

# Domingo de Soto y Francisco Suárez

## frente al problema de la libertad humana

El libro *De natura et gratia* de Domingo de Soto, magnífico comentario a las sesiones quinta y sexta del Concilio de Trento, se publicó en Venecia por mayo de 1547. Pocos meses después, en enero de 1548, nacía en Granada Francisco Suárez. Esta coincidencia nos ha sugerido la idea de honrar conjuntamente la memoria de estos dos insignes teólogos, espigando algo de lo que pensaron acerca de la libertad humana, y comparándolo ligeramente entre sí.

Por lo demás, la actualidad del tema en aquel momento histórico, que ambos teólogos vivieron tan afanosamente, es bien conocida. Los protestantes habían negado al hombre toda facultad de elección, convirtiéndole en un instrumento inanimado (*inanimé organum*) y en un bruto animal (*brutum pecus*)<sup>1</sup>. Contra semejantes extravíos, Trento reivindicó la libertad humana, aun en presencia de la gracia eficaz. Mas esto planteaba el grave problema de armonizar esos dos extremos, aparentemente inconciliables. Ello va a hacerse durante la vida de Suárez; de tal modo que a su muerte, en 1617, quedarán enfrentadas dos soluciones, la ideada por Molina fundándose en la *ciencia media*, y la propuesta por Báñez partiendo de la *predeterminación física*. Por eso, tal vez pueda ser de algún interés el que, tendiendo un puente medio secular entre los días de Trento y los primeros años del siglo diecisiete, apreciemos los puntos de contacto y las divergencias teológicas.

Como quien pretende resolver fundamentalmente el problema, Soto empieza por estudiar las posibilidades de nuestra libertad en el estado hipotético de naturaleza pura<sup>2</sup>. Después investiga las fuerzas del hombre para el bien obrar en el es-

<sup>1</sup> D. DE SOTO, *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>2</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 3-4.

tado histórico de elevación, al ser adornado por Dios con los dones gratuitos de la justicia original<sup>3</sup>. Y finalmente se detiene a examinar con todo detalle la fisonomía de nuestra libertad en el estado consiguiente al pecado original; y esto, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, así para lo bueno como para lo malo<sup>4</sup>.

### *La vulneración de la naturaleza*

Este último estado, como sea el actual, es el que a nosotros nos interesa directamente. El teólogo segoviano, comparándolo con los dos anteriores, nos dice que en él hemos sido despojados de los dones gratuitos (*spoliati gratuitis*), porque hemos perdido todos los dones que nos fueron sobreañadidos en el estado de justicia original. Pero no sólo esto, sino que también hemos sido vulnerados en lo natural (*vulnerati in naturalibus*), en cuanto que al quedar el hombre en pura naturaleza, sin la ayuda que le prestaban los dones gratuitos, es campo abierto a los asaltos de sus enemigos, cuales son el demonio, el mundo y la carne, de tal manera que ya no puede obrar siempre conforme a la recta razón<sup>5</sup>.

Pero, ¿hemos perdido acaso, o por lo menos se ha enervado de algún modo el vigor de nuestra libertad? El egregio dominico se hace expresamente la pregunta:

Utrum principium aliquod naturale amisimus, quo simus minus liberi quam homo creatus in puris naturalibus.

Y arguye:

Nam si non ita res est, nec est profecto intellectu facile, quomodo fuerit homo in naturalibus vulneratus.

<sup>3</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 5-6.

<sup>4</sup> Este aspecto lo estudió ampliamente y de propósito D. de Soto en su libro *De Natura et Gratia*, 1, 7-23; 2, 3-4. Pero vuelve a referirse frecuentemente a esto mismo en sus *Commentarii in epistolam D. Pauli ad Romanos*, sobre todo al comentar el capítulo quinto, y en sus *Commentariorum... in Quartum Sententiarum*, principalmente en la dist. 14, q. 2, a. 5 y en la dist. 17, q. 2.

<sup>5</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 13. El pasaje literalmente reza así: "Siendo propio de la naturaleza racional del hombre el obrar conforme a razón, lo cual nos es estorbado por la sensualidad, aquel don de la justicia (original), reprimiendo la sensualidad, perfeccionaba al hombre en su ser natural; ya que evitaba el que se impidiese et recto obrar de la razón, natural al hombre. Y por eso, la privación de aquel don sobrenatural fué llaga y herida de la naturaleza, quedando el hombre desde entonces manco, abierto a las incursiones del diablo, del mundo y de la carne, no pudiendo obrar siempre conforme a su naturaleza".

Pero responde en seguida, fundándose en la autoridad del Pseudo-Dionisio, después de haber citado expresamente a Pedro Lombardo y a Santo Tomás:

Responsio nihilominus theologorum est unanimiter negativa. Auctoritas namque est Dionysii, 4 cap. de div. nom., bona naturalia etiam in daemonibus integra mansisse post peccatum, multo ergo minus aliquod nobis principium extritum est.

Y sigue afirmando con insistencia que el pecado de Adán "nos despojó tan sólo de la justicia original con sus dones celestes anejos, dejándonos en pura naturaleza, sin corrupción de principio alguno natural; porque no puede comprenderse que por el acto pecaminoso de Adán hayan sido restadas para siempre energías a la naturaleza". A continuación aclara su pensamiento con el símil del *nudatus* y el *nudus*, y la *moles ab alto cadens, impedita prius, et postea ablato impedimento*. Y concluye que ésta es la interpretación legítima del canon primero de la sesión quinta de Trento, donde se define que "totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse"<sup>6</sup>.

Suárez, en el prolegómeno cuarto al tratado sobre la gracia, adopta la misma posición de Soto, si bien se explica con mayor distinción de conceptos, a lo largo de tres importantes capítulos.

En el capítulo séptimo se pregunta si el hombre en el estado actual está privado de aquella libertad que hubiese disfrutado en el estado de pura naturaleza. Y responde negativamente, demostrando con amplitud esta verdad contra la negación luterana.

En el capítulo octavo pasa adelante, poniendo por epígrafe de este apartado una nueva pregunta: Si el hombre actual es *intrínsecamente* más débil para obrar el bien de lo que hubiese sido en el estado de pura naturaleza. Aquí se le presentaban como contrarios, no ya los protestantes, sino el teólogo dominico Diego Alvarez, quien afirma estar de su parte numerosos tomistas<sup>7</sup>. Pero también niega Suárez, dándolo como doctrina común y verdadera, que las fuerzas naturales del hombre sean inferiores a aquellas que hubiese tenido en el estado de naturaleza pura. Y por cierto que entre las autoridades cita a Domingo de Soto en los pasajes que dejamos reseñados más arriba.

Pero todavía cabe una tercera pregunta. Y Suárez se la hace en el capítulo noveno, al examinar si por lo menos *extrínseca-*

<sup>6</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 13.

<sup>7</sup> D. ALVAREZ, *De auxiliis*, 1. 6, d. 45 et 47.

*mente* son ahora más débiles para el bien nuestras fuerzas de lo que hubiesen sido en la hipótesis de pura naturaleza. Mas también responde negativamente, contra la opinión de algunos contemporáneos suyos, cuyo nombre no determina<sup>8</sup>.

Así, pues, el hombre, aun después del pecado original, goza de una voluntad libre. Más aún; según el idéntico sentir de Soto y de Suárez, tenemos aquel mismo grado de libertad de que hubiésemos disfrutado en la hipótesis de una naturaleza pura.

Pero, ¿qué entiende Soto por libertad?

Antes de responder a esta pregunta conviene advertir que la ocasión para escribir tan largamente sobre este asunto se la dieron los luteranos:

Hoc enim negotium Lutherani etiam nobis exhibent. Sane qui inter alios effectus, seu defectus originalis peccati, hunc etiam referunt quod per lapsum Adae amiserit homo liberum arbitrium:

Y después de explicar extensamente este error, divide su exposición de la libertad humana en dos grandes apartados, según que se trate del orden natural o sobrenatural<sup>9</sup>.

#### *La libertad en el orden natural*

Respecto de la libertad en las obras naturales, así como hablar o callar, estar sentado o pasear..., Soto quiere ser muy breve, por la sencilla razón de que en este punto "los mismos luteranos parecen haber abandonado ya las enseñanzas de Lutero"<sup>10</sup>. Sin embargo, unos capítulos más abajo, al tratar de responder a las dificultades de los protestantes, no puede menos de volver sobre el tema.

Allí dice haber sido argumento muy socorrido de los Novadores para impugnar la libertad aquel de que "Dios es causa primera y total de todas las cosas"... "No les bastó afirmar—añade Soto—que Dios nos fuerza al mal, sino que pasaron adelante haciendo a Dios causa total del mal."

A estas aberraciones responde gradualmente nuestro teólogo:

Que sólo Dios haya creado todas las cosas de la nada, ningún cristiano lo niega. Más aún; que ninguna causa pueda hacer nada

<sup>8</sup> SUÁREZ, *Prolegom.* IV, *De statibus humanae naturae*, c. 7-9. (Ed. VIVÉS, 7, 202-219).

<sup>9</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>10</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15. Sobre este particular se remite a cuanto escribió en su comentario al capítulo noveno de la carta a los Romanos.

sin la aprobación y el influjo de Dios, no sólo lo confesamos los cristianos, sino que lo enseñan los mismos filósofos. Pero que Dios (como filosofan los protestantes) sea de tal manera la causa total de las cosas que las causas segundas no obren nada, esto es contrario a la sagrada Escritura y destruye el orden del Universo; ya que todas las causas, cada una según su orden, concurren juntamente al mismo efecto, Dios como causa altísima; el cielo, como causa universal, y, finalmente en su grado las causas particulares.

Y después de probar la verdadera eficiencia de las causas naturales, vuelve a las causas libres con estas palabras:

Pues si los seres naturales son realmente causas de sus obras y funciones, ¿por qué no lo ha de ser también de las suyas la voluntad? Aunque es verdad que ésta, así como nada hace sin el *auxilio general* de Dios, así tampoco puede obrar nada en el orden de la gracia sin un *concurso especial* <sup>11</sup>.

Sobre la naturaleza de este concurso general de Dios con las causas libres, previo o simultáneo, intrínseco o extrínseco, no podemos avanzar más. Con todo, cuanto hayamos de decir después sobre el concurso especial de la gracia podrá extenderse también al concurso general.

En cambio, la teología de Suárez, medio siglo posterior a la de Soto, representa en este particular un avance notable. El Doctor Eximio no sólo defiende con el ardor de Soto la verdadera actividad de las causas segundas y la necesidad del concurso divino, sino que este concurso ya se presenta con nitidez, dentro de un sistema perfectamente elaborado, como un concurso simultáneo a la acción de las criaturas y extrínseco a las mismas causas creadas, ya que influye solamente en el efecto, el cual por lo mismo es común a las dos causas, divina y humana <sup>12</sup>.

### *La libertad en el orden sobrenatural*

Aquí es donde Soto se expone más largamente, ya que así se lo exigían los errores luteranos, según los cuales el hombre, privado de libertad, se convierte en algo pasivo para el bien y para el mal; obrará el bien si la gracia le fuerza a ello, y caerá en el pecado si no cuenta con la gracia de Dios. *Ipse* (Deus) —escribe Soto, relatando este error—, *totum facit, nobis mere passive recipientibus* <sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 18.

<sup>12</sup> SUÁREZ, *De concursu, motione et auxilio Dei*. (Ed. VIVÉS, 11, 1s.)

<sup>13</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

Pero en esta parte también se enfrentaba Soto con algunos católicos que, a su juicio, caían en el mismo error de Lutero:

Quin etiam sunt inter catholicos quos viva voce dogma hoc asserentes, nobisque reclamantibus, defensantes audivimus. Puta quod Deus quadam nos vi et necessitate ad se pertrahat. Ita ut in nostra nos conversione mere habeamus passive et receptive <sup>14</sup>.

A estos mismos católicos se vuelve a referir seguramente cuando al explicar la naturaleza de la gracia operante y cooperante escribe:

At neque Augustinus, neque suus assecla Thomas cogitabant (uti *quosdam* falso divos istos interpretantes audivi) quod per gratiam operantem cogendo nos Deus movet <sup>15</sup>.

¿Quiénes eran estos católicos, a los que Soto oyó explicarse de esa manera, y contra los que él reclamó enérgicamente?

La respuesta nos la da Massarelli, al resumir el pensamiento de los teólogos en aquellas primeras reuniones, del 21 al 28 de junio de 1546, por las que se dió comienzo al estudio de la justificación:

Quoad secundum quaesitum, quod erat: Quae sint causae iustificationis, hoc est, quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis, responsum fuit... Item ex parte Dei requiritur gratia praeveniens, concomitans et subsequens, quae reddit nos Dei filios. Ex parte nostra requiritur bonus motus voluntatis et non resistere Deo moventi, et dolor de peccatis propter Deum. Item Deus efficit in iustificatione, quia pulsat nos. Ex parte hominis requiritur ut ei aperiatur et non repugnemus, et hoc per fidem, per abnegationem peccatorum et per promptitudinem ad observationem mandatorum Dei. Et hi actus, qui requiruntur ex parte hominis, non sunt omnino ab homine, sed ab eo adiuto per gratiam cooperantem; nam si in naturalibus omnia dependent a primo ente, quod est Deus, a fortiori in actibus gratuitis. Item ex parte Dei requiritur motus generalis. Requiritur et motus specialis gratiae, qui motus non destruunt sed potius perficiunt liberum arbitrium. Quatuor doctores, videlicet, duo Augustinenses, scilicet, magister Gregorius et alius, item magister Gregorius Senensis ord. Praedic., item magister Laurentius ord. Servorum dixerunt, quod liberum arbitrium se habet mere passive et nullo pacto active ad iustificationem <sup>16</sup>.

Indudablemente que los teólogos aludidos por Soto son estos cuatro reseñados por Massarelli: dos agustinos, un dominico y uno de los Siervos. Ellos mantuyieron que *liberum arbitrium*

<sup>14</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>15</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

<sup>16</sup> CT 5, 279-280.

*se habet mere passive et nullo pacto active ad iustificationem.* Ya Massarelli los calificó como disidentes de los restantes teólogos, y como quienes *non videntur satis catholice locuti.*

Contra ellos, y más principalmente contra los protestantes, va a desarrollar Soto su concepción de la libertad humana, en presencia de la gracia de Dios, advirtiendo de antemano a sus lectores que si los luteranos le calumniaban a él y a los teólogos de pelagianos, porque defienden la libertad, esto lo hacen para engañar a la plebe indocta y para disimular su derrota. Por lo demás—lo dice explícitamente—cuanto va a escribir no pretende ser otra cosa que un comentario al decreto tridentino sobre la justificación<sup>17</sup>.

Ante todo, asienta el principio general de que también en el orden de la gracia existe cierta manera de libertad:

Alter ordo, in quo locum quoque habet quaedam libertas, est operum gratiae.

Y un poco más abajo:

Quadamtenus libertas in nobis inest respectu huius divini beneficii (de la gracia)<sup>18</sup>.

Pero como esta libertad puede ser para el bien o para el mal, Soto trata separadamente ambos aspectos.

### *La libertad para el bien*

La libertad para el bien la explica en el capítulo quince del libro primero *De Natura et Gratia*. Después de enumerar siete errores contra la libertad, afirma que no es su propósito disputar largamente sobre el libre albedrío, sino que, remitiendo para esto a San Agustín y a Juan Driedo, él se contenta con establecer la siguiente proposición:

Quamvis per nos ipsi gratiam Dei inire, absque eius nequeamus peculiari auxilio, tamen quadamtenus libertas in nobis inest respectu huius divini beneficii. Primum, quod neminem coactu Deus, aut necessitate ad se trahit, sed in nostra est potestate gratiam eius respuere. Uti S. Trid. Syn. ses. 6 cap. 5 et cn. 4 determinavit. Et praeterea, quod quoties assensum nostrum praebeamus, et cooperari Deo velimus, nunquam per ipsum stat quominus praesentissimo favore nobis auxilietur; quippe qui iugiter ostium cordis nostri pulsatur, ut convertamur.

<sup>17</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>18</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

Por lo tanto, la tesis o conclusión propuesta por Soto es la siguiente: Aunque sin un auxilio especial de Dios no podemos alcanzar su gracia, sin embargo nosotros gozamos de algún género de libertad respecto de ella. Y esto de dos maneras. Primeramente, porque Dios no fuerza a nadie, ya que está en nuestra mano el rechazar su gracia, como lo determinó el concilio de Trento. Y en segundo lugar, porque estando Dios continuamente a la puerta de nuestro corazón, brindándonos con su auxilio, nunca queda por parte de Dios el que nosotros no nos convirtamos; ya que esto depende de que nosotros demos nuestro consentimiento y queramos cooperar con Dios.

Para probar esta aserción emplea cuatro argumentos. Y no contento con esto, a los argumentos positivos añade la solución de no pocas dificultades. Un tanto monótono y pesado es acompañar a Domingo Soto en esta jornada; pero ello ayudará para adentrarnos en su pensamiento.

El *primer argumento* lo toma, siguiendo a Orígenes, de la misma naturaleza y condición del hombre:

Est enim homo suapte natura rationale animal, hoc nimirum brutis animalibus praestans, quod habeat intellectum ratiocinativum in utramque partem; et eadem ratione voluntatem, quae in neutram sit determinata, sed in alterutra libere... Et hanc ob rem, cum cetera animalia nullum sui habeant dominatum, sed in praefixum sibi a natura scopum et finem ab eadem instincta et acta moveantur, homini libertas est et arbitrium, sic se agere, ac se eus, ad eum quem sibi praestituit finem... Cum ergo hominem converti in Deum sit moveri in suum finem, consequens fit, ut quemadmodum naturales res ad suos cuiusque fines, secundum suam naturam Deus naturaliter movet, ita hominem iuxta suam, moveat libere...

Para mejor entender este raciocinio y para responder a la objeción de los Novadores, los cuales decían valer esto tan sólo del primer hombre mientras vivió en el estado de justicia original, distingue dos clases de libertad:

Prima species opponitur coactioni et necessitati, et altera servituti. Id. cuius incogitantia plurimos hoc loco fefellit.

La primera, o sea la libertad de coacción y de necesidad, ocurre tan frecuentemente en la Sagrada Escritura, que no necesita demostración. Pero también se habla de la segunda, ya que Cristo nos libró de la servidumbre del pecado por la gracia y nos libra de los trabajos de la presente vida por la gloria. De esta distinción resultan tres maneras de libertad:

... *Naturalem*, quae est immunitas a necessitate, ut quis, quod libet, eligat; et altera *libertas gratiae*, ac demum *tertia gloriae*.

Ahora bien, estos tres modos de libertad los disfrutó el hombre en el estado de inocencia. Pero, después del primer pecado, hemos perdido los dos últimos, quedando tan sólo el primero, por ser natural:

Prima vero, quia naturalis est, permanet post peccatum.

Por lo cual, aplicando al orden de la gracia esta libertad, en virtud de la cual *quis, quod libet, eligat*, concluye:

Non enim ad se Deus trahit, ut pecudes (quod S. Syn. Trid. ait) auf inanime organum; sed illuminando, dirigendo, alliciendo, pulsando et instigando... Gratia ergo non tollit liberum arbitrium, sed adiuvat; quin vero, ideo adiuvat, quia non tollitur.

El *segundo argumento* lo expone de esta manera:

Nulla creatura capax est divinae gratiae, aut gloriae, praeterquam et intellectualis angelus et rationalis homo; causam vero huius aliam comminisci nequimus quam quod uterque ad imaginem Dei factus, libertatis sit compos, qua in sua habet potestate divinum favorem, et respuere et acceptare; iussaque tum facere, tum excutere; et quod maluerit, vel ad gloriam suam, vel ad ignominiam, optare. Igitur, conversio hominis, libera illi est et voluntaria.

Y al explicar estos conceptos con palabras de San Bernardo y de San Agustín insiste en que hay que excluir de la justificación la idea de pura pasividad, subrayando aquello de que la conversión nos es libre y voluntaria, porque podemos rechazar o aceptar la gracia de Dios.

El *tercer argumento*, comentado con palabras de San Pablo, de San Agustín y de San Jerónimo, se funda en que la justificación o conversión es obra digna de alabanza; lo cual no podría ser así si no fuese libre, pues nunca somos alabados o reprendidos por aquello que sucede independientemente de nuestra voluntad:

Iustificatio hominis idem est quod conversio eius in Deum. Conversio autem opus bonum est, dignum laude. Si autem spontanea non esset, nullius esset laudis; est ergo libera. Nam propter illa quae nobis praeter voluntatem nostram accidunt, nec laudamur nec vituperamur.

El *cuarto argumento*, el cual es para Soto el más poderoso (validissimum argumentum est), está deducido por la razón de la Sagrada Escritura. Lo presenta de este modo:

Si Deus ita nos iustificaret per gratiam suam, ut nihil aliud assensione nostra et arbitrio opus esset, cum ipse ad ostium sit

semper et pulset, quid causae restaret, cur non omnes converteret? Quod si rem forte in aeternas causas praedestinationis retuleris, quia cui vult miseretur, et quem vult indurat, non satis quaestioni feceris. Illa enim est causa suprema et remota; videlicet, quare hunc ad gloriam destinaverit, illum vero minime (de cuius effectu, ait Augustinus, quare hunc trahat, illum non trahat, noli dubitare, si non vis errare); sed tamen causa praeterea desideratur proxima, per quam destinaverit unumquemlibet in regnum recipere. Ut enim ex infantibus hic salutem consequitur, quia renatus est ex aqua et Spiritu Sancto, ille vero nequaquam propterea quod absque baptismo vita decessit, ita in adultis reddenda est proxima causa cur cum duos aequae sit Deus paratissimus convertere, praesentissimaque utrumque misericordia aspiret, hunc trahat, illum non trahat. Quae revera reddi non potest, nisi quod alter praebet assensum et cooperatur, alter vero minime. Ut enim parvulum per baptismum sine suo consensu, ita adultum per suam cooperationem praedestinavit convertere. Sed et rationem cur maiori hunc gratia quam illum perfundat, nullam certe aliam effingere poteris quam quod unus maiori se quam alter conatu et impetu amoris converterit...

En pocas palabras. La causa próxima de la conversión y salvación, y lo mismo se diga del hecho de que a uno se le conceda más gracia que a otro, no es sino aquella de que el uno consiente y coopera y el otro no lo hace. Y lo prueba con estas dos razones. La primera, porque estando Dios continuamente a la puerta de todos los corazones, e inspirando por igual a todos con su misericordia con el fin de convertirlos, si se excluye nuestro consentimiento, no se puede dar razón de por qué no convierte a todos los hombres. La segunda es una comparación del adulto con el niño. Así como la causa próxima de que un niño se salve y otro no, es tan sólo el santo bautismo, sin que los mismos niños puedan prestar asentimiento alguno de su parte, de igual modo la causa por qué Dios predestinó convertir al adulto es su cooperación personal. Y amplificando estas ideas, exclama de nuevo:

Qui irradiare principum corda sol ipse iustitiae nunquam cessat, quid in causa esse potest, cur non instauratur, nisi quia assensum nostrum expectat et operam?

Y también:

Ipse quidem est qui aperit corda nostra; sed quia liberum nobis est et obsistere et assensum praebere, idcirco ait: Si quis audierit et aperuerit... <sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Si comparamos este cuarto argumento de Soto con lo que escribió en el capítulo siguiente, al responder a las dificultades de los Luteros, advertimos efectivamente lo que ya había notado Pedro de Soto, en carta de 1551 a Ruardo Tapper, canciller de Lovaina: "Vide, rogo.

Como síntesis de cuanto Soto acaba de decir sobre la libertad para el bien obrar, se vuelve de nuevo a Trento y escribe:

Enarravimus ergo causam decreti nostrae S. Synodi ses. 6, quo habetur non recipere nos beneficium reconciliationis velut inanimé organum, sed libere assentientes et cooperantes, ita ut possimus inspirationem abicere, ut habetur cap. 5. Et inter canones, can. 4...

Una vez demostrada su tesis o proposición con los cuatro argumentos que preceden, el teólogo dominico pasa a defenderla, en el capítulo dieciséis, de las dificultades de los contrarios:

Non autem satis est veritatem hanc liberi arbitrii suis propriis fundamentis constabilisse, nisi qui contra facere videntur, complures loci Scripturae sacrae, et apparentes quoque rationes, enodentur.

Las objeciones, tomadas de la Sagrada Escritura, las clasifica en tres grupos.

En el primero recoge aquellos textos, en los cuales de tal modo se dice obrar Dios en nosotros, que al mismo tiempo se excluye nuestra cooperación. Así, por ejemplo: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis* (Rom 9, 16).

El segundo comprende aquellos pasajes en los cuales, aunque no se excluya expresamente nuestra cooperación, de hecho sólo se presenta a Dios como autor de esas obras. Y aduce las palabras de Ezequiel, 36, 26: *Ego auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum.*

En el tercer grupo se presentan aquellas expresiones en las cuales el mismo nombre del beneficio que se dispensa proclama abiertamente que nosotros nada cooperamos a su produc-

---

quid nostri etiam cognominis et habitus et officii alter eorum dixerit in libro I *De Natura et Gratia*, cap. 15, in quarto illo validissimo quod vocat argumento, quanquam sequenti proximo capite non videatur sibi satis constare, sed nec ibi negat gratiam omnibus dari" (Cf. A. REGINALDUS, O. P., *De mente Concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem*, Antuerplae, 1706, cap. segundo del Apéndice). Allí, pues, habla de algunas obras tan propias de Dios en nuestra justificación que en ellas no tiene parte ninguna nuestra voluntad, con su consentimiento o cooperación. Y enumera entre éstas la predestinación. "Haec ergo — escribe — ita praeceunt iustificationem nostram ut tempore etiam quandoque praecequant nostrum consensum... Admonemur enim illic primam altissimamque nostrae iustificationis causam esse aeternam praedestinationem". Esto, sin embargo, no se opone, como lo advierte Pedro de Soto, a que Domingo de Soto mantenga su anterior doctrina de que Dios concede a todos su gracia.

ción. Tal es aquello de *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (Ps 83, 12).

Frente a estos tres grupos de dificultades presenta Soto tres clases de obras realizadas por Dios en el negocio de nuestra justificación, las cuales vienen a satisfacer a las objeciones propuestas.

La primera clase la forman aquellas obras, que son tan propias de Dios, que nuestra voluntad no tiene en ellas parte ninguna con su consentimiento o cooperación. Tales son la predestinación y la vocación a la gracia. En estas obras, el hombre, al igual que el aire al ser iluminado por el sol, no hace sino recibir aquello que se le da. Y así deben entenderse los textos del primer grupo.

Como segunda clase presenta aquellas obras que Dios hace en nosotros, si nosotros le damos el consentimiento. Estas las hace juntamente Dios y nuestra libertad; aunque con prioridad de naturaleza (*prius natura*). Él nos llama a sí y Él es la causa de nuestra conversión, moviéndonos a ella (*praemovendo nos*); pero de tal manera, que si nosotros no asentimos, nada se hará. En este sentido deben entenderse los textos del segundo grupo, en conformidad con el capítulo quinto de la sesión sexta de Trento, cuando se dice:

«Unde in sacris Litteris cum dicitur: Convertimini ad me et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Convertite nos, Domine, ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

La tercera clase de obras son aquellas que, aunque procedan de solo Dios, sin embargo no se infunden más que a aquel que, ayudado por Dios, se dispone libremente a recibirlas. Estas son la gracia y las virtudes, las cuales, a manera de hábito, se dan a los adultos. Aquí hay que conceder por una parte que Dios produce la gracia, sin que nosotros contribuyamos nada a semejante producción; pero por otra también hay que confesar que nosotros consentimos libremente y cooperamos a su recepción. Y con esto queda respondido a las dificultades del tercer grupo.

Con esta triple clasificación cree Soto haber respondido también a la pregunta de si Dios da iguales auxilios a todos los hombres, o al contrario, si dispensa a unos mayores gracias que a otros.

Refiriéndose a aquella primera clase de obras que Dios hace repentinamente en nosotros sin que nosotros consintamos en ello, como son las inspiraciones e ilustraciones, afirma que Dios, por su misericordia, concede mayores auxilios a unos.

que a otros. "Es verdad—escribe Soto—que Dios está a la puerta de todos los corazones, pero de manera desigual."

Si se pregunta por la segunda clase de obras, las cuales suponen en nosotros una moción libre, como son *trahere, convertere, promovere et similia*, también defiende Soto que Dios concede auxilios desiguales a los distintos hombres. Y en un mismo hombre, "quo sunt auctiora, eo etiam magis meliusque movetur. Aliud profecto non est intelligibile. Quoniam movere et moveri relativa sunt. Neque aliud est me Deum hoc modo movere quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum".

### *La libertad para el mal*

Lutero negaba la libertad para el bien y para el mal. Por eso Soto, en el capítulo diecisiete, aborda este otro aspecto del problema. Pero advierte desde el principio que el rechazar la libertad para lo malo es un absurdo mucho más grave que la sola negación de la libertad para el bien. Porque aquí, al decir que Dios nos fuerza a pecar, le hacemos a Él causa principal y eficiente del pecado.

Soto, después de apuntar que semejante error está en pugna con el sentido común, lo refuta primeramente apoyándose en la definición agustiniana de pecado. Y arguye:

Deus movet hunc ad peccandum, quin etiam compellit effective, ut aiunt; ergo movet eum, ut faciat contra regulam suam, et perinde contra suam voluntatem. Quod autem Deus moveat quempiam contra suam voluntatem, repugnantia est manifesta.

Por consiguiente, repugna que sea Dios quien nos fuerza a pecar y no nuestra libre voluntad; porque obrando así obraría contra sí mismo. Y esto lo confirma arguyendo que de ser verdad la aserción luterana desaparecería del mundo el pecado, ya que siendo conforme a la voluntad de Dios todo cuanto Dios quiere, y queriendo y haciendo Él nuestro pecado, éste dejaría de serlo.

El segundo argumento lo toma de la voluntariedad del pecado:

Cum ergo tam sit per se notum non esse peccatum nisi voluntarium, consequens fit manifeste, Deum necessitatem inferre nemini ad peccandum. Alias non erit peccatum.

El tercer argumento, llamado por Soto *urgentissimum*, lo resume en estas palabras:

Si peccatum non est nisi quod fit contra obedientiam Dei, quem Deus constringit ut quidpiam faciat, quo modo facto suo peccaverit?

Y advierte el segoviano que, abrumados los protestantes por la evidencia de estos argumentos, tuvieron que replegarse, confesando, por boca de Bucero, que había de darse de mano a la razón y acogerse solamente a las palabras del Señor: *Tradidit illos Deus in desideria et in reprobum sensum* (Rom 1, 24).

El cuarto argumento dice así:

Numquid non Deus nobis revelavit, quod non sit ipse tentator ad malum? Quid ergo vos ipsum non tentatorem tantum, sed auctorem etiam mali praedicatis?

El quinto argumento rechaza la doctrina protestante de que, después del pecado original, ya no podemos resistir a la concupiscencia:

Quod si intelligerent, hoc nos nequire absque auxilio Dei et favore, qui tamen praesto nobis est, ac praesentissimus, nihil aliud profiterentur quam veritatem catholicam. Sed quia sentiunt ita nos esse numine desertos ut necessitate succumbamus erroribus et pravis affectibus, hoc est quod nos persistimus sacris eloquiis expugnare...

Y después de haber aducido algunas autoridades de la Escritura concluye:

Sanctissimus ergo est canon 6 nostri sancti concilii Tridentini ses. 6: Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, anathema sit.

Estas palabras tridentinas, objeto del comentario de Soto en todo el capítulo diecisiete, le dan la solución de las dificultades que va a recoger en el capítulo siguiente.

La tradición católica, siguiendo la máxima de San Fulgencio de que *Deus non est auctor eius, cuius est ultor*, entiende las expresiones escriturísticas de *tradere in desideria, excaecare e indurare* en el sentido de que Dios permite las caídas del pecador, pero de ningún modo es causa de su pecado, como pretenden los Novadores. Soto perfila su pensamiento al final del capítulo dieciocho:

Haud equidem diffitentur theologi, entitatis (ita vocant) quae est peccatum, Deum esse causam; eo efficientiae genere quo cunc-

ta et animantia et inanima ad suas naturales actiones permovet. Non tamen inde statim conficitur causam esse peccati, qua parte deflectitur a lege et voluntate Dei. Et quamvis permulti sint, quibus non sit explicatu facile, quomodo in odio Dei, quod internam habet et indivisam malignitatem, possit Deus causa esse entitatis, culpae vero non item, non tamen est ita intellectuo difficile. Quando enim Patres, (immo Scriptura canonica) negant Deum esse causam peccati, non ad illum universalem influxum spectant... Et ideo, sicut Deus non dicitur causa homicidii, quia dedit homini manus et oculos... ita neque ex eo quod auxilium praebet homini universale, eo modo quo praebet beluae, dicitur causa peccati. Quoniam in moralibus ille prorsus est vere, iudicaturque causa, qui lege, ope, consilio, favore vel persuasione movet quempiam, sive ad bonum sive ad malum. Atqui his modis et rationibus, universos Deus movet ad bonum et honestum, neminem autem ad malum. Immo vero, uti dum claudus ambulat, homo est causa ambulationis, quod tamen male et incommode gradiatur, in detortam tibiam penitus reicitur... ita prorsus dum quis delinquit, Deus quidem cum homine est causa actionis, quatenus res quaedam est, quod autem a lege declinet, soli imputatur libero arbitrio.

Dios, pues, es causa de la entidad o acción pecaminosa, como lo es de todas las acciones de las causas segundas; pero de ningún modo se le puede hacer responsable del pecado. La malicia del pecado, o sea el apartarse del camino trazado por la ley, depende exclusivamente del libre albedrío, como depende tan sólo de la deformidad de la pierna, y no de la voluntad del hombre, el que éste camine defectuosamente.

### *La moción divina*

Hemos visto que Dios coopera con su natural concurso a todas las acciones de las creaturas, tanto necesarias como libres, siendo éste un requisito indispensable para cualquiera operación; aunque, tratándose del pecado, Dios solamente concurre a la entidad del pecado, de ningún modo a la culpa<sup>20</sup>. Esto en el orden natural. Porque en el orden sobrenatural, además de este concurso general, se requiere un auxilio especial, que llamamos gracia (*tametsi in operibus gratiae necessarium sit specialius auxilium*)<sup>21</sup>.

Ya dijimos más arriba que Soto no explica la naturaleza de ese concurso general, o natural. Pero, ¿explica acaso cómo debe concebirse este otro concurso sobrenatural? Veámoslo.

Enfrentándose Soto con los luteranos, nos dice que por un lado hay que admitir, según las enseñanzas de la sesión sex-

<sup>20</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 2; 1, 18.

<sup>21</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

ta de Trento, que nuestra justificación es gratuita; pero por otro tampoco debe pensarse que quedamos convertidos en instrumentos inanimados o en brutos animales, descartando todo influjo de nuestra libertad<sup>22</sup>. O también, como escribe más adelante:

Quamvis per nos ipsi gratiam Dei inire, absque eius nequeamus peculiari auxilio, tamen quadamtenus libertas in nobis inest respectu huius divini beneficii<sup>23</sup>.

Es decir, como se expresa en otras ocasiones, que Dios nos mueve con su gracia, pero nos mueve libremente:

Quemadmodum naturales res ad suos cuiusque fines, secundum suam naturam Deus naturaliter movet, ita hominem iuxta suam *moveat libere...*<sup>24</sup>.

Est enim Deus causis secundis in universum causa, ut secundum suas ipsarum naturas singulae peragant opera sua; nempe naturales, naturaliter, et quae liberae sunt, *libere*<sup>25</sup>.

Neque Augustinus, neque suus ascecla Thomas cogitabant... quod per gratiam operantem cogendo nos Deus movet; quin imo, *moveat libere*<sup>26</sup>.

Pero, ¿en qué consiste esta moción libre?

Con fórmulas distintas nos repite insistentemente que esta libertad del hombre, en presencia de la moción divina, consiste en que el hombre puede aceptar o rechazar la invitación de Dios:

In sua habet potestate divinum favorem et respuere et acceptare<sup>27</sup>.

Para que nuestra conversión sea digna de alabanza tiene que ser espontánea, y sin que se fuerce nuestra voluntad:

Si (conversio) spontanea non esset, nullius esset laudis; est ergo libera. Nam propter illa quae nobis praeter voluntatem nostram accidunt, nec laudamur, nec vituperamur<sup>28</sup>.

La única razón próxima de por qué uno se convierte y otro no, está en que Dios espera nuestro asentimiento y coopera-

<sup>22</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>23</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>24</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>25</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

<sup>26</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

<sup>27</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>28</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

ción (*assensum nostrum exspectat et operam*). Dios es quien abre la puerta de nuestro corazón; pero nosotros somos libres para resistir o para darle nuestro consentimiento (*liberum nobis est obsistere et assensum praebere*)<sup>29</sup>. Por eso la justificación es obra de Dios y obra nuestra; suya, porque Él nos mueve; y nuestra, porque nos mueve libremente (*porro sua, moventis; nostra vero, qui libere movemur*)<sup>30</sup>.

Pero esta manera de concebir la moción divina, dependiente de nuestra libertad, parece negar toda moción eficaz por parte de Dios. Soto se hace cargo de la dificultad, ya que constituía el argumento aquiles de los luteranos:

Si quando Deus (decían los luteranos) vel ad bonum vel ad malum nos movet, in nostra esset potestate non moveri, motio Dei non esset efficax, atque adeo neque esset omnipotens...<sup>31</sup>.

Su respuesta a esta objeción constituye la mejor aclaración de su pensamiento respecto de la manera cómo debe concebirse la moción divina. Dice así:

Quod enim nos Deus libere moveat, nihil contra eius cunctipotentiam et efficaciam pugnat. Quin immo, inde amplissime patet infinita eius virtus et sapientia, quod alias causas instituit naturaliter movere et alias libere; et cum singulis modo proprio concurrere. Quocirca, quidquid Deus vult voluntate absoluta, et quae dicitur beneplaciti, fit iuxta illud: Voluntati eius quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrat, non vult illud fieri, nisi salva humana natura et libera voluntate; quae idcirco resistere Deo potest...

Responde, pues, distinguiendo causas libres y causas necesarias; y respecto de aquellas primeras se reafirma en que si Dios quiere respetar su libertad, ésta puede resistir a la moción divina.

Pero se le urgía con el dilema de que o somos libres antes de que Dios nos mueva con su gracia, o estando ya presente la moción divina. Por eso continúa:

At restat nonnihil praeterea explicandum. Aut enim sumus liberi in huiusmodi actionibus ante momentum temporis, quo nos Deus movet, aut praesente motione Dei. Non ante, quia absque eo movente, moveri nequimus; neque cum nos ipse actu movet, quia non stat ipsum nos movere, quin una moveamur. Sunt enim movere et moveri, ceu actio et passio, correlativa...

Para deshacer esta nueva dificultad acude a la definición de libertad, que Soto presenta como corriente en las Escuelas,

<sup>29</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>30</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>31</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

y que como tal la considerará también Suárez para los tiempos anteriores a la controversia *de auxiliis*; citando precisamente en favor de su aserción este pasaje de Soto<sup>32</sup>. Escribete, pues, Domingo de Soto:

Ad dissolvendum argumentum hoc supponenda est definitio libertatis. Illa enim causa, libera est, quae positis omnibus requisitis ad agendum, potest et agere et non agere. Cui contraria ratio est causae naturalis. Sunt ergo inter scholasticos qui doceant,posito concursu Dei, non esse utrumque in potestate voluntatis, scilicet, agere et non agere. Ob idque secundo aiunt, eiusmodi concursum non connumerari inter requisita ad agendum. Immo dicunt (ut sua utamur voce) concomitari actionem ipsam.

A lo cual responde Soto resueltamente:

Horum autem duorum, vel utrumque nunquam intellexi, vel neutrum unquam credam. Etenim non est dubium quin concursus Dei, licet concomitetur (ut aiunt) actionem, sit nihilominus cuiusque causae secundae requisitum ad agendum; immo vero et natura praerequiritur. Quoniam non solum Deus est causa effectus secundae causae, verum ipse etiam movet eam ad agendum. At quamvis ille concursus sit praerequisitus, nihilo secius, illoposito, tunc etiam est in facultate voluntatis agere et cessare. Alias nullus dabitur requisitorum numerus, quibus positis, voluntas possit agere et non agere, atque adeo neque erit libera. Nam ante divinum concursum non potest agere; et quando ille adest, ut isti aiunt, non potest non agere. Solutio ergo dubitationis est quod illo tunc temporis momento quo Deus mecum concurrat, sum liber, ut tunc agere renuam.

Por consiguiente, aun disintiendo en esto de otros escolásticos, Soto cuenta entre los prerequisites de la libertad la moción divina. Aun puesta ésta, la voluntad puede obrar o no obrar. De otro modo, nuestra voluntad no sería libre.

Pero entonces, sigue preguntándose Soto, ¿es que Dios no puede forzar la voluntad del hombre?

Numquid Deus potens est voluntatem hominis seu cogere seu ex necessitate movere? Facilis est responsio. Cogere enim voluntatem, repugnantiam involvit. Cogere enim aliquid, est contra suam ipsam inclinationem movere. Et ideo potest quidem homo cogi, cum movetur contra propriam voluntatem (quae est propria hominis inclinatio) sive ad intelligendum, sive ad sentiendum vel ambulandum, et cetera id genus. Attamen voluntas non cogitur. Nam cum sua inclinatio eadem sit, quae suus ipsius actus, quomodocumque et undecumque habeat velle vel nolle, est sua inclinatio, atque adeo repugnat tales habere actus contra suam inclinationem.

<sup>32</sup> SUÁREZ, *Prolegom*, 1, c. 3 (Ed. Vivés, 7, 11.) Sobre el concepto de libertad en Suárez ha escrito ampliamente PAUL DUMONT, S. I., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, París 1936. Cuál sea el legítimo concepto de libertad, según se desprende de las controversias de auxiliis, lo ha estudiado A. BONET, *La filosofía de la libertad en las con-*

Según estas palabras, la misma naturaleza de la voluntad libre está en pugna con cualquier violencia o necesidad que se le imponga. Y añade: Dios tiene poder efectivamente para forzar la voluntad, pero entonces habrá que admitir que en ese caso le quitaría la libertad, moviéndola como se mueve a un bruto animal:

Necessitari tamen voluntatem a Deo, qui auctor est naturae, nihil vetat; sed tunc auferret illi libertatem in tali actione, movendo illam ceu brutam pecudem. Quod tamen nunquam facit lege communi.

Dios, pues, en su providencia ordinaria, no fuerza ni violenta nunca la voluntad humana.

Así pensaba Soto en 1547, al estampar su libro *De natura et gratia*. Pero, ¿no cambiaría de parecer, o no lo modificaría cuando menos en sus obras posteriores?

En el último de sus libros, en el volumen segundo del Comentario al cuarto libro de las Sentencias, publicado en 1560, justamente el año de su muerte, hay un pasaje que bien puede considerarse como su testamento literario. Allí, presintiendo que éste sería el último de sus escritos, expresa su deseo de revisar toda su producción literaria, por si tuviese algo que retractar. Por el momento, pasando revista a sus cinco obras principales, no se le ofrecen sino unas cuantas correcciones, que deberán introducirse en posteriores ediciones. A propósito de su obra *De natura et gratia*, escribe:

Sed libro primo, cap. 15, inter confirmandam sententiam de libero arbitrio, quartum adiecimus argumentum, quod si in adultorum iustificatione assensione nostra et libero arbitrio non opus esset, non redderetur causa proxima cur unus converteretur, et non alius. Suprema enim et remota causa, praedestinatio quidem est. Unde Augustinus: Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli dubitare, si non vis errare. Sed tamen causa praeterea reddenda est proxima, per quam destinaverit unumquemlibet regnum recipere.

Esto es lo que escribió entonces. Pero ahora quiere que para mayor explicación de su pensamiento, se añada lo que sigue:

Ad maiorem tamen explicationem addatur, quae sit ad iustificationem materialis dispositio. Ubi, causa per quam, non dicit causam praedestinationis, sed dispositio ad primam gratiam iustificationis, quae est effectus eius; quae ideo dispositio est itidem effectus eiusdem praedestinationis. Etenim, sicut in parvulis bap-

*troverbias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona 1932. De todo esto se desprende que el concepto suareciano de libertad representa la continuación del pensamiento escolástico medieval, anterior al bafieclanismo.

tismus est causa cur unus salvatur, et non baptizari est causa cur non salvatur, pariter in adulto qui per actum interiorum ante sacramentum convertitur, cum Deus paratissimus sit quemcumque convertere, praesentissimumque misericordia ex duobus utrumque aspiret, cur iste convertatur et non ille reddi non potest causa, nisi quia unus praebet assensum, alter vero minime.

Es decir, que en definitiva mantiene su antigua posición de que, siendo la predestinación la causa remota de la salvación, la próxima lo es para el niño el bautismo, y para el adulto el consentimiento a la gracia de Dios. Pero se conoce que algunos consideraron exagerada esta preponderancia de la libertad en la obra de nuestra justificación. Por eso, Soto, refiriéndose a ellos ratifica sin embargo su primer parecer, salva la intervención de la Iglesia Católica. Dice así:

Quidam vero hoc taxare voluerunt, dicentes quod nimium tribuerim libero arbitrio in iustificationis causa. Et tamen, salva semper Catholicae Ecclesiae censura, arbitror necessario sic dicendum. Assensus enim liberi arbitrii non est causa praeveniens motionem Dei, sed effectus eiusdem motionis, idem praeveniens liberum arbitrium. Est enim pulsatio et aspiratio Dei ad corda nostra similis aeri in fenestram clausam aspiranti. Sed quia non aperit nobis eadem corda ex necessitate, sed nobis libere consentientibus, quamvis causa prior efficiens quae nos convertit sit eius spiratio et motio praeveniens, tamen dispositio materialis (quae hoc modo dici potest causa) est assensus nostra. Sicuti causa efficiens praeveniens cur fenestra aperitur est aer intrans, sed causa materialis cur aer intrat est quia fenestra aperitur...

Por lo tanto, Soto se reafirma en su opinión de antaño, aunque matizándola con la idea de que nuestro libre consentimiento a la gracia de Dios no es más que una disposición material en orden a la justificación, ya que la causa eficiente y proveniente de la misma es la moción divina. Algo así como el aire que entra por la ventana es la causa eficiente y proveniente de que se abra la ventana, pero la causa material de que entre el aire es porque se abre la ventana. Y la razón de ello está en que Dios no entra forzosamente en nuestros corazones, sino porque le abrimos nosotros las puertas de los mismos.

A continuación, apoya la concepción que precede en enseñanzas de la Escritura, de San Agustín y de Santo Tomás, y concluye con los ejemplos de Judas y de la Magdalena, resumiendo su pensamiento en estas pocas palabras:

Iustificatio enim non est praedestinatio, quae nullam habet causam, sed eius effectus, quae in nobis habet materialem dispositionem<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> In *Quantum Sententiarum*, dist. 50, q. unica, a. 6.

Si comparamos esta moción divina de Soto con la de Suárez en su tratado sobre la gracia, observamos un punto de contacto y una discrepancia notable. El *punto de contacto*, o mejor dicho de identidad de sentir entre estos dos teólogos, está en el concepto de libertad y en su inviolable indiferencia intrínseca aun en presencia de la gracia eficaz. Y por cierto que Domingo de Soto cree que esta es la interpretación legítima de las definiciones de Trento; Suárez también piensa lo mismo. *La gran diferencia* que separa a Soto de Suárez—cosa por otro lado muy natural, dado el medio siglo de intensa labor teológica que media entre ambos—, consiste en que Soto asiste al planteamiento del problema, afirmando enérgicamente los dos extremos de libertad y gracia, pero sin conocer todavía una solución que los armonice y coordine; en cambio Suárez cuenta ya con una explicación teológica, en virtud de la cual puede mantener resueltamente la preponderancia de nuestra libertad, salvando al mismo tiempo la existencia de la gracia eficaz y el misterio de la predestinación. Soto, por el contrario, a falta de ese sistema, lógicamente tendría que negar la existencia de la gracia eficaz y debería eliminar el misterio de nuestra predestinación. La razón es sencilla. Soto se mueve exclusivamente en el orden histórico, mientras que Suárez, y con él sus predecesores Molina, Belarmino y Lesio, se sitúan en un orden lógico o ideal, que Dios conoce por medio de la ciencia media, resultando así que por un lado el hombre es verdaderamente libre, y por otro en el orden histórico, misteriosamente escogido por Dios, existe una gracia eficaz y se dibuja el insondable misterio de la predestinación.

### *Conclusiones*

1. De cuanto llevamos dicho se desprende inmediatamente esta conclusión fundamental. Que Domingo de Soto reconoce la necesidad de la gracia de Dios, como causa eficiente y preveniente de nuestra justificación; pero al mismo tiempo defiende con todas sus fuerzas que esta moción divina tiene que ser compatible y armonizarse con la libertad humana, la cual no puede suprimirse ni aminorarse de ningún modo. Por libertad entiende Soto aquella propiedad de nuestra voluntad, en virtud de la cual, puestos todos los requisitos para obrar, entre los cuales se cuenta la misma moción divina, el hombre puede obrar o no obrar. O con otras palabras, muy repetidas por Soto: Estando Dios continuamente a las puertas de nuestro corazón, ofreciéndonos su gracia, nosotros podemos abrirle o cerrarle la puerta, aceptar su invitación o rechazarla, consentir o disentir. Según Soto, repugna al mismo concepto de

libertad toda violencia o necesidad, de tal manera que, aunque Dios tenga poder para forzarnos, sin embargo, si esto hiciera, en ese momento dejaríamos de ser libres; por eso de ley ordinaria Dios nunca lo hace.

2. Esta exaltación de nuestra libertad, en presencia de la gracia de Dios, la presenta Soto constantemente como la verdadera y legítima interpretación de la sesión sexta de Trento. Ello nos trae a la memoria la parecida insistencia con que, años más tarde, volverá Molina sobre este mismo aspecto, asegurándonos que en su *Concordia* no ha hecho otra cosa que enseñar y seguir las definiciones de Trento. En una carta, conservada en la biblioteca universitaria de Salamanca, repite hasta cinco veces esta idea, rogando al Papa humilde y encarecidamente quiera tomar en consideración las líneas siguientes:

Primum est, me cernere ac evidenter efficaciterque probare, doctrinam meam definitam esse in Concilio Tridentino Sessi. VI c. V et can. 4; atque ut hoc evidentiuss constet, omnibusque si magis notum, supplex oro ut Vestra Sanctitas evolvi ac videri jubeat acta Concilii Tridentini circa illa duo decreta, in quibus latius res haec discussa fuit ac expensa; in eis que comperietur, doctrinam adversariorum a PP. Concilii fuisse reiectam, nostramque definitam<sup>34</sup>.

3. Salta, pues, a la vista que Soto conoce ampliamente los dos extremos de gracia y libertad, que plantean el grave problema *de auxiliis*; pero ignora un sistema determinado que los explique satisfactoriamente. Esto no quita, sin embargo, que sus expresiones para garantizar la libertad, en presencia de la gracia, sean inconciliables con el predeterminismo bañeciano. Así lo demuestra evidentemente su concepto y definición de libertad, rechazada por los tomistas posteriores; así lo están proclamando, entre otras, aquellas dos afirmaciones:

Neminem coactu Deus aut necessitate ad se trahit, sed in nostra est potestate gratiam eius respuere<sup>35</sup>.

In sua habet potestate (homo) divinum favorem et respuere et acceptare<sup>36</sup>.

Y nótese bien que para Soto los actos saludables son fruto de la gracia de Dios y de la libertad, las cuales dos causas obran al mismo tiempo (simul tempore), aunque la gracia lo hace con prioridad de naturaleza (prius natura)<sup>37</sup>. Por eso, puede decirse que Dios es la causa de nuestra conversión y salvación,

<sup>34</sup> Ms. 196. En él se contienen "Papeles curiosos acerca de la controversia de auxiliis".

<sup>35</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>36</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>37</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

porque El nos mueve; pero de tal modo que si nosotros no asentimos, nada se hará:

Omnes attestantur Deum esse causam conversionis... praemovendo nos, ut tamen nisi nos annuerimus, nihil fiet<sup>38</sup>.

Es más. Piensa Soto que así debe interpretarse el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás, contra la falsa apreciación de algunos teólogos:

At neque Augustinus, neque suus assecla Thomas cogitabant (uti quosdam falso divos interpretantes audivi) quod per gratiam operantem cogendo nos Deus movet<sup>39</sup>.

Por eso, no entendemos cómo puede escribir Allevi en su *Historia de la Teología* que Soto defendió un cierto género de predeterminación moral<sup>40</sup>. Nosotros no vemos en él ni predeterminación física, ni predeterminación moral; ya que la gracia—eso sí—, nos es necesaria y nos previene para el bien obrar, pero en nuestra mano está siempre el aceptarla o rechazarla. Así lo repite Soto hasta la saciedad.

Existe, pues, fundamento más que sobrado para los rumores, transmitidos por el jesuita Henao, sobre la contienda tenida en Trento acerca de la eficacia de la gracia entre Domingo de Soto y su hermano de hábito Luis Cataneo<sup>41</sup>. Según esa historia o leyenda, Cataneo abogaba por algo muy parecido al predeterminismo bañeciano, mientras que Soto se pronunciaba en favor del libre albedrío.

4. Soto tampoco conoció la solución molinista o suareciana, que en este punto están totalmente de acuerdo. Sin embargo, es curioso el fenómeno de que Soto, al dar este predominio a la libertad, sin la ayuda de la ciencia media, viene a ser *ultramolinista*, ya que pone en el orden real e histórico lo que el molinismo o congruismo solamente admite respecto de un orden ideal o de razón. Según este sistema jesuítico, en mano del hombre está ciertamente el consentir o rechazar la gracia de Dios, pero tan sólo en el mundo de los futuribles; pues, hablando del orden histórico, ya escogido libre y misteriosamente por

<sup>38</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

<sup>39</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 16.

<sup>40</sup> L. ALLEVI, *Dissegno di Storia della Teologia*, (Torino, 1939), p. 226.

<sup>41</sup> HENAO, *Scientia media historice propugnata*, (Salmanticae, 1665), pág. 142. Estos rumores, reseñados por Henao, pueden depender de la *Historia del concilio de Trento* de P. SARPI, publicada por primera vez en Londres el año 1619. En la traducción francesa de Amelot de la Housaye, Amsterdam 1713, pág. 192, se cuenta que al discutirse el decreto de la justificación, el grupo dominicano se escindió en dos; por un lado se pronunció Domingo de Soto negando la gracia eficaz predeterminante, y por otro Luis Cataneo defendiendo ésta como la verdadera interpretación de Santo Tomás.

Dios, la gracia eficaz dice una conexión, extrínseca sí, pero infalible con el consentimiento de nuestra voluntad.

En cambio, para Soto, la única razón próxima de la conversión es *quia Deus assensum nostrum expectat et operam*. O también: Como al niño por el bautismo, así al adulto Dios *prædestinavit convertere per suam cooperationem*<sup>42</sup>. Así, pues, la razón próxima de nuestra salvación está en el consentimiento que el hombre da en el tiempo a la moción divina.

De este modo, al moverse Soto exclusivamente en el orden histórico, hace tan dueña de sus actos a la voluntad humana, que lógicamente destruye la gracia eficaz. Por lo cual, admitiendo su concepto y exaltación de la libertad, trasladamos sus afirmaciones al mundo de los futuribles, para poder mantener, según doctrina cierta teológica, la existencia de la gracia eficaz anteriormente al consentimiento histórico de la voluntad.

5. Así, pues, Soto participa del ambiente general de los días de Trento. Entonces se plantea en toda su extensión y gravedad el problema de la gracia eficaz. Bien se dice en un memorial, escrito durante la controversia *de auxiliis*, que "aunque son cuestiones que los antiguos apenas tocaban, las discuten hoy con ardor propio de los campos de batalla"<sup>43</sup>. Con todo, como los grandes síntesis no suelen aparecer de repente, indudablemente que los teólogos medievales tuvieron que apuntar cuando menos los principios que regularán las diversas soluciones; pero formalmente el problema, en toda su crudeza, no se había planteado hasta entonces, y por consiguiente, tampoco había podido resolverse. Una confirmación palmaria de estas afirmaciones la tenemos en Domingo de Soto. El teólogo segoviano no conoce el predeterminismo sino, cuando más, en aquellos primeros chispazos, saltados en las deliberaciones de Trento, que él condenó enérgicamente. Y es que el sistema predeterminista no existía aún. Lo iba a elaborar, algunos años más tarde, Domingo Báñez, en oposición a la concordia trazada por Molina. Por eso, creemos que no se puede seguir hablando irrisoriamente de *comedia bañeciana*<sup>44</sup>. Si la solución predeterminista, como auténtica interpretación de la doctrina de Santo Tomás, hubiese existido al tiempo de Soto, éste la hubiese conocido y nos hubiese dado sobre ella su autorizado parecer.

SEVERINO GONZÁLEZ RIVAS, S. I.

Universidad Eclesiástica (Sa'amanca).

<sup>42</sup> *De Natura et Gratia*, 1, 15.

<sup>43</sup> POUSSINES, *Historia controversiarum*, I, 5, n. 20 (libro inédito).

<sup>44</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De comoedia banneziana et recentii syncretismo*: Angelicum, 23 (1946) 3 s. Este artículo ha sido reproducido por el autor en su reciente tratado *De Gratia*, (Torino 1946), página 359 s.