salva la libertad y cierta infalibilidad moral, pero no alcanza la metafísica necesariamente requerida para el juicio divino, que debe ser tan infalible que repugne sea falso<sup>52</sup>. Y que el predefinir sólo en confuso los actos de los predestinados es modo indigno de Dios y ajeno a la infinita perfección de la providencia divina, sobre todo con los predestinados, ya que al llamar Dios así al hombre, no sabía en aquel signo de razón si éste había de consentir, y así procedería

---

niat... Atqui in actu determinato non est tanta infallibilitas, ut numquam possit deficere, sed ut vix aut rarissime deficiat”.

P. 46, n. 13: “Et hinc fit, posse fieri, ut Deus voluntate absoluta praedefiniat effectum, qui pendet ex actu libero confuse sic sumpto, praedefinitione illa quae antecedit praescientiam futurorum; non fit autem, ut ita praedefiniat simili voluntate actum liberum certum et determinatum quoad omnes circumstantias”.

P. 47, n. 14: “Haec gratia isto modo efficax (i. e. ad actum certum et determinatum)... ut opinor est rarissima et paucis hominibus conceditur”.

<sup>51</sup> STEGMÜLLER, p. 42s., n. 8: “Talis gratia excitans, quae praemovet voluntatem ita ut omnino infallibiliter, scil. physice... determinet voluntatem ad aliquem actum, omnino repugnat libertati... Conclusio... mihi nunc videtur certa, secundum definitionem Concilii Trident...”.

<sup>52</sup> *De concursu*, l. 3, c. 10, n. 7: Vivès, t. 11: “Dicendum censeo posse perveniri in hac determinatione ad moralem infallibilitatem, quae simpliciter dici possit numquam deficere; non tamen ad metaphysicam... infallibilitatem, id est, ita exactam, ut repugnet deficere... Licet haec moralis infallibilitas sufficiat, ut homo simpliciter iudicet talem effectum esse futurum, posita tali causa, non tamen ut Deus ita simpliciter iudicet, ex vi causae, quia iudicium divinum ita est infallibile, ut implicet contradictionem esse falsum...”.

como tentando medios, de suerte que, si aquél no consintiera una vez, le llamaría de nuevo, o de otro modo, etc. Y ésta sería una manera de providencia muy imperfecta y que no tendría la eficacia y la infalibilidad absoluta que exige la divina providencia en sus decisiones<sup>53</sup>.

Creemos que esta razón fué la que desde el principio trabajó la mente de Suárez, hasta moverle a buscar otra solución distinta de la premoción moral. ¿Aceptaría, pues, la premoción física? La repugnancia que ya en 1582, como hemos visto, sintió por ella, siguió tan viva que Suárez no se cansaría de repetir a lo largo de su vida que, entre negar en Dios predefiniciones de los actos libres o admitir las predefiniciones físicamente predeterminantes, optaría sin dudar por negar en general las predefiniciones; y que, aunque no tenga por verdadera la predefinición de los actos en confuso, si por necesidad tuviera que elegir entre ella y la predeterminación, elegiría aquélla; y que si bien la predestinación *post praevisa merita* le parece menos probable, la aceptaría, si ello fuera necesario para excluir las predeterminaciones físicas, que repugnan a la libertad<sup>54</sup>.

Por otra parte, también debió ver claro lo que más tarde asentaría: que si se quita la premoción física, la moral no basta para la infalibilidad absoluta de la providencia, si no interviene una presciencia infalible de los futuribles<sup>55</sup>. Así se persuadió Suárez de que la ciencia media preside los decretos divinos predefinitivos o permisivos, de suerte que puestos éstos, Dios ve al punto los futuros absolutos; de que por ella Dios puede prudentemente intentar un fin con previo conocimiento de los medios, ya que ella sirve para que la con-

---

<sup>53</sup> *De concursu*, l. 3, c. 17, n. 14: "Neque oportet in huiusmodi... praecoordinatione (i. e. operum supernaturalium) excogitare confusam aliquam praecoordinationem mediorum seu meritorum praedestinati in comuni, abstrahendo, vel ab speciebus actionum, vel ab individuis actibus, vel a circumstantiis eorum, haec enim revera sunt Deo indigna, et aliena ab infinita perfectione suae providentiae, praesertim illius quam cum praedestinati observat; quos... non in confuso, sed in particulari... illis providet. Deinde, quis credat Deum, dum hoc vel illo modo vocat hominem, nescire (loquimur secundum antecessorem rationis) an consensurus sit necne, et ideo quasi tentando incedere, ut, si nunc non consenserit homo, iterum eum vocet, vel alio modo, etc.?"

<sup>54</sup> *De gratia*, l. 5, c. 6, n. 22: Vivès, t. 8; *De concursu*, l. 3, c. 17, n. 3; cf. l. 1, c. 16, n. 3; *De concursu*, l. 3, c. 16, n. 8.

<sup>55</sup> *De gratia*, l. 5, c. 8, n. 19: Vivès, t. 8: "Si intercedat praedeterminatio physica, illa sufficit ad infallibilitatem providentiae; si vero physica praedeterminatio tollitur, moralis per se non sufficit ad infallibilitatem providentiae, nisi aliunde intercedat praescientia omnino infallibilis futuri, si talis motio Dei praecedat..."

secución de tal fin aparezca como posible o como ciertamente futura por estos o aquellos medios; de que, puesta ella, Dios influye en la voluntad, no a ciegas, sino previendo "clarissimis oculis" lo que ella ha de hacer; de que si se quita esa ciencia, no hay modo cierto e infalible de predefinir los actos libres, a no admitirse la premoción física <sup>56</sup>.

En suma, vió que Dios con esa ciencia provee a todas las cosas y siempre ordena o permite o quiere que se haga esto o aquello, sabiendo cierta e infaliblemente lo que ha de ocurrir, sin que fuera cierto el efecto, si se suprimiera aquella ciencia <sup>57</sup>. Por eso debió de llegar a convencerse que la ciencia media, a su juicio, es sumamente necesaria, para que Dios pueda tener una providencia perfecta y digna de El, de todos los efectos futuros <sup>58</sup>.

Podemos, pues, concluir que, una vez que en su teoría de la premoción moral Suárez aseguraba la libertad, la única razón positiva intrínseca que le movió a abandonarla, fué el afán de salvar la infalibilidad de la providencia. Y de hecho, cuando más tarde se pone a fundar la ciencia media en razones positivas intrínsecas, no hace sino insistir en que la exige la perfección de la providencia divina, sobre todo en el orden sobrenatural <sup>59</sup>.

Pero no se podía contentar con admitir en bloque y a ciegas la ciencia media, sin examinar de cerca su consistencia. Y al hacerlo partió del supuesto innegable de que, si esa ciencia es posible, se halla en Dios omnipotentísimo, y asentó que si las proposiciones condicionales de los futuribles se pueden conocer, Dios las conoce, y que si ellas son determinadamente verdaderas, se pueden conocer en cuanto tales. Ahora bien, concluyó, son determinadamente verdaderas, lue-

<sup>56</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 5, s., 1, n. 6; Vivès, t. 17; *ibid.*, n. 88; *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 4; *ibid.*, l. 1, c. 16, n. 12; l. 2, c. 73; *De scientia Dei*, l. 1, c. 6, n. 6.

<sup>57</sup> *De concursu*, l. 2, c. 7, n. 15; Vivès, t. 11: "Ostendimus... Deum cum perfectissima praescientia omnibus providere, semperque vel ordinare, vel permittere, aut velle ut aliquid fiat hoc vel illo modo, infalibiter ac certissime praesciens an eventurum sit... Si autem praescindamus in providentia voluntatem a praescientia..., neque ex vi solius voluntatis erit semper certo effectus futurus, nisi praescientiam adiungas".

<sup>58</sup> *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2; Vivès, t. 11: "Censeo... hanc scientiam (i. e., conditionalium seu mediam) esse summe necessariam Deo, ut perfectam Deoque dignam effectuum omnium futurorum providentiam et gubernationem habere possit".

<sup>59</sup> *De scientia Dei*, l. 2, c. 4, n. 3; Vivès, t. 11: "Accedit... sine hac scientia intelligi non posse varios modos providentiae divinae perfectissimae ac sapientissimae..." Cf. *De grat.*, proleg. 2, c. 7, n. 23; Vivès, t. 7.

go Dios las conoce. Y desde luego se persuadió de que de ningún modo se muestra la repugnancia de esa ciencia en Dios<sup>60</sup>.

Pero aún quedaba por ver si esa ciencia es conforme a las fuentes. Suárez las examinó desapasionadamente y llegó confiado a la conclusión de que, según ellas, hay que admitir en Dios la ciencia media<sup>61</sup>. Por eso cree que todos los teólogos la tienen que reconocer<sup>62</sup>; y aun piensa que de hecho su opinión supera con mucho a la contraria, en la autoridad de los teólogos, de los que cita a muchos, aun no jesuítas. Así, pues, afirma que no la puede llamar nueva sino quien no haya leído a los antiguos o pretende hacer cuestión de palabra<sup>63</sup>. Ni hay por qué detallar más las razones de Suárez en pro de la ciencia media<sup>64</sup>.

Con todo, no cae en la ingenuidad de creer que esta ciencia carece de dificultades. Cuando le objetan que la concordia de la libertad con la gracia, según los Padres tan oscura, en su sistema resulta fácil, responde que, en comparación de la perplejidad del sistema de la premoción física, el suyo resulta fácil y claro; pero que en sí mismo es muy sobrenatural y encierra muchas cosas que el hombre no puede entender bien. Y entre esas cosas, la primera es la ciencia media, que es oscura y difícil y se necesita la ayuda de la fe para creerla, por ser más conforme a la perfección divina y a las escrituras<sup>65</sup>.

Sin embargo, aunque ve que hay dificultades en explicar el modo de ser de aquella ciencia, cree que esa dificultad se supera, y ello, entre otras razones, porque, a su juicio, el conocimiento de los futuros absolutos entrafña casi la misma dificultad, como dice más de una vez. Así, establece que si bien no se puede entender perfectamente la naturaleza de aquella

<sup>60</sup> *De scientia Dei*, l. 2, c. 5: Vivès, t. 11; *De grat.*, proleg. 2, c. 7, n. 24: Vivès, t. 7.

<sup>61</sup> *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2: Vivès, t. 11: "Ego autem existimo, iuxta doctrinam antiquorum Patrum, clarissimis Scripturarum testimoniis nuntiam esse, nec posse in dubium revocari, quin Deus hanc scientiam (i. e. conditionalium seu mediam) eminentissime habeat".

<sup>62</sup> *De scientia Dei*, l. 2, c. 1, n. 2: Vivès, t. 11: "Nobis contraria sententia maximum in Theologia fundamentum habere videtur, ideoque verissimam illam esse et ab omnibus recte de divinis sentientibus docendam esse censemus, nimirum, certa et infallibili scientia comprehendere Deum de omnibus causis liberis... quid essent facturæ, si cum his vel illis conditionibus crearentur..."

<sup>63</sup> *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 7s., 12: Vivès, t. 7.

<sup>64</sup> Cf. DUMONT, *Liberté humaine et Concours divin.*, c. 3.

<sup>65</sup> *De grat.*, l. 5, c. 24, n. 17: Vivès, t. 8: "Scientia illa de futura libera determinatione voluntatis ex tali vel tali hypothesi, nimis est obscura et difficilis, necessariumque est fidei adiutorium ut ea credatur, quia divinæ excellentiæ et testimoniis Scripturarum est magis consentanea".

ciencia, no falta, según cree, un modo probable de que nuestra mente llegue a persuadirse de esta verdad. Y desde luego está persuadido de que la premoción física es mucho más dudosa que la ciencia media <sup>66</sup>.

Cree, pues, el Doctor Eximio que la ciencia media está tan bien fundada como para servirse de ella como instrumento de especulación en multitud de cuestiones teológicas. Pero puntualiza en qué sentido puede y quiere apoyarse en ella en Teología, aunque sea fundamento dudoso. Cuando le objetan que la ciencia media es dudosa y que en un fundamento dudoso no se puede basar el dogma de fe de que la gracia no quita la libertad, responde que no pretende fundar en ella la fe, pues los dogmas, en cuanto a la razón de creerlos, no se basan en fundamentos dudosos; sólo quiere servirse de ella para explicar el dogma (la concordia de la gracia eficaz con la libertad), pues a menudo se explican y defienden los dogmas con fundamentos menos ciertos, aunque más probables <sup>67</sup>. Y en este supuesto utiliza la ciencia media en sus especulaciones teológicas, como ni antes ni después de él lo ha hecho ningún teólogo.

Intentemos hacer algunas indicaciones de la aplicación que hace de la ciencia media a la especulación teológica. El decía que con ella se explica la confirmación en gracia, el don de perseverancia, la libertad de Cristo en la Pasión, la permisión del pecado, y en general toda la economía de la providencia divina, natural y sobrenatural, sobre los actos libres. Y al empezar el tratado *De gratia* anunció que la había de utilizar muchísimo para explicar el concurso divino, la eficacia de la gracia y la divina predefinición y conciliarlas con la libertad; por eso se propuso comenzar el tratado afirmándola bien, como uno de los postulados básicos que habrían de suponerse a lo largo de su exposición <sup>68</sup>. Pero como los principios de aplicación de la ciencia media a esas u otras cuestiones son en general los mismos, nos vamos a limitar a exponer brevemente,

<sup>66</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 8; *Vivès*, t. 1; *De scientia Dei*, l. 2, c. 7, n. 1, 16; *Vivès*, t. 11; *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2; *De grat.*, l. 5, c. 24, número 14.

<sup>67</sup> *De grat.*, l. 5, c. 24, n. 15: "Dicimus dogma fidei non fundari in dubio fundamento, quantum ad rationem credendi, saepe autem explicari et defendi per fundamentum minus certum, quamvis probabilius... Ita... licet concordia auxilii efficaciis cum libertate sit dogma fidei, et de scientia conditionata non sit tanta certitudo, nihilominus hanc viam ut saniorum et magis eecommodatam eligimus ad illud dogma fidei defendendum et explicandum, quod ad munus theologi pertinet".

<sup>68</sup> *De scientia Dei*, l. 2, c. 4, n. 6; *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 1.

y por vía de ejemplo, las derivaciones que de aquella ciencia hace a la Cristología y a la Predestinación.

\* \* \*

En Cristología, la ciencia media le permite a Suárez en diversas cuestiones echar por vías nuevas, o al menos no frecuentadas. Y para que ellas aparezcan como realizadas en una nueva luz.

1. Si el hombre no hubiera pecado, ¿se hubiera encarnado el Hijo de Dios? Suárez comenta este artículo del Angélico y parece aprobar la solución negativa con Santo Tomás (3 q. 1 a. 3).

Pero así, el Santo Doctor parece suponer en Dios la previsión del pecado como lógicamente anterior al decreto de la Encarnación, pues a la cuarta objeción de que si la predestinación de la Encarnación es eterna, es necesario antes del pecado que ésta se realice para que no falle el decreto de Dios, responde: "quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum". ¿Cómo entender estas palabras?

No en el sentido, dice Suárez, de que ellas en la mente de Santo Tomás indiquen que la predestinación presupone absolutamente la previsión de los futuros, y que la predestinación de la Encarnación presupone simplemente la previsión del pecado, ya que el Santo Doctor las declara diciendo: "Sicut Deus praedestinavit salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati", lo cual supondría, entendidas estas palabras de previsión absoluta, el error de que las oraciones de un santo son causa, y no efecto, de la predestinación de otros.

Y ahora afirma Suárez como solución, que aquellas palabras se pueden entender de una ciencia condicionada, anterior a todo decreto libre, de lo que cada criatura libre haría, puesta en estos o aquellos adjuntos. Y añade en conclusión: "Hoc ergo modo intelligimus facile, totam praedestinationem praesupponere praescientiam futurorum, non absolute, sed conditionate; quae futura, sic praevisa, non sunt ratio ipsius praedestinationis, sed solum sunt media praevisa ut possibilia ad exequendam ipsam praedestinationem; et hoc modo antecedere potuit praescientia orationis Stephani totam praedestinationem Pauli, et eodem modo in proposito praescivit Deus, antequam voluisset creare Adam vel permitttere peccatum eius, ipsum fuisse peccaturum, si in tali statu crearetur et permitteretur tentari et cum talibus auxiliis suae li-

bertati relinqui; el hanc praescientiam peccati praesuppositam esse praedestinationi incarnationis, certum existimo”.

Así, pues, asienta Suárez que el decreto de la Encarnación presupone un conocimiento del pecado de Adán, pero conocimiento condicional. Y así cree que se puede entender perfectamente la solución de Santo Tomás. Que ella es la que a él más le gusta, se ve de que al punto da por muy incierto que el Angélico hable aquí de la ciencia media, y por eso indica otra solución, aunque para él claramente secundaria<sup>69</sup>.

2. De hecho Suárez expone sin dudas su pensamiento, al tratar directamente esta cuestión: El decreto de la Encarnación ¿es anterior o posterior a la previsión del pecado original? Mientras Santo Tomás y los tomistas dicen que es posterior, y Escoto y S. Alberto M. que es anterior<sup>70</sup>, fuera de otras dos opiniones posibles que Suárez menciona, él, gracias a la ciencia media, puede proponer la grandiosa tesis de que Dios, ya en su primera intención de comunicarse a las criaturas, quiso el misterio de la Encarnación del Verbo, para que Cristo fuera cabeza y fin de todas las criaturas.

Puesta la ciencia media, razona, “ante voluntatem incarnationis vel creationis vel permissionis peccati, praescivisse Deum, si creasset mundum, angelos et homines cum tali gratia, etc., et permetteret peccatum futurum fuisse, ut totum genus humanum in primo homine laberetur, sibique offerendam esse occasionem ut optimo modo sapientiam, bonitatem, misericordiam et iustitiam denique patefaceret. Iam ergo constituta in Deo scientia hac, optime intelligitur potuisse illum, primum omnium intendere non solum universi creationem secundum esse naturae gratiae et gloriae in hominibus et angelis, verum etiam secundum esse unionis hypostaticae in Christi humanitate, quamquam in re ipsa esset executurus hoc mysterium post oblatam occasionem peccati, quod totum est evidens, supposita dicta scientia, quoniam ordo intentionis antecedit ordinem executionis...”

Según esto, por la ciencia media Dios previó que, si permitía el pecado, tendría ocasión de mostrar sus atributos, de modo que, puesta aquella ciencia, pudo intentar ante todo la Encarnación, aunque no la hubiera de ejecutar sino puesta la ocasión del pecado.

Y Suárez, sin más, concluye que hay que pensar que así quiso Dios el misterio: “Ergo ita intelligendum est Deum vo-

<sup>69</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 4, s. 12, a. 3, n. 9.

<sup>70</sup> S. THOMAS, 3, q. 1, a. 3, ad. 4um. CAIETANUS, In hunc locum. CAPREOLUS, In 3 dist. 1, a. 1, concl. 1. SCOTUS, *Report. Paris.* 1. 3, d. 7, q. 4. S. ALBERTUS M., In 3, dist. 20, a. 4.

luisse hoc mysterium". Ante todo "quia hoc modo conciliantur optime omnes scripturae". Y en segundo lugar, porque, según cree, Dios permitió el pecado para tener ocasión de darse del mejor modo a los hombres, de suerte que primero decretó el misterio y con miras a éste quiso permitir el pecado: "ergo intelligendum est Deum non voluisse hoc mysterium, solum quia occasio peccati oblata est et praecognita, sed potius e contrario, ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus; ergo iam praedefinierat et voluerat hoc mysterium, et ex intentione illius voluit permittere peccatum".

Así, puesta la ciencia media, se pueden conciliar estos dos extremos: de una parte, que la Encarnación se decrete en dependencia del pecado original, y de otra, que Dios quiera ante todo la Encarnación, aun antes de permitir el pecado, y por ella haya querido esta permisión, tomándola como medio para aquélla como fin <sup>71</sup>.

3. Sin embargo, puesta la ciencia media, explica Suárez que la previsión condicional del pecado es anterior al decreto de la Encarnación; pero nota que esa previsión no cambia el orden de la voluntad, pues la ciencia media, que también se extiende a las voliciones condicionales de Dios, lo comprende todo, y de igual modo previó Dios antes de todo decreto, que El querría la Encarnación y la permisión del pecado y la redención y todo lo demás, pero todo lo previó con el modo y orden con que sucedería. Así, por la ciencia media se entiende que Dios primero vió que permitiría el pecado, con todas las razones de tal permisión, y en consecuencia que antes querría la Encarnación como fin a que todo lo demás había de ser referido.

También así, por la ciencia media, se unen dos afirmaciones que parecen incoherentes: que Dios haya decretado ante todo la Encarnación, y sin embargo que lo haya hecho después de prever la permisión del pecado <sup>72</sup>.

<sup>71</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 2, n. 13, 16.

<sup>72</sup> *Ibid.* n. 35: "Hoc... posito (i. e. scientia media), consequenter fit, ante habitum liberum decretum de incarnatione faciendá, praescivisse Deum (hoc scientiae genere) lapsum eventurum in humano genere; sed huiusmodi praescientia non mutat ordinem voluntatis, nec rationem providentiae procedentem nostro modo concipiendi ex intentione finis ad mediorum dilectionem, quia illa scientia generaliter omnia sub se comprehendit, et eodem modo praescivit Deus ante omne decretum liberum suae voluntatis, fore ut velit incarnationem et permissionem peccati, et redemptionem humani generis et alia similia, quae tamen omnia praescivit futura eo modo et ordine quo futura erant. Unde in hac eadem scientia prius ratione quam intelligamus Deum praescivisse peccatum

4. Sin salir de esta materia notemos otra intervención de la ciencia media en una cuestión que Suárez formula así: "an ex vi illius decreti, quod Deus de facto habuit de incarnatione faciendae, esset carnis assumpturus, etiam si peccatum hominis non interveniret", y a la que responden negativamente Santo Tomás y sus discípulos, y afirmativamente Escoto, San Alberto M., etc.<sup>73</sup>.

La ciencia media le abre a Suárez una vía media, que es conciliación de aquellas dos opiniones. Dios, dice, decretó la Encarnación para mostrar de modo perfectísimo sus atributos, sobre todo de sabiduría, bondad, etc. Si pues ese decreto se dió a la luz de la ciencia media de la permisión del pecado, esta permisión era medio necesario para ejecutar la Encarnación, de aquel modo perfectísimo. Por tanto, si en otra hipótesis de la ciencia media no había de haber permisión del pecado, es evidente que no habría Encarnación por el decreto actual de ella.

En cambio, si del decreto de la Encarnación se separa la ciencia media del pecado, en cuanto que Dios por ella veía que Adán en tales adjuntos no pecaría, no es necesario que Dios ejecute la Encarnación mediante la permisión del pecado, pues aquel decreto no estaría necesariamente ligado a este medio de la permisión del pecado, y en tal caso dicho decreto podría subsistir por otros motivos<sup>74</sup>.

5. Y llegamos a la ardua cuestión de conciliar en Cristo la libertad con la impecabilidad.

En el codex *De Gratia*, de 1582-83, Suárez, después de afirmar que la premoción moral determinada no es tan infalible como la confusa, se objeta que sin embargo la determinada será necesaria a menudo en la perseverancia del predestinado, en el confirmado en gracia y en muchos actos de Cristo.

Y responde que en el primer caso, del predestinado que al fin de la vida esté en pecado mortal, la providencia de Dios hará que aquél no muera en ese estado, sino que le prolongará la vida y le excitará cuantas veces sea necesario para su perfecta conversión; en el segundo caso, de un confirmado en gracia que se vea en situación de tener necesariamente que hacer algún acto para no pecar, hay que negar la hipótesis de

---

futurum, intelligimus praescivisse prius se illud permissurum, et rationes omnes propter quas illud erat permissurus, et consequenter praescivisse prius se voliturum incarnationem per modum finis ad quem erant cuncta referenda".

<sup>73</sup> S. THOMAS, 3, q. 1, a. 3; CAIETANUS, Ibid.; S. ALBERTUS M., In 3, d. 20, a. 4; SCOTUS, In 3, dist. 7, f. 3, schol. 1.

<sup>74</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 5, n. 7, 15s.

tal hecho, pues Dios procurará que el confirmado cumpla el precepto antes de verse en tales angustias; pero que si se diera tal caso, Dios antes negaría el concurso para pecar, de suerte que forzaría, si fuera necesario, la voluntad en cuanto a la sustancia del acto, mientras podría quedar en el confirmado la libertad en cuanto a la intención, en cuanto al modo...; en el tercer caso, el de Cristo, dice, hay que aplicar proporcionalmente lo dicho, y remite a la ocasión de tratar de la libertad de Cristo <sup>75</sup>.

Pero admitida la ciencia media, no tendrá que recurrir a solución tan violenta, para conciliar en Cristo la libertad con la impecabilidad. Suárez asienta de un lado la perfecta libertad de Cristo, no sólo de coacción, sino aun intrínseca, o sea con alguna indiferencia perfecta de hacer o no hacer, en todos sus actos, incluso en el de aceptación de la muerte que el Padre le mandaba; de otra parte admite que Cristo tuvo verdadero y estricto precepto de redimir al mundo por su muerte; y que es imposible, aun de potencia absoluta, que Cristo peque <sup>76</sup>. Esto supuesto, surge una grave dificultad: si la voluntad de Cristo, por su unión con el Verbo, es intrínsecamente impecable, estará determinada al bien y en concreto al acto de morir que le está mandado, y por tanto en este acto no será libre.

Suárez se enfrenta con ella, recorre y rechaza las varias soluciones que a ella se han dado, y recurriendo a la ciencia media expone la suya. Puesto el precepto de morir, es imposible que Cristo no lo cumpla; pero de ahí no se sigue que sólo por ser impecable ponga aquel acto necesariamente. Para que cese la libertad, no basta que el precepto sea en sí mismo, ya antes de consentir la voluntad, de infalible cumpli-

<sup>75</sup> STEGMÜLLER, p. 47, n. 13: "Respondeo...: In eo casu (i. e. de perseverantia praedestinati) Deum posse excitare voluntatem praedestinando eo modo quo diximus in ista conclusione et moraliter illa consentit. Si tamen fingamus accidere ut resistat, pertinebit ad Dei providentiam, non permittere ut tunc ille moriatur, et tantam vitam illi concedet et toties illum excitabit, donec perfecté convertatur. Ad secundum: Primo non admitto ut... in gratia confirmatus... redeucat ad illas angustias... Nam Deus qui confirmavit illum, sua speciali providentia curabit, ut ille impleat praecceptum antequam ita urgeatur. Secundo, admissio illo casu necessario, dicendum est, Deum primum negare concursum ad peccandum... Unde tandem: si opus fuerit, Deus necessitabit illius voluntatem quoad substantiam actus, poterit autem manere in illo libertas quoad intentionem vel quoad modum vel quoad reflexionem quamdam, qua potest quis velle illud obiectum per sese, etiam si non illo modo moveretur. Ad tertium (i. e. de actibus Christi) respondendum est *ex hoc secundo proportionaliter applicando*; sed plura de libertate actuum Christi alias".

<sup>76</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 37, s. 2; *Ibid.*, d. 43, s. 3; *Ibid.*, d. 33, s. 2.

miento, sino se requiere que el medio de ejecución determine físicamente la voluntad a obrar. En el caso de Cristo se da lo primero, pero no se da lo segundo, pues el precepto es algo extrínseco a su voluntad y sin influjo físico en ella, y de otra parte nada pone en el objeto que determine a ésta físicamente. Así, puesto un decreto divino de que la voluntad ponga un acto, éste infaliblemente se pondrá; pero sin que ello se obtenga necesariamente por determinación física de la voluntad, y por tanto sin libertad intrínseca *ad utrumque*.

Pero ¿cómo lograr que, puesto un precepto, se haya de cumplir éste infaliblemente, sin que tal acto se ponga sin determinación física de la voluntad? Notemos que, según Suárez, la humanidad de Cristo es formalmente santificada por la misma gracia de unión; pero no parece que esta gracia pueda excluir por sí misma la facultad de pecar, y que por eso, el decir que la voluntad humana de Cristo es hecha impecable en virtud de la unión con el Verbo, no excluye todo don o auxilio o protección divina con que Dios haga que ella no pueda pecar, pero supone que es imposible que Dios no la dirija de forma que ella no pueda inclinarse al pecado<sup>77</sup>.

Ahora bien, puesta la ciencia media, dice Suárez, Dios puede regir una voluntad de modo que ésta ponga infalible, pero libremente, un acto, a saber, dándole una moción que por sí misma no induce necesariamente al acto, pero por la cual previó que la voluntad, si se le daba, infaliblemente obraría. Y así hay que pensar que ocurrió en Cristo, en quien el acto se puso con infalibilidad fundada, no en la moción por sí misma, sino en la presciencia divina del acto por ella<sup>78</sup>.

Pero hay una dificultad. Esto parece suponer que Cristo tiene potencia física de no hacer el acto mandado, y por tanto de pecar, aunque sea infalible por presciencia y providencia divina que de hecho no pecará. Suárez rechaza diversas soluciones que se han dado a esta objeción, y afirma decidida-

<sup>77</sup> *Ibid.*, d. 33, s. 2, n. 5.

<sup>78</sup> *Ibid.*, d. 37, s. 3, n. 11s.: "Hac... scientia supposita (i. e. conditionata), facile intelligitur posse Deum aliquam voluntatem semper ita regere et excitare, ut infallibiliter consentiat, quamvis libere; quia potest illam motionem vel operandi occasionem illi praestare, cum qua infallibiliter praescivit esse operaturam; et ita intelligendum est factum esse cum voluntate Christi, cuius singularem curam et regimen divina persona assumpsit... Et ideo si Christi voluntas habebat praeceptum hic et nunc operandi talem actum, per divinam gratiam et providentiam... movebatur ad illum actum, eo modo quo praescivit Deus fore infallibile, ut ipsa consentiret. Et ita haec infallibilis connexio non fundatur in... physica determinatione ipsius potentiae, sed in sapientissima et efficacissima Dei providentia, quae novit regere voluntatem creatam modo illi accommodato, ut, quamvis libere, infallibiliter tamen consentiat" (n. 12).

mente: que en Cristo, respecto del precepto, había verdadera libertad y potencia física de poner o no poner el acto de obediencia, y que sin embargo no había poder de pecar.

Según él, y queda indicado más arriba, la impotencia de pecar en Cristo, es, no por defecto de libertad, sino por la divina protección que le era debida en virtud de la unión. Si se atiende a la potencia próxima, podía no poner el acto mandado o poner el contrario, y eso bastaba para la libertad; pero por otra parte era imposible que ese no poner de hecho el acto o poner el contrario fuera compatible con la protección divina, que por razón de la unión convenía a su voluntad y de que no podía carecer.

Esto supuesto, Cristo no era impecable por causa del modo intrínseco y propio de obrar de su voluntad humana, sino por la condición de la persona y la protección divina de su voluntad; y como Él importaba por definición aquella persona y aquella protección, que le era como connatural e intrínseca, y de que no podía carecer, hay que decir sencillamente que era impecable.

Y así, aunque mirado el modo intrínseco de obrar de su voluntad pudiera cumplir el precepto o no cumplirlo, sin embargo exigía en ese caso una protección que infaliblemente le impidiera inclinarse al pecado, y esta moción la ejerció Dios por una moción que no predeterminara físicamente la voluntad de Cristo y por tanto no impidiera su libertad, pero con la que por la ciencia media sabía Dios que infaliblemente había de cumplir el precepto<sup>79</sup>.

De este modo Suárez, sirviéndose de la ciencia media, logra dejar intacta la libertad física de Cristo bajo el precepto de morir, y a la vez pone a salvo su absoluta impecabilidad.

Resumiendo, hemos visto que el gran teólogo ha recurrido a la ciencia media, para asentar que, si bien el Verbo no se

---

<sup>79</sup> Ibid., n. 13, 19, 22s.: "Dicendum... censeo Christum ratione libertatis, habere aliquo modo potentiam physicam non faciendi vel etiam faciendi aliud, et nihilominus, simpliciter loquendo, non posse peccare, nec habere potentiam peccandi... non ex defectu libertatis, sed ex divina protectione et regimine ita sibi debito ratione unionis, ut nullo modo potuerit illo carere... (n. 23) Solum... sequitur (ex obiectione) Christum non esse impeccabilem ex vi modi intrinseci et proprii operandi suae voluntatis, cum quo tamen stat, ut ex conditione personae et ex modo regendi illam voluntatem sit impeccabilis... Christus vero absolute dictus habet illud infallibile regimen, quasi connaturale et ab intrinseco, et nullo modo potest illo carere..., et ideo simpliciter est impeccabilis... Licet, simpliciter loquendo, Christus ita libere operaretur, ut, considerato intrinseco modo operandi suae voluntatis, posset operari et non operari; tamen, ex suppositione divinae praesentiae et motionis, infallibile erat talem actum esse operaturum..."

hubiera encarnado de no haber pecado el hombre, la previsión del pecado es en algún modo anterior al decreto de la Encarnación; que Dios, ya en su primera intención de darse a las criaturas, quiso el misterio de la Encarnación; que, puesto el decreto que Dios de hecho tuvo de la Encarnación, en virtud de aquel decreto pudo seguirse ésta o no seguirse, según diversas hipótesis, si el hombre no hubiera pecado; que se armonizan perfectamente en Cristo la libertad en el acto de cumplir el precepto divino de morir y su absoluta impecabilidad.

\* \* \*

Pasemos ya a exponer la intervención de la ciencia media, según Suárez, en la Predestinación<sup>80</sup>. Y primero hagamos algunas previas observaciones. Suárez explica la relación entre la gloria, que es el fin de la predestinación, y los medios, que son los méritos obtenidos por la gracia, o la gracia con que aquéllos se obtienen, según la relación general que en todo orden hay entre el fin y los medios.

Así, el fin no depende de los medios como de razón de ser amado, sino al contrario; pero depende de ellos en cuanto a la ejecución, como es claro; por eso es condición necesaria para intentar eficazmente un fin el previo conocimiento de los medios. En Dios, pues, la intención eficaz de un fin supone conocimiento de los medios eficaces, ya que en virtud de tal intención ha de aplicar infaliblemente los medios. Pero la razón de elegir éstos es la intención del fin.

En la intención del fin ya, al menos virtualmente, la intención de los medios; más, Dios con un mismo acto quiere el fin con tales medios; pero también en El la intención del fin es lógicamente anterior a la elección de los medios; por eso en el acto con que quiere el fin y los medios distinguimos lógicamente dos actos, y en consecuencia podemos concebir uno de ellos como anterior al otro<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Es sabido que entre los partidarios de la ciencia media, unos, como Suárez, Belarmino, etc., defienden la predestinación *ante praevisa merita*, y otros, como Lesio, Vázquez, etc., están por la predestinación *post praevisa merita*. Hoy lo común es seguir esta segunda opinión; pero nosotros, sin entrar en la contienda, nos limitamos a exponer el pensamiento suareciano sobre la predestinación, y no en su totalidad, sino sólo en su relación con la ciencia media. Para ver la evolución de la opinión sobre la predestinación entre los defensores de la ciencia media, véase L. GÓMEZ HELLÍN, S. J., *Praedestinatio apud Joannem Cardinalem de Lugo, Doctrinae de electione ad gloriam in theologis Soc. Iesu saec. XVI et XVII historica evolutio*, Romae, 1938.

<sup>81</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 8, 10; *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 15; *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 10, 61, 32; s. 2, n. 23.

Esto supuesto, la noción de predestinación, según Suárez, aunque en sí aplicable a todos los efectos de la divina voluntad, aplicada según el uso teológico al orden sobrenatural, es la ordenación de una persona creada al fin sobrenatural. Es una singular predefinición de la gloria de cada predestinado en su grado fijo y de los actos buenos con que aquélla se ha de obtener, y por consiguiente una preparación absoluta de todos los auxilios con que aquellos actos se han de hacer<sup>82</sup>.

Como el nombre "predestinación" es equívoco, ya que, según Santo Tomás (1 q. 23, a. 2) y los tomistas, la predestinación consiste en un acto del entendimiento, y según otros en el acto de la voluntad, Suárez lo toma como decreto de la divina voluntad—el cual es origen de la predestinación en toda su eficacia y propiamente se llama elección o dilección—de dar la gracia y la gloria, por consistir la predestinación en algún acto de la voluntad o empezar en él, y ser así la voluntad como raíz de toda predestinación; pero notando que, prescindiendo de opiniones, es cierto que la predestinación o supone o incluye acto de entendimiento y acto de voluntad, pues supone en Dios voluntad eficaz y dice razón de medios para cumplir aquella voluntad, y que el entendimiento va delante y sigue la voluntad<sup>83</sup>.

Pero hay que distinguir entre la predestinación y su efecto, es decir, entre la predestinación en sí y en su ejecución, pues la predestinación pertenece a la intención e interna disposición de Dios y a la preparación de la gracia predefinida; en cambio, la ejecución pertenece a la causalidad de la misma predestinación, en cuanto realizada en el tiempo. Así, pues, en otros términos, hay que distinguir entre la intención y la ejecución. Aquélla es algo intrínseco del mismo Dios, que nada pone de por sí en el predestinado, en virtud de la cual Dios quiere los medios y efectos de la predestinación. En la ejecu-

<sup>82</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 5, initio; *De praedest.*, l. 1, c. 4, n. 4; *Ibid.*, l. 1, c. 7, n. 5: "Quidam ergo praedestinationis decretum explicant per modum cuiusdam singularis praefinitionis, tam gloriae uniuscuiusque praedestinati, quam quantitatis eius in particulari, atque etiam singulorum actuum seu bonorum, per quos talis gloria comparanda est. Ac subinde per absolutam quamdam praeparationem auxiliorum omnium, quibus tales actus efficiendi sunt, a prima vocatione usque ad ultimam consummationem doni perseverantiae".

Nótese, a propósito de estas últimas palabras, que Suárez, al hablar de la predestinación sin restricción la entiende en su sentido más complejo, o sea con inclusión desde la primera gracia hasta la gloria inclusiva (cf. *De praedest.*, l. 1, c. 17, n. 15).

<sup>83</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 17, n. 7; *Ibid.*, n. 15; *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 5, n. 14; *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1; *De Verbo Incarn.*, d. 24, initio; *Ibid.*, *De praedest.*, l. 1, c. 6, n. 1.

ción esa voluntad produce en el predestinado los efectos necesarios para obtener la gloria; y así la ejecución de la predestinación está pasivamente en el predestinado, de suerte que la predestinación en sí difiere de la gracia, como lo eterno de lo temporal o la causa del efecto, es decir, Dios ejecuta la predestinación en cuanto que da en el tiempo los medios para la gloria y por ellos ésta<sup>84</sup>.

Dios por pura gracia predestina a la gloria; pero no quiere dar ésta por mera liberalidad, sino por méritos. La intención del fin lleva consigo la ordenación de los medios de obtenerlo, y a esa ordenación sigue la ejecución. Así, la predestinación es la intención divina de dar la gloria, y no se debe a méritos del hombre; pero la glorificación es ejecución de aquella intención y se hace por los méritos del hombre<sup>85</sup>.

Nosotros, al hablar de predestinación, la entendemos, si no advertimos otra cosa, como la entiende Suárez, sólo según el orden de la intención, que incluye la voluntad del fin, que es la gloria, y de los medios, que son los méritos, o inmediatamente las gracias para obtenerlos<sup>86</sup>, ya que Dios, al elegir al predestinado a la gloria, pero sin querer dársela gratuitamente, sino como premio del mérito, decreta virtualmente darle los méritos, sin los que aquella elección no tendría sentido<sup>87</sup>.

La predestinación, o decreto de salvar al hombre, es un acto de verdadero amor de Dios al predestinado, y, en contraposición al réprobo, es de predilección y elección; pues entre los infinitos hombres Dios le amó a él, y no a éste, en orden a destinarle eficazmente a la gloria, y le eligió para ésta, prefiriéndole a otros<sup>88</sup>.

Suárez explica y admite la opinión de Vega y otros, de que Cristo nos mereció la predestinación; aunque diciendo que ésta "ut est electio horum prae illis" se debe sólo a la liberalidad divina y no a los méritos de Cristo, pero que "pie et probabiliter credi potest", que ella "ut est efficax eorum dilectio" tiene algún fundamento en la previsión de aquellos

<sup>84</sup> *De vera intelligentia*, c. 12: Vivès, t. 10, p. 368; *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 22; *De grat.*, l. 5, c. 6, n. 3; *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 4.

<sup>85</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 14, n. 3; *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 25.

<sup>86</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1: "Quia... gloria seu beatitudo finis est gratiae et omnium donorum eius, et finis solet prius amari quam media, ideo videndum est, an primus actus quem divina voluntas habet circa homines, qui saltem cum effectu consequuturi sunt, versetur circa ipsammet gloriam prius ratione, quam circa media divinae gratiae".

<sup>87</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 5, n. 5: "Cum... Deus eligit praedestinatum ad gloriam, non vult illi gloriam ut beneficium gratis conferendum, sed ut coronam et praemium, in qua intentione virtualiter includitur voluntas dandi illi merita, sine qua non posset stare prior intentio".

<sup>88</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 11.

méritos<sup>89</sup>. Mas respecto de los bienaventurados ella es *ante praevisa merita*, en cuanto que Dios no predestina por los méritos del hombre, aunque quiere que éste no reciba la gloria sino por méritos, según se ha dicho arriba; es decir, los méritos del hombre no son razón objetiva por la cual Dios predestina, aunque son medios con los que Dios quiere que el hombre obtenga la gloria<sup>90</sup>.

Si bien Dios con un mismo acto decreta el fin y escoge los medios, se dice que elige al predestinado lógicamente antes de escoger los medios con que le ha de llevar a la gloria. Así el primer acto de la voluntad divina para con el predestinado es el de querer absoluta y eficazmente darle la gloria, que incluye en un acto lógicamente posterior la elección de los medios<sup>91</sup>.

Billuart, pues, es inexacto al atribuir a los congruistas, y por tanto, aunque no lo nombra, también a Suárez, que es acaso el principal representante de aquéllos, la opinión de que la elección de los predestinados es gratuita, pero que Dios primero decreta la gracia o los méritos, y después por éstos la gloria, de suerte que la predestinación a la gloria es *post praevisa merita*<sup>92</sup>. Esta opinión es la de los molinistas puros<sup>93</sup>.

Hechas estas observaciones sobre la concepción suareciana de la predestinación, veamos ya cómo el Doctor Eximio hace intervenir en ésta a la ciencia media.

Ante todo asienta, que sin esa ciencia es imposible entender los varios modos de providencia perfectísima de Dios so-

<sup>89</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 41, s. 4, n. 7, 14s.; A. VEGA, O. M. F., *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*, l. 4, c. 5.

<sup>90</sup> *Ibid.*, d. 5, s. 1, n. 29: "Responsio est, voluntatem illam electivam, quae rationem intentionis habet, non supponere merita tamquam rationem vel dispositionem in obiecto seu persona praerequisitam ut a Deo eligatur, sed potius esse effectum talis electionis; et hac ratione verum est Deum non intendere salutem praedestinati propter merita eius, quamvis ex vi illius intentionis, velit ut in re non habeat gloriam nisi per merita, et consequenter ut ad voluntatem executivam gloriae supponatur haec ratio et quasi dispositio ex parte obiecti, scil., quod habeat merita. Unde cavenda est aequivocatio illius particulae *propter*, nam, ut dicit causam finalem seu rationem obiectivam propter quam Deus intendit talem finem, sic Deus non vult gloriam praedestinati propter merita eius; ut vero dicit rationem medii et quasi dispositionis seu causae moralis, sic vult Deus ut praedestinatus habeat gloriam propter merita seu per merita".

<sup>91</sup> *Ibid.*, n. 31; *Ibid.*, n. 25; *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1s.; *De praedest.*, *Ibid.*; *De concursu*, l. 3, c. 19.

<sup>92</sup> C. R. BILLUART, O. P., *De Deo Uno*, diss. 9, a. 4, § 1.

<sup>93</sup> VÁZQUEZ, *In* 1, q. 23, dist. 89s.; TOLEDO, *In* § 23, a. 5; LESSIUS, *De gratia efficaci*, B, s. 2.

bre las criaturas libres, en especial en orden a la salvación. Por eso necesariamente hay que suponer dicha ciencia, para que se pueda entender en Dios la voluntad eficaz de tal fin<sup>94</sup>.

Nota, que querer un fin sin previo conocimiento de los medios es, o no quererlo de veras, o exponerse a no obtenerlo, y por tanto no es un querer infalible, sino imprudente. Y esto tiene aplicación cuando se trata de medios que son actos libres de alguna voluntad creada. Hay, pues, que suponer en Dios, además de la ciencia de simple inteligencia, con que conoce los medios como posibles, otra con que los conoce como eficaces; y ésta es la ciencia media, tan necesaria en esta materia.

Esto supuesto, si la intención eficaz del fin supone necesariamente en Dios conocimiento de los medios eficaces, pues que en virtud de aquella intención infaliblemente se han de aplicar, la elección de Pedro a la gloria supone que Dios conoce previamente los medios con que infaliblemente le puede llevar a ella. Por tanto, si Pedro ha de usar libremente de esos medios, Dios debió saber que infaliblemente los usaría si El le movía de este o de aquel modo. Y en esta eficacia se funda toda la razón de ser y necesidad de la ciencia media<sup>95</sup>.

De este modo funda Suárez la necesidad de la ciencia me-

<sup>94</sup> *De scientia Dei*, l. 2, c. 4, n. 3: "Accedit... sine hac scientia (i. e. conditionali) intelligi non posse varios modos providentiae divinae..., quos in suarum creaturarum liberarum praecipue gubernatione et in ordine ad supernaturalem finem observat. Primum hoc patet in praedestinatione absoluta aliquorum... ad beatitudinem consequendam ante omnem scientiam absolutam futurorum operum... Quod vero sine hac scientia (i. e. conditionali) intelligi non possit, sic declaratur, quia nullus potest statuere prudenter de fine, nisi habeat praecognita media sibi possibilia ad consequendum finem quem intendit et eo modo quo intendit". *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 1: "Ex discursu capituli constabit, quanta sit necessitas huius scientiae (i. e. conditionalis) ad praedestinationem, et consequenter quam vera sit eius assertio seu suppositio".

<sup>95</sup> *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 7-9. En este pasaje, además de la ciencia media, menciona Suárez la ciencia de los medios como absolutamente futuros; pero dice que ésta no antecede, sino que sigue a la intención del fin, y por tanto aquí no tiene aplicación. *Ibid.*, n. 8: "... Nam electio v. g. Petri ad gloriam supponit praescivisse media quibus ipse valet eum infallibiliter ad gloriam perducere, nimirum ita voluntatem eius movendo ac regendo, ut sine periculo finalis lapsus ad gloriam transmittatur. Unde si media per quae Petrus consecutus est gloriam, libere ab eo sunt executioni mandanda, necessarium consequenter fuit ut Deus praesciret illa media, non tantum ut possibilia, sed etiam ut futura, seu ut infallibiliter ab ipso Petro volenda, si Deus hoc vel illud circa ipsum operetur, quia, nisi hoc modo essent praescita, non essent infallibilia, neque consentanea efficaci intentioni finis. Ex qua efficacia sumenda est, tota ratio ac necessitas huius praescientiae".

dia en el carácter eficaz de la predestinación. Pero si se busca más en concreto el fundamento de esa necesidad, éste es la conciliación de la infalibilidad absoluta de obtener el fin de la predestinación con la libertad humana.

Efectivamente, la noción de predestinación como predefinición de la gloria y de los actos con que ésta se ha de lograr y de los auxilios con que esos actos se han de poner, dice Suárez que no se puede ni entender ni pensar sin la ciencia por la que Dios conoce qué haría la criatura libre si fuera puesta en tal orden de cosas y con tales adjuntos, pues ninguna persona prudente puede decretar absolutamente que se haga una cosa u obtener tal fin sin saber previamente con certeza que puede conseguirlo o al menos conocer los medios de poderlo conseguir. Y añade: si esa voluntad es tal que lo que se decreta absolutamente se ha de obtener con infalibilidad metafísica, es del todo necesario que la ciencia de aquel poder y de la eficacia de los medios sea del todo infalible. Por tanto, cuantos admiten aquella noción de predestinación deben suponer en Dios la ciencia condicionada de los actos libres o medios de alcanzar infaliblemente la gloria, si ellos se aplican.

Pero en cuanto al modo de esta aplicación, algunos piensan que Dios lo hace por premoción física de la voluntad, que de hecho no puede menos de poner el acto; y como Dios hace por dicha moción que el hombre ponga todos los actos libres o medios de la predestinación, sabe infaliblemente antes de predefinir tales medios que ellos infaliblemente se pondrán si El emplea tal moción, y por tanto que el fin se logrará. En cambio Suárez rechaza ese modo de predestinación por ser innecesario y contrario a la libertad, y pone la eficacia de la gracia en la congruidad, en cuanto que Dios la da conociendo de antemano que tal gracia será infaliblemente eficaz si se da. Así cree conciliar fácilmente con ésta la libertad, ya que esa ciencia es de un efecto libre y que por tanto el hombre libremente puede frustrar, pero que Dios sabe infaliblemente que se ha de lograr, si el hombre es puesto en tales adjuntos. Así, este modo de la ciencia media piensa Suárez ser aptísimo para explicar la predestinación <sup>96</sup>.

<sup>96</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 5-8: "Quidam... praedestinationis decretum explicant per modum cuiusdam: singularis praefinitionis, tam gloriae... atque etiam singulorum actuum... per quos talis gloria comparanda est; ac subinde per... praeparationem auxiliorum omnium quibus tales actus efficiendi sunt... Talis ergo praedestinationis modus nec intelligi nec cogitari potest sine illa praesentia... (n. 6). Omnes ergo qui ponunt Deum praedestinare homines ad gloriam per absolutum decretum praedefinitivum ante praesentiam absolutam: omnium futurorum meri-

Y por este medio puede Suárez tener por certísimo que, aun en la predestinación *ante praevisa merita* que él defiende, se salva la libertad<sup>97</sup>. Por eso si se le objeta<sup>98</sup> que en su opinión parece el libre albedrío, pues ya no está en manos del hombre perder la gloria, él dice que esa objeción no tiene para él ninguna fuerza, pues aunque aquel decreto es eficaz y anterior al conocimiento de los méritos futuros y del consentimiento libre de la voluntad, con todo no determina al hombre necesariamente a ningún acto en particular, sino a lo sumo importa que el hombre obrará en su vida de un modo conveniente a la salvación, de suerte que podrá obrar libremente, sin estar determinado ni aun a la especificación de los actos, ya que podrá obrar a veces bien, a veces mal, con tal de que al fin se salve<sup>99</sup>.

torum, necesse est ut praescientiam conditionatam supponant eorum actuum liberorum, seu mediorum, per quae talis gloria... infallibiliter comparabitur, si talia media et auxilia ad illum actum efficiendum praebeantur... (n. 7). Quidam aiunt Deum id facere per motionem quamdam, quae intrinseca sua virtute habet vim physice praedeterminandi hominis voluntatem ad illum actum... Et quia omnia media libera praedestinationis facit Deus fieri ab homine efficaciter illum movendo per huiusmodi motionem, sit, ut priusquam haec media praefiniat, cognoscat illa esse futura infallibiliter sub ea conditione, si ipsi det homini talem motionem vel talia auxilia de se efficacia. At... qui non admittimus talem efficaciae modum circa actum liberum quia nec necessarius est nec ille conservaret libertatem, sed solum in vocatione congrua efficaciam praeventis auxilii constituimus, dicemus etiam Deum praecognoscere efficacitatem talis vocationis infallibiliter futuram, si detur, atque ita dari scientiam conditionatam de actu futuro per talem vocationem, si detur; quam scientiam etiam dicimus esse necessariam ad praedefinitionem talis actus atque adeo ad praedictum praedestinationis modum... Nos... credimus illam esse scientiam de effectu contingente ut contingens est et vere liber, ideoque etiam positis omnibus causis et conditionibus praerequisitis... Posse non fieri, et nihilominus Deum... praescire infallibiliter, quid futurum sit a tali causa, si ponatur cum talibus auxiliis... In qua re laboramus aliquantulum in explicando modo talis praescientiae. Ea vero difficultate superata, facile libertatem actuum cum praefinitione et praedestinatione comparamus; modumque illum praescientiae... aptissimum esse ad dictam praefinitionem et praedestinationem habendam ostendimus".

<sup>97</sup> *De concursu*, l. 3, c. 16, n. 9: "Quod huiusmodi praelectio non sit impossibilis Deo, salva libertate arbitrii hominis, mihi certissimum est".

<sup>98</sup> Cf. VÁZQUEZ, In 1, d. 89, n. 87.

<sup>99</sup> *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 17s.: "Haec ratio... apud me est omnino inefficax... Per electionem autem efficacem ad gloriam, si nihil aliud addatur, non determinatur homo ad aliquem actum voluntatis suae in particulari, sed ad summum infertur ex illa suppositione, quod homo operabitur in hac vita, prout oportuerit ad finem illum consequendum; sub qua generalitate poterit maximam libertatem exercere, adeo ut neque quoad specificationem actuum determinatus sit; poterit enim interdum bene, interdum male operari, dum tandem salvetur".

Y si se le achaca que en su teoría el predestinado está al menos determinado a conseguir el fin por la voluntad absoluta de Dios *ante praevisa merita*, y por tanto queda sin libertad, responderá que esa voluntad no determina necesariamente a la criatura, porque no mueve inmediatamente por sí misma, sino por medios congruos conocidos de antemano como eficaces para lograr el libre consentimiento del hombre <sup>100</sup>.

Así, pues, el gran teólogo une por la ciencia media la infalibilidad de la predestinación con la libertad del predestinado. Es verdad que aquella infalibilidad nace formalmente del decreto absoluto de la divina voluntad; pero ese decreto presupone, según se ha dicho, la ciencia media, sin la cual aquél sería imprudente e incierto <sup>101</sup>.

Aún más; la misma predilección divina inherente al decreto predestinante sólo se salva, según Suárez, por la ciencia media. Pues sin ésta Dios no puede querer dar un auxilio como infaliblemente eficaz, y por tanto no se entiende que al dar sus auxilios muestre mayor benevolencia al predestinado que al réprobo, ya que puede suceder que a ambos se los dé entitativamente iguales y después prevea que en uno tiene efecto y en el otro no lo tiene; y así la discreción del predestinado frente al réprobo no sería por intención directa de Dios, sino sólo por la presciencia consiguiente a la futurición absoluta.

Dígame otro tanto, lo mismo del número de los que se salvan, que de la perfección que obtiene cada uno de los predestinados, que, suprimida la ciencia media, no dependerían directamente del decreto divino, sino de la previsión posterior y consiguiente aprobación <sup>102</sup>.

<sup>100</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 16, 24s.: "Deus in sua praesentia habet media, per quae potest in tempore efficere, ut, id quod vult definite, infallibiliter fiat... (n. 25). Respondeo illam voluntatem (dandi gloriam *ante praevisa merita*) non inferre necessitatem humanae voluntati, quia non immediate et per se ipsam illam movet (secundum rationem loquimur) sed applicando media congrua, per quae novit illam voluntatem humanam libere consensuram". Cf. *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 17s.

<sup>101</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 18, n. 5.

<sup>102</sup> *De grat.*, l. 5, c. 49, n. 27s.: "Sine hac praesentia... nec Deus ex parte voluntatis suae habet maiorem benevolentiam ad praedestinatum quam ad reprobum, quia contingere potest, ut utrique det et offerat aequalia auxilia, et deinde praevideat in uno habere effectum et non in alio. Unde tandem fit ut discretio praedestinatorum a reprobis, non sit ex directa intentione Dei, sed solum ex praesentia quasi consequente ad absolutam futuritionem effectus. Et similiter sequitur, tantum vel tantum numerum salvandorum et tantam vel tantam singulorum perfectionem non esse in praefinitione divina, sed ex sola praesentia et quasi subse-

En una palabra, la predestinación, mirada con abstracción de la ciencia media, no sería eficaz, sino indiferente en sí misma para ser o no ser eficaz. Pero tal como de hecho existe, supone necesariamente en Dios el conocimiento previo de que la gloria se puede lograr infaliblemente, y por eso no se la puede considerar separadamente, con precisión de la ciencia media <sup>103</sup>.

En concreto, en cuanto al número de los predestinados, Suárez halla la solución justa por la ciencia media. Aparte de otras opiniones, mientras Catarino, a quien él cita, dice que el número de los elegidos es cierto en el decreto divino y en cambio el de los réprobos no lo es sino en la provisión de todos los actos de la vida del hombre, ve Suárez que otros autores se van al extremo contrario de afirmar que el número de los predestinados, como el de los réprobos, es cierto en el decreto divino anterior a toda provisión de los futuros absoluta o condicional.

El nota los inconvenientes de la primera opinión, como el de suponer que no todos los que se salvan están predestinados, y los de la segunda, que con tal decreto parece que en cuanto a los predestinados vulnera el libre albedrío y en cuanto a los réprobos lleva a hacer a Dios autor del pecado. Y apoyado en la ciencia media expone la suya, según la cual, el número de los elegidos es cierto en virtud del decreto con que tales personas fueron escogidas, certeza que se tiene por la ciencia media sin vulnerar la libertad; y el número de los réprobos es cierto en virtud del decreto de no elegir sino a tales personas, ya que en esta hipótesis, supuesta la ciencia media y la voluntad de crear determinado número de seres libres, se sigue que es cierto aquel número, pero sólo por la ciencia condicional con el decreto de permitir la condición de no cooperar. Y así se salva la libertad de los réprobos y la voluntad salvífica universal <sup>104</sup>.

---

quenti approbatione et acceptatione". Estas ideas las expone Suárez explicando el sentir de una opinión ajena; pero las aprueba plenamente: "In quo, revera, consequenter loquuntur".

<sup>103</sup> *De grat.*, l. 5, c. 49, n. 27s.

<sup>104</sup> *De praedest.*, l. 6, c. 2, n. 6s.: "Ex vi illius decreti quo Deus eligit ad gloriam tales personas, certum est numerum praedestinatorum esse futurum in tanta multitudine et non in minori... Haec vero certitudo non repugnat libertati praedestinatorum, propter scientiam conditionatam, quam supponit... Quod scil. ille numerus non sit futurus maior, certitudo sumenda est ex... voluntate qua Deus statuit non eligere plures... Unde consequenter fit, ut in hac posteriori voluntate, supposita etiam conditionata praesentia et voluntate creandi tantam multitudinem angelorum et hominum sit etiam certus reproborum numerus... propter scientiam conditionatam, cum decreto permittendi conditionem".

También en la cuestión de si la predestinación afecta a las personas determinada y particularmente y no en confuso e indeterminadamente, halla Suárez la solución por la ciencia media. Algunos antiguos que refiere Santo Tomás (1 q. 23 a. 7), dijeron que la predestinación importa que algunos entre los ángeles y hombres infaliblemente se salven y acaso fija el número de ellos, pero que no determina las personas en particular, sino hasta después de haber previsto la libre cooperación de las criaturas. En cambio, Suárez, que naturalmente no puede admitir esa afirmación, porque la providencia de Dios, máxime en sus efectos principales, no puede ser confusa, sino distinta y determinada, no encuentra dificultad en la predestinación particular, puesta la ciencia media, ya que ésta versa determinadamente sobre cada persona y sobre cada una de sus obras en particular y por tanto permite que el decreto de la voluntad sobre ellas sea bien determinado.

También en la otra cuestión, aneja a la anterior, de si la predestinación es determinada en cuanto al grado de gracia y gloria, recurre Suárez a la ciencia media. Algunos autores, cuyos nombres él no detalla, admitieron la predestinación particular de las personas, pero no determinada en cuanto al grado de gracia y gloria a que llegaría cada una, sino que éste fué aprobado después de haber sido previsto absolutamente. El cree que esta opinión nace del temor de violar la libertad, y observa que es un temor vano, si se tiene en cuenta que la ciencia media es certísima e infalible para cada acto en particular, y que por tanto con ella no hay dificultad en conciliar la libertad con la determinación en particular de todos los actos, en cuanto a su grado e intensidad y a todas sus circunstancias<sup>105</sup>.

Más en concreto, sobre el modo de preparar los medios con que los elegidos se han de salvar infaliblemente, hubo quienes dijeron que Dios prepara esos medios confusamente, sin determinar en particular los actos de salvación. Y cree que el principal motivo de esa opinión es conciliar la libertad

<sup>105</sup> *De praedest.* l. 1, c. 10, n. 2: "Si considerentur dicta de conditionata praesentia, constabit circa personas et earum opera in particulari versari, ac proinde voluntatis decretum quod illam supponit, eodem modo fuisse definitur... Sic opinantes (i. e. non... per illud [decretum], ut sic, definiisse Deum unicuique illarum personarum certum terminum seu gradum gratiae vel gloriae, ad quam singulae sint perventurae) timuerunt ubi non erat timor, videnturque non agnovisse praesentiam conditionatam certissimam et infallibilem omnium liberorum effectuum in particulari, qua posita, nihil difficultatis est in componenda libertate circa omnia media cum fine praefinito in particulari, quod certum gradum et perfectionem intensivam, imo et quoad omnes circumstantias".

con la predestinación. Pero él nota que, admitida la ciencia condicional, como se debe admitir, en vano se le atribuye a Dios ese modo de providencia confuso, que no se adapta a la divina perfección. Apelando, pues, a la ciencia media puede asentar que Dios con decreto absoluto preparó a los predestinados aquellos medios que ellos habían de aplicar infalible pero libremente; pues El, que quiere eficazmente para los predestinados el fin de la gloria, quiere obtenerlo por medios más directos al fin, como son los que la libertad humana pone con la gracia, o sea los actos meritorios y las disposiciones próximas a la justificación, en vez de otros medios con que sólo Dios excita al hombre <sup>106</sup>.

Antes de pasar adelante, hagamos una observación que creemos muy importante para entender la doctrina de Suárez sobre la predestinación. Hemos visto hasta aquí que el gran teólogo cree ser absolutamente necesaria la ciencia media para que el decreto de predestinación sea conforme a la perfección que debe tener la divina providencia; pero ocurre preguntar si después de ese decreto vuelve Dios a hacer uso de la ciencia media, en orden a decretar los medios aptos. Los tomistas señalan en Dios, después del acto de voluntad con que elige a los predestinados, un acto de entendimiento con que ordena los medios para conseguir aquel fin <sup>107</sup>.

Hay quienes parecen explicar la opinión de Suárez, como si Dios, después de haber predestinado al hombre y predeterminado los actos con que ha de conseguir la gloria, eligiera, guiado por la ciencia media, las gracias con que el hombre infaliblemente pondrá aquellos actos. Dice el P. Cobos: "La doctrina sobre la eficacia de la gracia... que expone Suárez... se reduce a dos puntos: 1.º Dios determina... de antemano

<sup>106</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 13, n. 4, 10.

<sup>107</sup> BILLUART, *De Deo Uno* diss. 9, a. 1, § 1, 3, a. 2. R. GARRIGOU LAGRANGE, O. P., *Dict. de Théol. Cath. Prédestination*, t. 12, col. 2.981.

<sup>108</sup> SCORRAILLE, l. c, t. 1, l. 3, c. 2, n. 23. Véase qué incorrectamente habla L. BILLOT, S. J. (*De Deo Uno et Trino* quaest. 23-24, § 3, Romae, 1926) al suponer que, según Suárez, el decreto de predestinación es anterior a la ciencia media y que Dios hace uso de esta ciencia después de aquel decreto para la ejecución: "Alii, duce Suarezio, ponunt praedestinationem ante omnem praescientiam tam futurorum quam futuribilium. Per ipsos enim primum signum praedestinationis est actus voluntatis quo Deus absolute vult quosdam salvare, et absolute vult quosdam alios ad gloriam non eligere. Consequenter vero invenit divinus intellectus in infinitis thesauris suae scientiae mediae auxilla efficacia pro electis. inefficacia pro non electis." AL. TANQUEREY (*Synopsis Theologiae Dogmaticae*, t. 2, n. 539, Parisiis, 1931), en vez de leer a Suárez copia a Billot, que, o no lo leyó o lo debió de leer muy de prisa. L. JANSSEN, S. T. D. (*De Deo Uno*, q. 23, a. 2, p. 431-4), también expone, incorrectamente, la opinión suareciana.

qué actos virtuosos quiere que ejecute el hombre. 2.º Luego, guiado por aquella presciencia con que conoce lo que haría tal hombre en cualquier caso y con cualquier gracia posible, elige para él las que le conducen a ejecutar tales actos..." 108.

No sabemos si Suárez habló alguna vez así, pero sí sabemos que tal modo de pensar no se reflejó ni en el tratado *De Verbo Incarnato*, ni en ninguna de sus obras posteriores 109.

En efecto, como ya hemos visto, cuando Suárez habla de medios de conseguir la gloria, no distingue normalmente entre actos, méritos y gracias, sino que designa con aquella palabra los actos que se han de poner con la gracia, y así los méritos. Esto supuesto, por la ciencia media que él exige como previa para la predestinación, Dios sabe ya, no sólo con qué actos el predestinado llegaría a la gloria, sino también en qué adjuntos de gracia los pondría, y por tanto cómo tendría El que mover al hombre para que éste, sin perder su libertad, infaliblemente pusiera aquellos actos 110.

Ahora bien, por el acto de voluntad que sigue a ese conocimiento, Dios elige ya sin más el fin y los medios, es decir, la gloria y los medios de gracia con que aquélla se ha de lograr. Así, cuando se le objeta 111 que parece decir con su opinión de la predestinación *ante praevisa merita*, que Dios, después de la intención, de nuevo, a nuestro modo de entender, consulta y piensa sobre la ejecución, lo cual ningún agente prudente y experto hace, responde que él ni siquiera ha pensado en decir que después de la elección sea necesaria nueva consulta antes de la ejecución, pues Dios, hecha la elección de los medios, sin más empieza la ejecución. Y aun añade que la ciencia condicional de los méritos futuros, si se dan estos o aquellos auxilios, es necesario *presuponerla* para que se pueda entender la intención eficaz de tal fin 112.

De hecho, a propósito del primer acto de Dios sobre los

109 Ese modo de pensar es acaso el de Belarmino, *De grat. et lib. arb.*, l. 2, c. 9, c. 15. Cf. DE LA SERVIERE, *La théologie de Bellarmin*, p. 593. París, 1908.

110 *De Verbo Incarn.*, d. 4, s. 12, n. 8; d. 5, s. 1, n. 8; *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 8.

111 VÁZQUEZ?, In. 1, d. 89, n. 51-54.

112 *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 8: "Nos enim nec cogitavimus umquam, post finitam consultationem et electionem, necessariam esse morosam repetitionem aut novam consultationem ad executionem inchoandam...; nam quilibet artifex expeditus ad agendum, et a fortiori Deus, facta electione mediorum, statim incipit executionem, adveniente tempore pro quo facta est electio. Solum ergo dicimus hanc executionem fieri per voluntatem: ratione distinctam a priori intentione... Scientia conditionata futurorum meritorum, si haec vel illa auxilia conferantur... necessario praesupponenda est, ut possit intentio efficax talis finis in Deo intelligi."

predestinados, después de haber hablado de la ciencia media como requisito previo a toda predestinación, pregunta si el primer acto absoluto y eficaz de la voluntad sobre los predestinados versa lógicamente antes sobre la gloria que sobre los medios de la gracia. Y expone una opinión ajena, según la cual, Dios decreta con un acto simplicísimo para el predestinado la gloria y los medios de gracia que previó eficaces, pero sin querer, aun lógicamente, antes la gloria que la gracia.

El en cambio sostiene que, pues el fin se intenta antes que los medios, hay que suponer que en Dios predestinante esa voluntad versa antes sobre la gloria como fin que sobre las gracias como medios. Y razona diciendo que en la intención o voluntad de dar la gloria va incluida la voluntad de los medios, o sea méritos o gracias, virtual, pero no formalmente, lo cual basta para que lógicamente aquélla sea anterior a ésta. Por eso dice que el decreto de dar la gloria es absoluto, pues si bien la gloria no se ha de dar sino bajo tal condición, con todo ésta es intentada absolutamente, al menos implícitamente, por aquel acto.

Y al punto añade que no es necesario que para esa prioridad de razón intervenga una consulta entre la intención del fin y la elección de los medios. Ni aun entre los hombres se requiere tal consulta entre la intención y la elección, para que haya entre ambas orden de razón. Y así él no admite en Dios, entre la voluntad del fin y la del medio, sino a lo más alguna ciencia como de visión, en cuanto que Dios, al decretar dar a Pedro la gloria, ve ya en sí esta intención, y tal ciencia se puede considerar como intermedia entre la voluntad del fin y la voluntad de los medios<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1s... (n. 5) "Licet in illa intentione (dandi gloriam) virtualiter includuntur voluntas mediorum seu meritorum et gratiarum, non tamen formaliter, quod satis est, ut sit ratione prior... Ac denique... illud decretum ut praecise terminatum ad gloriam, non est conditionatum, sed absolutum, quia licet effectus gloriae in re ipsa conferendus non sit, nisi posita tali causa vel conditione, tamen haec ipsa conditio est etiam absolute volita saltem implicite et virtualiter per illum actum... (n. 7). Respondetur falsum... esse quod assumunt, oportere ut intercedat consultatio inter intentionem finis et electionem mediorum, ut sit inter illas ordo rationis... (n. 12). Licet gratis demus oportere, ut inter voluntatem finis et medii intercedat aliqua scientia ut sit ordo inter illas, etiam in Deo reperiri aliquo modo... Nam Deus postquam vult libere aliquid extra se producere, statim scit se id velle, videndo in se decretum liberum quod prius ratione non videbat, ut iam praesens... Sic ergo dum intendit dare Petro gloriam; videt in se hanc intentionem; haec autem... scientia potest optime... intelligi, ut media inter illam intentionem finis et voluntatem mediorum..."

Se ve, pues, que para Suárez, entre el decreto de dar la gloria y el de dar la gracia como medio para aquélla, no se interpone la ciencia media, sino que, previo el conocimiento de la ciencia media, procede por un mismo acto de voluntad a la intención del fin, y en consecuencia a la elección de los medios, y de hecho creemos poder afirmar que en ninguna parte dice Suárez que en Dios predestinante, después del acto de voluntad sobre el fin y los medios, se distingue un acto ulterior de entendimiento para buscar por la ciencia media las gracias congruas.

Pasemos adelante. La ciencia media, pues, se requiere para explicar la predestinación. Pero esta idea, si no se entiende bien, puede llevar a lamentables equívocos; por eso Suárez se esfuerza en puntualizar minuciosamente su relación con la predestinación.

Ante todo nos dice Suárez, con una fórmula general, que la ciencia de los condicionales no es la predestinación, ni pertenece a ella intrínsecamente, pues mientras aquella ciencia por parte de Dios es necesaria, y como natural, la predestinación es un acto libre; ni es efecto o a modo de efecto de la predestinación, pues es anterior a ésta y no es libre por parte de Dios <sup>114</sup>. De hecho la ciencia media no importa relación a un efecto que haya de existir, como importa la ciencia de visión, y por tanto no depende de un decreto absoluto de Dios, aunque sí dice relación al efecto en cuanto futurible, y así supone un decreto divino condicional de concurrir <sup>115</sup>.

Por lo mismo establece Suárez, al decidir la cuestión de si Cristo nos mereció la predestinación, que la ciencia media previa a ésta no cae ni puede caer bajo el mérito de Cristo, pues es necesaria en Dios y además en virtud de ella Dios ningún bien da a la criatura, ni ve nada como absolutamente futuro <sup>116</sup>.

Pero en lo que insiste sobre todo es en afirmar que la ciencia media no es causa de la predestinación, pero que es *condición necesaria previa a ella, aunque sólo de parte de Dios*, como le oiremos: "Relinquitur ergo ut sit aliquo modo ratio vel conditio praevia ad praedestinationem. Neque tamen

114 *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 19: "Fatemur... hanc scientiam non esse praedestinationem ipsam, nec ad illam intrinsece pertinere, quia haec scientia ex parte Dei necessaria est, et suo modo naturalis, praedestinatio autem est actus liber... Unde etiam clarum est, scientiam illam non pertinere ullo modo ad praedestinationis effectus, vel quasi effectus, cum praecedat et non sit libera ex parte Dei."

115 *De grat.*, proleg. 2, c. 6, n. 16.

116 *De Verbo Incarn.*, d. 41, s. 4, n. 7.

inde sequitur dari causam vel rationem praedestinationis ex parte meritorum hominis, ut aliqui vehementer obiciunt" 117. Lo que Dios ve por la ciencia media, no es razón de la misma predestinación, sino sólo un medio previsto como posible para realizarla, si Dios quisiera usarlo 118.

A propósito de una objeción que se opone a su opinión, de que en la voluntad divina predestinante se distingue *voluntas intendens* y *voluntas exequens*, porque con ella parecería decir que en el orden de la intención Dios elige al hombre por haber previsto los méritos con que podría llevarle al fin, responde nuestro teólogo que esto "plane repugnat", ya que, dado que lo condicional nada pone en la existencia, aquellos méritos condicionalmente conocidos no son dignos de remuneración, y, por tanto, no son causa de la elección 119.

Con todo, algunos adversarios de la ciencia media se hacen fuertes, según le hemos oído, en que, puesta ella, los méritos condicionales son por parte del hombre causa o razón de la predestinación. Pero él les contesta con la fórmula de que así, o puesta la ciencia media, Dios no predestina al hombre *propter talia merita*, sino más bien *per talia merita*. Esa ciencia, dice, no es por parte del hombre como condición necesaria para la predestinación, como si ella propusiera a Dios alguna razón por parte del hombre, que a modo de mérito le moviera a predestinarle, pues lo que no existe ni se conoce como absolutamente futuro, no puede fundar una razón motiva.

Según eso, explica, la ciencia media es necesaria sólo por parte de Dios, y esto exclusivamente, en cuanto que propone a Dios un objeto predefinible para existir infaliblemente y para que pueda tener en la mente de Dios razón de medio eficaz y como tal sea elegido y así sea intentado como fin próximo. Por tanto, no es que haya en el objeto de la ciencia media más razón motiva que la de próximamente final, que no repugna a la predestinación, ya que Dios no predestina al hombre porque tiene o ha de tener méritos, sino para que los tenga 120.

117 *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 19s.

118 *De Verbo Incarn.*, d. 4, s. 12 n. 9: "Hoc ergo modo intelligimus facile, totam praedestinationem praesupponere praescientiam futurorum, non absolute, sed conditionate; quae futura sic praevisa non sunt ratio ipsius praedestinationis, sed solum sunt media praevisa ut possibilia ad exequendam ipsam praedestinationem, si Deus illis uti voluerit." Cf. *Ibid.* d. 5, s. 1, n. 10.

119 *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 8. Cf. VÁZQUEZ? In. 1, d. 89, n. 55s.

120 *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 20: "Neque tamen inde (ex praerequisita scientia media) sequitur, dari causam vel rationem praedestinatío-

Ello es natural, pues en toda sana opinión nadie es elegido a la gloria sin que Dios sepa de antemano el modo de lograr ciertamente su intento. Y puesto que la elección de los adultos es a la gloria, no como quiera, sino como premio, supone en Dios previo conocimiento de los méritos, no como futuros simplemente, sino como posibles con la gracia, y por tanto como condicionalmente futuros, es decir, si Dios quiere crear al hombre y darle tal gracia. La elección, pues, no es *propter merita* si ese *propter* indica razón motiva; pero los méritos son para la obtención del fin medios necesarios, sin cuyo previo conocimiento nadie puede intentar algo prudentemente <sup>121</sup>.

Concretando más, nos dice Suárez, y se lo hemos oído ya, que el acto bueno condicional, que no es razón de la predestinación, pero sí condición necesaria por parte de Dios, tiene razón de *fin próximo* en el sentido de que Dios da el auxilio para que el hombre use bien de su libertad, y lo da por tanto por tal uso como fin próximo <sup>122</sup>. Y más en particular declara

---

nīs ex parte meritorum hominis, ut aliqui vehementer obiciunt... Et nihilominus inde (In opinione obicientis ex eo quod Deus praesciat hominem meriturum esse gloriam, si ei dentur auxilia praedeterminantia) non fit praedestinare Deum hominem propter talia merita, sed potius praedestinare illum per talia merita, ergo nec in nostra sententia id sequitur... Non est ergo illa praescientia praevia ad praedestinationem tamquam conditio necessaria ex parte hominis, sed ex parte Dei: i. e. non est necessaria, quia... proponat divinae voluntati rationem aliquam ex parte hominis, quae moveat illum per modum meriti ad praedestinandum illum; quia in re quae nec est nec cognoscitur ut aliquando futura, non potest talis ratio motiva fundari. Solum ergo est necessaria, ut obiectum illud proponatur Deo tamquam praedefinibile, ut infallibiliter futurum, et ut possit habere rationem medii efficacis in mente Dei, ut sub illa ratione eligatur, vel etiam ut finis proximus intendatur. Unde non sequitur quod sit in illo obiecto alia ratio movens, praeter finalem, quae non repugnat praedestinationi...; praedestinat enim Deus hominem, non quia habet, vel habiturus est merita, sed ut illa habeat..."

<sup>121</sup> *De scientia Dei*, 1. 2, c. 6, n. 7.

<sup>122</sup> *De praedest.*, 1. 2, c. 20, n. 26s: "Dico, licet ante praedestinationem necessario supponatur in Deo ordine rationis praescientia futurorum operum ex gratia sub conditione, si talis gratia detur, non tamen supponi absolutam praescientiam eorum, ideoque talia opera posse esse, et necessario esse causam praedestinationis quoad primum effectum gratiae eius, per modum finis, non tamen per modum meriti aut conditionis moventis Deum ad dandum talem effectum... Si Deus praedestinos elegit ad sanctitatem praescivit sane, quibus mediis illos esset ad sanctitatem infallibiliter perducturus, alias fuisset electio sine prudentia; ergo ante illam electionem necessario supponitur illa praescientia... Neque ex hac praescientia sequitur, illud bonum sic praescitum sub conditione esse meritum auxilii praeventientis, quod ad illud datur, vel praedestinationis eius, sed solum sequitur esse rationem per modum finis. Ut enim homo pium usus suae libertatis habeat, vult illi dare Deus tale auxilium; dat ergo

Suárez que la ciencia media del acto libre no basta para que esa cooperación de la criatura sea razón meritoria o dispositiva de la predestinación, sino sólo para que sea buscada como fin próximo respecto de otros medios que le deben preceder en el orden de la ejecución, como es la misma gracia excitante. Pues Dios llama al predestinado a convertirse y a cooperar libremente, ya que esta cooperación es una acción parcial en la conversión, y de ahí que tal cooperación sea elegida por Dios como medio, o parte de un medio necesario, para obtener el fin de la predestinación. Ahora bien, esta relación de fin y medio no quita la gratuidad de la predestinación, pues la ordenación de dar tal medio depende sólo de la gratuita voluntad de Dios<sup>123</sup>.

Así, pues, según Suárez, la ciencia media es *condición necesaria* para la predestinación, pero *no por parte del hombre*, como si éste presentara a Dios algún mérito para ser elegido, sino *sólo por parte de Dios*, para que El pueda conocer los medios eficaces para obtener el fin de la predestinación, y en tal sentido *como razón final próxima*, es decir, como un objeto que Dios puede directamente procurar en orden a conseguir su intento último. La ciencia media, pues, excluye la

tale auxilium propter talem usum tamquam propter proximum finem... (n. 27)... Praescientia absoluta futurorum meritorum ex gratia supponit voluntatem dandi gratiam et sic supponit aliqua ex parte praedestinationem. Scientia autem conditionata non supponit talem voluntatem in Deo ut iam habitam, sed solum sub conditione si habeatur: quae conditionalis nondum ponit in esse talem voluntatem, et ideo talis praescientia non supponit ulla ex parte praedestinationem; quin potius supponitur ad illam et ad habitudinem finis necessaria est et sufficit, ad aliud autem genus movendi per modum meriti vel alio simili sufficere non potest."

<sup>123</sup> *De praedest.*, l. 2, c. 23, n. 31s: "Superest difficultas in nostra sententia, quia praedestinatio dicit providentiam infallibilem mediorum... At talis providentia non potest esse infallibilis nisi supposita praescientia cooperationis liberae hominis... ergo non possunt praedeterminari (media efficacia), nisi ex praescientia infallibili talis cooperationis, ergo cooperatio illa supponitur ut conditio necessaria ad praedestinationem illius effectus, qui per illam futurus est, ergo supponitur ut aliquale meritum praevium, quod saltem de congruo possit esse causa unius vel alterius effectus praedestinationis. Respondeo... Dicendum ergo est, inde solum inferri supponi praescientiam conditionatam liberae cooperationis, quae non sufficit ut illa cooperatio sit ratio meritoria vel dispositiva, sed solum ut sit intenta per modum finis proximi respectu aliorum mediorum, quae ante illam praecedere debent in executione, i. e. respectu ipsius vocationis... Vocat enim Deus praedestinatum, ut cum effectu convertatur atque ut libere cooperetur, nam sub conversione haec cooperatio includitur ut partialis actio, et consequenter etiam sequitur ut sit a Deo... praedefinita eadem cooperatio ut medium vel pars medii necessarii ad finem gloriae qui iam supponitur intentus. Haec autem habitudo finis aut medii non tollit gratuitam praedestinationem, quia ordinatio Dei dandi tale medium... est... ex sola gratuita voluntate Dei".

causa meritoria por parte del hombre, no la razón final próxima con respecto a Dios.

Según hemos visto, una idea sin cesar repetida por Suárez es que la ciencia media y en concreto los méritos condicionales, no son razón meritoria de la predestinación, pues no son nada, pero son por parte de Dios "conditio necessaria, ut tale medium constituatur in ratione medii infallibilis, et consequenter per praedestinationem eligibilis, quamvis electio semper maneat in sola liberalitate Dei"<sup>124</sup>. Con todo, en el manuscrito *De Praedestinatione* tiene una afirmación, que, separada del contexto y sin aclaración, suena extrañamente, ya que parece conceder que el buen uso de la libertad con la gracia previsto por la ciencia media es en sí mismo condición necesaria para la predestinación.

Sus palabras son éstas: "Praedestinationis adultorum est conditio sine qua non praedestinentur usus bonus liberi arbitrii ex gratia procedens praevisus et cognitus non quidem scientia visionis quae supponit decretum divinae voluntatis, sed praescientia conditionata quae est ante decretum..." Luego los méritos condicionales, ¿son razón, aunque sea de pura condición, por parte del hombre de la predestinación?

El mismo Suárez declara al punto el sentido de su afirmación: "Non ita intelligo hanc conclusionem ut bonus usus arbitrii sic praecognitus fuerit causa vel conditio adaequata qua posita omnes qui sic sunt bene usuri arbitrio praedestinentur, et qui non sunt visi, reprobentur, neque ita ut bonus ille usus sit mensura donorum supernaturalium quoniam revera non ita est, sed sic intelligo ut necessario quicumque praedestinantur visi sint scientia illa conditionata bene usuri arbitrio et in gratia decedere".

Es decir, que el conocimiento del condicional del mérito es condición previa necesaria por parte de Dios para una infalible predestinación, pero sin que aquel mérito sea por parte del hombre de algún modo razón o causa o condición necesaria para dicha predestinación. Y es lo que al punto explica Suárez: "Est ergo haec praescientia conditionata necessaria ad praedestinationem non tam ex parte praedestinati quam ex parte Dei necessario cognoscentis per hanc scientiam quidquid sub conditione est futurum".

Además, poco antes había escrito: "Nulla datur causa nec ratio ex parte nostra neque ex parte Dei quare scilicet hunc hominem in particulari potius praedestinavit quam illum quem reprobavit, sed tantum potest referri in liberam volun-

<sup>124</sup> Ibid. n. 32.

tatem Dei et in causam..."<sup>125</sup>. Luego la única causa o razón de la predestinación es la voluntad de Dios.

Nótese con todo que la opinión del que dijera que los méritos condicionales *ex gratia*, pues éste es el supuesto en que hablamos, son al menos condición necesaria para la predestinación, de parte del predestinado, de ningún modo coincidiría con la semipelagiana de que los niños que murieron antes del uso de razón fueron elegidos por sus méritos condicionalmente previstos, dado que los semipelagianos hablaban de méritos fundados, en último término, no en la gracia, sino en la naturaleza. De ahí que más tarde, a propósito de la proposición: "ergo bonus usus liberi arbitrii ex parte praedestinati fuit saltem necessaria conditio ut ille potius quam alius praedestinatus fuerit", diría Suárez: "Respondetur non defuisse graves et antiquos theologos qui ita censuerint, quorum opinio hactenus nulla censura digna ab Ecclesia iudicata est. Verumtamen nobis nec vera videtur, nec est necessaria, quia non sequitur ex nostra sententia, quidquid sit de illius qualitate"<sup>126</sup>. Nótese que esos graves teólogos hablan de méritos condicionales, pero *ex gratia*.

Pero quitada de los méritos condicionales toda razón de causa o de condición necesaria por parte del hombre ¿hay alguna dificultad en admitir que Dios, por pura liberalidad, confirió auxilios más copiosos a los que por la ciencia media previó que cooperarían? En su manuscrito *De Praedestinatione*, Suárez creyó que no la había, y escribió: "His tamen quae diximus nihil obstat quominus Deus praestet aliquando abundantiora auxilia his quos videt per hanc scientiam recte usuarios gratia..."<sup>127</sup>. Mas es lo cierto que esa idea no vuelve a aparecer, creemos, en ninguno de los tratados ya publicados de Suárez.

Según lo dicho hasta aquí, la ciencia media es necesaria para la predestinación. De ahí se sigue que lo es también para sus efectos, es decir, para que en virtud de la predestinación sean hechos. Pero, ¿lo es con respecto a los mismos efectos considerados en sí mismos? Suárez responde que esto no se sigue de lo primero y lo niega; pues aquellos efectos, o sea los actos buenos que son medio para la gloria, tomados en sí mismos y por lo que hace a su producción, podrían existir aun sin predestinación propiamente dicha. Y la razón *a priori* es que para que un efecto sea futuro, basta que Dios dé al hombre todos los principios necesarios para aquel acto y que

<sup>125</sup> Mns. *De praedestinatione*, a. 5, q. 2, concl. 2-3; fol. 48v., 49r.

<sup>126</sup> *De vera intell.*, c. 12; Vivès, t. 10, p. 367s.

<sup>127</sup> Mns. *De praedest.*, ibid., concl. 3; fol. 49v.

de su parte le ofrezca el concurso conveniente y luego le deje obrar, dispuesto a ayudarle, si él así no se sostiene; todo lo cual podría darse aun sin predefinición absoluta del acto, mirado en sí mismo <sup>128</sup>.

Con esto damos por terminadas nuestras indicaciones sobre el recurso de Suárez a la ciencia media en la predestinación. Nos podríamos alargar mostrando el uso que hace de ella en otras cuestiones teológicas, intrínsecamente ligadas a la predestinación, especialmente en la reprobación. Pero, según dijimos, los principios de aplicación se repiten, dada la naturaleza de la ciencia media, en aquéllas; por eso preferimos omitirlas por ahora.

Por lo demás, cuanto hemos expuesto relativo a la Cristología y a la Predestinación, basta para declarar qué a fondo aquel joven profesor de Roma de 1582-3, se convirtió, de adversario de la ciencia media, en su más ferviente devoto, y cómo hizo de ella un ágil vehículo que le permitió moverse con desembarazo en campos teológicos bien diversos y no pocas veces muy oscuros.

José Sagüés, S. J.

*Facultad teológica de Oña (Burgos).*

---

<sup>128</sup> *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 21: "Addendum vero ultimo est et valde considerandum, aliud esse hanc scientiam (i. e. conditionatam) esse per se ac simpliciter necessariam ad effectus qui praedestinantur, aliud vero esse necessariam ad praedestinationem et consequenter ad ipsos effectus, ut praedestinatione fiat (?). Hactenus enim solum diximus hoc secundum, ex quo non sequitur primum, nec in rigore verum est, quia praedestinatio seu praefinitio non est ex parte effectus simpliciter necessaria, ut effectus aliquando sint...: Ergo ex eo quod praescientia illa sit necessaria ad praefinitionem, non sequitur esse necessariam ad effectum ipsum praefinitum, secundum se spectatum. Ratio autem a priori est, quia ut effectus sit futurus, satis est quod Deus velit dare voluntati creatae omnia principia necessaria ad talem actum, iuxta exigentiam eius, et quod offerat ex parte sua concursum necessarium et eiusdem ordinis cum actu, et quod sinat arbitrium operari, paratus illud iuvare, si per ipsum non steterit; nam his positis, praecise et absque alio adiuncto stat, illum effectum esse futurum vel sequi, cooperante libero arbitrio".