

El éxtasis natural en Suárez

Ya que tanto se agitan hoy día los problemas del éxtasis natural, vamos a dar en este artículo, reunido y desglosado del estudio completo de la contemplación en Suárez, lo que enseña él acerca del éxtasis natural.

Antes de entrar en materia, y para orientarse luego fácilmente, conviene recordar que distingue nuestro autor tres tipos de contemplación sobrenatural, de relaciones muy diferentes con nuestro tema.

En la cumbre última, adonde por privilegio singularísimo han llegado y pueden llegar muy contados contemplativos, coloca la visión facial de Dios, en relámpago, durante la vida mortal¹.

Por debajo de esa cima celeste, pero muy alta también, se eleva la contemplación con especies *per se* infusas, de tipo más bien angélico que hecho para hombre mortal, y a la cual suben con gracias especiales muy escasos contempladores, aunque no tan contados como los de la cumbre suprema².

Finalmente pone Suárez la clase de contemplación sobrenatural, que, sin ser para todos, es más corriente. En ella, los actos son en sí mismos sobrenaturales; pero el modo y proceso de tales actos es como el de los actos meramente naturales.

No es de este lugar el juicio de semejante clasificación en las formas sobrenaturales de contemplación—eso lo haremos, Dios mediante, al estudiar en conjunto la mística suareciana—; en este artículo resumimos únicamente lo indispensable para ver el ambiente en que se mueve Suárez y el sistema doctrinal en que nos va a dar él sus ideas sobre el éxtasis natural.

¹ Véase sobre ella, en el libro II *De Oratione*, 16 entero; 17, 1, 5, 6; 19, 2, 4; 20, 7. En adelante, omitiremos la indicación de tratado y libro, siempre que nos refiramos al libro II *De Oratione*.

² Para ésta léanse 17, 1-6; 18, 2; 19, 4-9; 20, 7.

Poco, y muy de refilón, tendremos que decir en este trabajo acerca de la contemplación por *lumen gloriae*; poco también, y de pasada, sobre la de especies *per se* infusas. Ni una ni otra está especialmente relacionada con el éxtasis natural.

Muy distinto será para la tercera forma, la que se hace, según nuestro autor, "per actus qui, licet in se sint supernaturales, fiunt tamen per species acquisitas et modo illis et intellectui, mortali corpori conjuncto, accommodato"³. De ella es de la que principalmente discurre Suárez en los capítulos dedicados al éxtasis; de ella nos hemos de valer nosotros no pocas veces.

¿Por qué así? Por la materia misma y por el método que en ella sigue el Doctor Eximio. Quien no tiene tratado especial aparte para el éxtasis natural; y por eso, aunque repetidas veces se plantea abiertamente tales cuestiones; pero da de ordinario la doctrina, entremezclada con la de la contemplación sobrenatural: "In quo non directe quaeritur an possit fieri tanta suspensio sensuum sine auxilio gratiae, nam si operationes ipsae contemplationis non possunt sine gratia fieri, nec suspensio sensuum fiet sine gratia. Formalis ergo sensus dubii est, an ex vi talis operationis sequatur naturaliter talis abstractio a sensibus: simul tamen tractabimus an ex contemplatione naturali, viribus naturae facta, imo et peccaminosa, possit sequi talis suspensio sensuum connaturaliter"⁴. Aquí nos da él mismo la manera de proceder que tiene nuestro autor en estos capítulos dedicados al éxtasis, del 14 al 20: al hablar del éxtasis sobrenatural, mira juntamente al natural.

Al reunir ahora nosotros cuanto acerca del éxtasis natural enseña de esta manera Suárez, habremos de entresacar: *a*), lo que exprofeso y explícitamente dice él sólo para el éxtasis natural, lo cual ya se entiende y no reclama advertencias especiales de método; *b*), lo que en el éxtasis sobrenatural es común con el natural, y esto sí pide algunas aclaraciones metodológicas.

En el éxtasis sobrenatural hay cosas debidas a ese carácter superior suyo, intrínsecamente sobrenatural, las cuales en manera alguna se pueden aplicar al éxtasis natural. No es difícil distinguir tales cosas, y las hace notar a sus tiempos nuestro autor: v. gr., para el carácter de la causa extrínseca determinante, 19, 24 y 30 al fin; para la preparación remota del éxtasis, 19, 26, etc.

Otras cosas hay en el éxtasis sobrenatural que, al menos

³ 17, 4.

⁴ 15, 3.

a juicio de Suárez, se deben pura y simplemente al modo natural de nuestras facultades. Con frecuencia lo recalca expresamente con frases como "Ex vi talis operationis", "an hujusmodi extasis eveniat in contemplatione naturaliter ex vi propria operationum in quibus contemplatio consistit", etcétera, pocas veces pasa sin indicarlo; pero son cosas por sí mismas muy obvias. Estas cosas, debidas, no al carácter sobrenatural, sino al modo natural de nuestras facultades, las da Suárez por comunes al éxtasis natural y como tales las debemos traer aquí nosotros, pues sin ellas no es posible ofrecer al lector el pensamiento integral del Doctor Eximio acerca del éxtasis natural. Como hemos de ir alegando los textos mismos, podrá el lector ir viendo él por sí la legitimidad de nuestras citas y de nuestro método.

En el orden de las cuestiones, hemos seguido el mismo que lleva en ellas Suárez, sin más que una alteración. Para no repetir inútilmente cosas, y por la trabazón tan íntima que entre sí tienen, hemos puesto seguidos los puntos de la libertad de entendimiento y voluntad en el éxtasis.

He aquí el orden de las cuestiones:

- A) Sentidos corporales en el éxtasis natural.
 - I. La imaginativa.
 - II. Sentidos exteriores.
- B) Las demás facultades orgánicas en el éxtasis natural.
 - III. El apetito sensitivo.
 - IV. La potencia motriz.
 - V. La vegetativa.
- C) El éxtasis natural en sí mismo.
 - VI. Libertad y éxtasis natural.
 - a) Libertad en el conocimiento.
 - b) Libertad en la voluntad.
 - VII. Proceso del éxtasis natural.
 - VIII. Realidad y posibilidad del éxtasis natural.
 - IX. Conclusión.

A) SENTIDOS CORPORALES EN EL ÉXTASIS NATURAL

I. *No hay éxtasis natural que suprima la cooperación de la imaginativa.*

Que no pueda, naturalmente, darse éxtasis en que obre el entendimiento solo, sin rastro de imagen concomitante en la fantasía, lo asienta Suárez desde el principio, siguiendo en

esto a los Santos Padres y a los escolásticos. "Quod ergo attinet ad priorem quaestionem, intellectam de omni operatione sensus interni et externi; dicendum est primo, naturaliter fieri non posse ut homo, in hac vita rapiatur ad veram Dei contemplationem per intellectum, nihil omnino cooperante per sensum, neque internum neque externum"⁵.

Después de las autoridades, que encabeza Santo Tomás, aduce la causa: "Fundamentum est illud Aristotelis, 3 *de Anima*: *Necesse est intelligentem phantasmata speculari*. Ex quo habetur illud philosophicum principium: intellectum hominis conjunctum, naturaliter operari non posse, quin simul phantasia cooperetur", e indicada la prueba de experiencia, que conocían los antiguos, concluye: "Est ergo, naturalis dependentia inter intellectum conjunctum et phantasiam; ergo naturaliter non potest homo elevari ad contemplationem naturalem intellectualem, sine cooperatione phantasiae"⁶.

Este principio, fundamental, como se sabe, en la psicología escolástica, y confirmado de lleno por la psicología experimental moderna, no lo aplica Suárez únicamente a la contemplación natural, sino que expresamente lo afirma también de la contemplación sobrenatural: "Intelligimus ergo, etiam cum ordinario auxilio gratiae, non posse naturaliter fieri, id est, secundum modum naturae consentaneum. Gratia enim, licet elevet naturam ad operationes supernaturales, tamen, secundum legem ordinariam, servat modum operandi consentaneum naturae, quoad fieri potest, et ita non elevat intellectum ad operationem supernaturalem, nisi movendo etiam phantasiam, ut illi subministret, prout potest"⁷.

Continuamente, y en sus diversas formas, maneja y aplica Suárez el principio de la cooperación necesaria entre la imaginativa y el entendimiento en todo conocer natural y sobrenatural nuestro de esta vida que no sea milagroso: ya es la simpatía natural de ambas potencias⁸; ya la radicación en la misma alma⁹; ya es la ayuda positiva que presta al entendimiento la imaginativa¹⁰; ya el arrastrar consigo el entendimiento a la imaginación, sobreentendiendo las razones o aduciendo alguna de ellas¹¹.

Por estas indicaciones y citas, bien se ve que no cede Suá-

5 14, 3.

6 14, 3.

7 Ib.

8 14, 4 al fin; 17, 11 al fin.

9 15, 6.

10 14, 6 al medio; 15, 6 poco después de la mitad; 17, 11 al fin, etc.

11 14, 7; 15, 6, etc.

rez a ningún escolástico en la claridad y firmeza de este principio, como tampoco en la lógica de sus consecuencias teóricas y prácticas.

a) *Será milagroso todo éxtasis y toda contemplación en que no coopere nada la imaginativa.*

b) *No está en poder humano, en esta vida, ni poner ni empezar siquiera semejante modo de contemplación.*

Ambas consecuencias fluyen por sí mismas del principio, y ambas las saca expresamente Suárez y las aplica continuamente en estos capítulos sobre el éxtasis. "Tertio addendum est hunc modum elevationis et contemplationis (el que suprime toda operación de la imaginativa) non posse ducere originem propriam et quasi physicam ex operatione ipsiusmet hominis, cooperantis etiam divinae gratiae. Probatur quia ille modus operandi est omnino supra naturam, non solum quoad gradum operationis (en la contemplación sobrenatural), sed etiam quoad modum operandi: non ergo potest inchoari ab homine" ¹².

Hasta en el caso en que se obrara el éxtasis sin cooperar entonces la imaginativa, pero usando el entendimiento especies sacadas antes por los sentidos y no especies *per se* infusas, aun entonces tendria que suplir milagrosamente Dios la cooperación suprimida de la fantasía.

Asienta Suárez, con todos los teólogos, que puede elevar Dios milagrosamente la mente humana en esta vida a contemplar lo inteligible sin cooperación de sentido alguno ni interno ni externo; porque siendo en sí, no intrínseca ni esencial, sino debida a la unión sustancial de alma y cuerpo en esta vida, la cooperación de la imaginativa con el entendimiento, puede estorbarla Dios y confortar al entendimiento para que obre solo, sin concomitancia de sentido externo ni interno. Puesto el fundamento, lo va aplicando a la visión clara de Dios en esta vida, a la contemplación por especies infusas y finalmente a nuestro caso, a la contemplación con especies naturales y adquiridas antes por vía natural: "Imo, tertio etiam modo potest hoc contingere, sine infusione scientiae per se infusae, per solam elevationem intellectus ad utendum speciebus a sensibus acceptis, sine actuali cooperatione phantasiae: nam hoc etiam non repugnare probat ratio supra facta" ¹³, "licet de usu et de tali divina operatione non constet" ¹⁴.

¹² 14, 6.

¹³ 14, 4.

¹⁴ 14, 5.

Con igual firmeza mantiene Suárez la imposibilidad natural del éxtasis sin cooperación ninguna de la imaginativa, para el caso en que empezada la contemplación sobrenatural al modo ordinario y connatural de esta vida, suba luego a tal punto que se produzca sin milagro la contemplación extática hasta tal fuerza intelectual, que se suspenda la cooperación de la imaginativa durante tal éxtasis. "At vero si contemplatio fiat alio modo magis proportionato naturae, et cum aliqua cooperatione specierum acquisitarum et naturalis virtutis intelligendi, saltem quoad apprehensionem objectorum, de quibus ferendum est iudicium, tunc certius est non posse fieri ex vi talis contemplationis totalem abstractionem a sensibus etiam internis, quantumcumque crescat et intendatur ipsius intellectus attentio. Hoc aperte sequitur ex prima supra posita resolutione, quia quoties intellectus conjunctus operatur per species acquisitas, naturali necessitate fit conversio ad phantasmata; ergo nunquam potest, vi illius operationis, quantumvis intensae et attentae, suspendi operatio saltem phantasiae¹⁵.

Ni admite la pretensión de que, aunque así sea normalmente, cabe la excepción cuando llega a ser excesivo el esfuerzo de la naturaleza; porque a eso responde Suárez por duplicado, primero negando fundamento a tal supuesto, y segundo: "Denique ratio potius ostendit contrarium; quia si intellectus operatur per species acquisitas et modo illis connaturali saltem quoad apprehensionem; necesse est ut apprehendat vel materialia vel res spirituales cum aliqua habitudine vel proportione ad res materiales, quia cum illae species a phantasmatibus acceptae sint, non possunt aliter representare. Ergo ex natura rei, talis contemplatio intellectus potius excitabit operationem phantasiae quam illam impediet"¹⁶.

Queda todavía apelación al motivo de lo limitado en la atención y en la potencia, pues concentradas ambas con toda su energía en un punto, no les resta capacidad para aplicarse a otro; pero también este efugio lo cierra aquí Suárez. Porque valdría, si fueran operaciones que mutuamente se estorbaran en la potencia, o si la atención a una impidiera atender a la otra: "At in praesenti, non est ita; quia talis attentio intellectus potius excitat et applicat phantasiae, et talis operatio phantasiae juvat et faciliat apprehensionem intellectus: nam, cum fiat ad modum phantasmatum, eo facilius fit, quo phantasia in actu secundo et vitali modo offert intellectui res in phan-

¹⁵ 17, 7 al principio.

¹⁶ 17, 7 al fin.

tasmatibus quasi in actu primo repraesentatas: ergo cessat omnis ratio mentalis suspensionis" 17.

Con esto se afianza más Suárez en que "si Deus interdum illo modo suspendit operationem phantasiae, id facit ex speciali dispositione providentiae suae...; non tamen id facit, quia naturaliter sequatur illud phantasiae impedimentum ex vi solius actus contemplationis..." 18.

Como por otra parte juzga nuestro autor que jamás se puede tener certeza, ni por síntomas exteriores ni por la experiencia interna, de que ha obrado Dios tal suspensión de la imaginativa, concluye: "Quapropter nulla ratione potest cum fundamento affirmari, ex vi contemplationis hujus vitae, sequi aliquando talem extasim, quae operationem phantasiae omnino impediatur" 19.

Al estudiar el éxtasis sobrenatural y la contemplación infusa con la ligadura de las potencias en el primer estadio, veremos lo que son y lo que valen en mística sobrenatural estos ratiocinios de Suárez; ahora que sólo estudiamos el éxtasis natural, hemos de aprobarlos de lleno en nuestro terreno y añadir que la psicología experimental moderna viene a la conclusión de que, al suprimirse toda operación en la imaginativa, no queda naturalmente sino el aideísmo total, la supresión completa de todo conocimiento en el entendimiento.

II. *No requiere milagro especial la enajenación de los sentidos externos.*

Si de la cooperación de la imaginativa pasamos al uso de los sentidos externos, cambia por completo la cuestión, y cambia también la solución dada a sus problemas por el Doctor Eximio.

En la enajenación de los sentidos externos distingue Suárez dos clases: la actual, que es el mero no sentir de presente por ellos, y la aptitudinal, o impotencia para usar de los sentidos exteriores 20.

a) *La enajenación actual.*

Que sea, naturalmente, no sólo posible, sino realidad cotidiana, la suspensión de los sentidos externos, de suerte que nada entre por ellos cada vez que se concentra la mente, ab-

17 17, 8.

18. 17, 9 al principio.

19 17, 9 al fin.

20 14, 7.

sorta en meditación profunda, lo da por conocido Suárez en la experiencia más trivial, y lo fundamenta en la independencia que de los sentidos exteriores tienen la mente y la imaginación; en el estorbo que, para la atención interior concentrada, producen las impresiones de los sentidos externos: en la tendencia espontánea a prescindir de ellos siempre que quiere uno recogerse intensamente a pensar y discurrir consigo sobre un punto; finalmente, en lo limitado de las energías anímicas, que han de disminuir en los demás sectores para obrar potentes en uno solo, o se desparrraman sino e impiden con ello toda concentración profunda²¹.

No es personal de Suárez, sino general de los antiguos esta manera de interpretar la experiencia diaria en los casos de atención muy concentrada: ni es menester detenernos en las correcciones que a este parecer impone la psicología experimental y especialmente el subconsciente. Sabido es que las razones alegadas aquí por Suárez, al estilo de sus anteriores y contemporáneos, valen, sí, para la atención y para la incorporación inmediata de lo recibido en los sentidos, a la síntesis personal del yo; pero no prueban la ausencia verdadera de las sensaciones exteriores, las cuales, estando sanos los sensorios y despierto el sujeto, siguen entrando en la subconsciencia con toda normalidad.

Contra lo que pensaban los antiguos, no basta la concentración más potente para suspender las percepciones de los sentidos exteriores: se requiere o sueño, o enfermedad, o milagro, o tal vez esa inconciencia total con que confunden ciertos psicólogos el éxtasis verdadero.

b) *La enajenación aptitudinal.*

Aquí no es simplemente el que nada sientan de hecho, sino el estar los sentidos exteriores tan ligados, que no pueden sentir, ni aunque obren sobre ellos las excitaciones más proporcionadas y potentes²².

Esta enajenación aptitudinal o de impotencia la afirma Suárez sólo cuando concurren en la contemplación dos circunstancias: que sea muy vehemente la contemplación y que en ella acompañe al entendimiento la imaginativa²³.

²¹ 14, 8.

²² 14, 7.

²³ Para Suárez no lleva consigo naturalmente éxtasis ninguna contemplación a que no concurra la imaginativa; y sólo por milagro le producirán la contemplación con especies *per se* infusas y la visión clara

Sin ambas, juntas, no será natural la enajenación total por impotencia de los sentidos exteriores; con ellas es naturalmente obligado tal enajenamiento, no sólo en cuanto al no sentir de hecho, sino en cuanto al no poder sentir nada a través de ellos. "Secus vero est de extasi quoad solam suspensionem sensuum exteriorum; nam haec interdum sequi potest ex vi contemplationis intellectualis, non solum quoad actualementiam sensationem, sed etiam quoad aptitudinalem: quia prae nimia attentione interiori, anima omnino destituit sensus exteriores. Hoc autem non contingit in contemplatione illa, per quam anima elevatur divinitus ad operandum sine phantasmatibus: nam de hac potius ostensum est quod, licet sensum non requiratur, nullo tamen modo impedit positive illorum operationes. Fit ergo per illam contemplationem, quae est cum dependentia a phantasmatibus: nam, si illa est nimis attenta, totas vires animae per intellectum et phantasiam applicat, nihilque influit neque spiritus vitales (elementos bioeléctricos, diríamos hoy) mittit ad sensus externos, et ita privantur operatione et aptitudine ad operandum. Et hoc maxime contingit in contemplatione supernaturali, quae ferventem amorem divinum habet adjunctum, ut probant adducta in c. 15"²⁴.

Tres capítulos de explicación requiere este pasaje suareciano: por qué con las dos condiciones dichas ha de ser natural el enajenamiento aptitudinal, por qué sin ellas no lo es, qué encierra ese "maxime" de la cláusula final.

1.º El "maxime" del punto último.

No menos de tres cosas contiene ese "maxime" en este pasaje:

a) El principio aquí asentado es general, porque lo que estudia Suárez es ante todo "an hujusmodi extasis eveniat in contemplatione, naturaliter, ex vi propria operationum in quibus contemplatio consistit", "an ex vi talis operationis sequatur naturaliter talis abstractio a sensibus"²⁵. Se trata, pues, de indagar el principio general por las causas íntimas y no meramente un caso particular, aunque se tome como típico. por

de Dios por comunicación en relámpago del *lumen gloriae* durante la vida mortal. Como ambos temas caen ahora fuera de nuestro campo, los dejamos para otros estudios y remitimos al lector a los c. 16 y 17 de este mismo libro II *De Oratione*.

²⁴ 17, 10.

²⁵ 15, 3.

su excepcional importancia, el de la contemplación sobrenatural.

b) Pretende también aquí nuestro autor fundar a la vez su doctrina para el éxtasis natural, y así lo advirtió antes expresamente: "Simul tamen tractabimus an ex contemplatione naturali, viribus naturae facta, imo et peccaminosa, possit sequi talis suspensio sensuum connaturaliter"²⁶.

c) Se refiere también el "maxime", y no en menor grado, al amor ferviente de Dios, pues ese amor, si acompaña y puede ser causa del enajenamiento, pero no es indispensable para el éxtasis; pues con otros autores, y apoyados en Santo Tomás, admite Suárez "hoc genus extasis sequi posse ex vi naturalis contemplationis, etiam si fiat per solam speculationem, sine affectu"²⁷.

2.º *Por qué con las dos condiciones puestas ha de ser natural el enajenamiento aptitudinal.*

Es consecuencia de principios ya conocidos en nuestra exposición e indicados de nuevo aquí por Suárez. Interviniendo la imaginativa, es claro que obra el alma con la virtud sensitiva; siendo tan vehemente la contemplación, ha de obrar con toda su energía sensora, y por tanto no restan fuerzas para los otros sentidos; los cuales, ya lo hemos visto antes, no son ni necesarios ni favorecedores, sino estorbo a la tensión suma de la imaginativa. Es decir, se cumplen aquí todos los requisitos para que lo limitado de la potencia, aplicada sobre un punto—la imaginativa—con toda su eficiencia, haya de abandonar los demás puntos de su campo de acción—los sentidos externos—, los cuales se hallan aquí en condiciones opuestas a las de la imaginativa en relación con el entendimiento.

He aquí por qué, según la explicación de Suárez, la potencia vehemente de la contemplación exige y favorece el concurso de la imaginativa e impone no sólo la inacción, sino la impotencia inmediata de obrar a los sentidos externos.

3.º *Por qué sin estas condiciones no es connatural el enajenamiento de los sentidos.*

La razón la da Suárez al tratar de la visión facial en relámpago, por privilegio especial, durante la vida, y al hablar

²⁶ 15, 3 al fin.

²⁷ 15, 6.

de la contemplación por especies *per se* infusas. En ambos casos no concurre la imaginativa, y por tanto, no quedan ocupadas las energías sensoras; más aún, no obra el entendimiento con sus fuerzas naturales, sino con otras sobreañadidas sobrenaturalmente, y consiguientemente, tampoco se gastan en tales contemplaciones los recursos naturales del alma para entender y atender. Por eso defiende Suárez que en tales contemplaciones el éxtasis no es ni necesario ni natural, sine que ha de ser milagroso cuantas veces ocurra.

También aquí hemos de ceñirnos a juzgar la teoría y razonamientos de Suárez en orden al éxtasis natural: sea, pues, el que sea nuestro juicio sobre estas doctrinas del Doctor Eximio en relación con la contemplación sobrenatural en sus varios grados y clases, en el terreno del éxtasis natural, nos parecen justas y acertadas en sí mismas, y las reservas que pudiéramos nosotros poner, ya veremos luego, en la tercera sección de nuestro estudio, cómo las pone también el mismo Suárez.

Terminado ya el análisis de los sentidos corporales en el éxtasis natural, pasamos a la sección segunda, para ver qué nos dice nuestro autor sobre las demás potencias orgánicas.

B) LAS DEMÁS POTENCIAS ORGÁNICAS EN EL ÉXTASIS NATURAL

Siguiendo los pasos de Suárez veremos qué nos dice primero sobre el apetito sensitivo, luego sobre la fuerza motriz y finalmente sobre la vegetativa. Más corta será esta sección que la anterior, pues van ya adelante los principios que se han de aplicar ahora y no requieren nuevos desarrollos.

III. *Como la imaginativa, así también obra el apetito sensitivo en el éxtasis natural*

Notaremos sólo este punto, sin pararnos gran cosa en él, como mera trasposición que es de lo dicho acerca de la imaginativa. "Sicut enim comparatur intellectus ad phantasiam, ita et voluntas ad appetitum sensitivum; radicantur enim in eadem anima, habentque inter se subordinationem, sibi que invicem deserviunt. Et ideo sicut contemplationi humanae, quae naturali modo fiat, cooperatur phantasia, ita spiritualem seu rationalem affectum, qui in ea excitatur, comitatur suo modo

appetitus sensitivus, per se loquendo et seclusis impedimentis" 28.

Téngase, pues, por repetido para el apetito sensitivo todo lo antes dicho sobre la imaginativa: pues obrando ésta, ofrece su conocimiento proporcionado al apetito, para que él también tienda a su objeto; y la voluntad le atrae e impele a obrar con ella, por la mutua unión de ambos y por la ayuda que en el apetito encuentra la voluntad. Tanto, que—lo recuerda aquí Suárez, citando a Santo Tomás—las almas en el Cielo desean comunicar al cuerpo, en la forma a él posible, el gozo que disfrutan ellas en Dios 29.

Por lo mismo, el éxtasis del apetito sensitivo en la contemplación lo interpreta Suárez "non ideo dictum quia contemplatio impediatur motum omnem appetitus sensitivi, sed quia impedit ne appetitus feratur in ea objecta inferiora in quae naturaliter inclinatur; sed ut eleuetur aliquomodo ad divina, quae ipsum appetitum superant: et ideo, quando ad illa fertur, dicitur extasim pati, non quia operari desinat, sed quia quodammodo extra se supra se fertur". Para Suárez, pues, el apetito sensitivo, "suo modo in omni oratione mentali locum habet, quantum est ex parte sua, si ex parte corporis vel aliunde, non sit impedimentum" 30.

Dicho se está que en la mística sobrenatural está sujeto el apetito sensitivo a los mismos límites que tiene la imaginativa; pero no son de este lugar; y en lo que toca al éxtasis natural, son muy acertadas las afirmaciones referidas de Suárez 31.

IV. *La potencia motriz en el éxtasis natural*

Aplicando aquí los principios ya conocidos, nos dice Suárez de la potencia motriz que será inhibida o no en el éxtasis, según que estorben o favorezcan sus actos a la contemplación, y lo declara con el ejemplo de la lengua 32. Que así sea en el éxtasis natural no es cosa clara; pero discutir ahora el problema nos obligaría a entrar en cosas intrincadas de más—

28 18, 1.

29 18, 2.

30 18, 3.

31 Por no relacionarse especialmente con el tema del éxtasis natural, omito ahora cuanto añade Suárez sobre la devoción sensible, sobre la aridez y sus causas, sobre los modos que tiene para colaborar con la voluntad el apetito sensitivo durante la sequedad sensible. Puede verse tan breve como denso, en 18, 4.

32 18, 5.

tica, sin mayor utilidad ahora para nuestro artículo; ampliamente haremos nuestra crítica al estudiar la mística de Suárez.

V. *La vegetativa o biológica en el éxtasis natural*

Tampoco haremos aquí otra cosa sino insinuar el criterio de Suárez. Distingue en las operaciones biológicas lo que depende más o menos directamente de elementos sensitivos y lo que de ellos está completamente desligado. Para lo segundo no admite influjo alguno perturbador por parte del éxtasis mismo, pero sí para lo primero.

Sin detenernos a las precisiones o enmiendas que a la concepción biológica de Suárez y sus contemporáneos podrían hacer los técnicos modernos, bástanos ahora a nosotros recoger el impedimento real que puede causar el éxtasis natural en los procesos biológicos y sus fundamentos obvios en la experiencia, no sólo de los éxtasis sobrenaturales, sino de toda oración mental, de todo trabajo intelectual intenso y de toda emoción singularmente viva.

¿Hasta dónde pueden alcanzar los trastornos biológicos del éxtasis natural? Sólo indirectamente, a poder de tiempo y de alteraciones que acaben por privar al cuerpo de las disposiciones esenciales para la vida; sólo así, y no directamente por la violencia y fuerza misma del éxtasis natural, podría él acarrear la muerte. Así juzga, y con sobrada razón, el Doctor Eximio. "Quod vero quidam dicunt, talem esse posse vim contemplationis ut animam realiter a corpore separet, naturaliter contingere non potest, nisi per discursum temporis materialiter ita alteretur corpus, ut dispositionem necessariam ad unionem cum anima amittat: supernaturaliter autem fieri a Deo potest; non tamen ex vi contemplationis solius, nisi corpus etiam immutetur vel Deus aliquid supernaturale adjungat. Quod autem quidam dicunt, virtute daemonis fieri ut in ejusmodi raptu, anima separetur a corpore et postea iterum unia-tur, commentitium est et contrarium veritati fidei, quae docet solum Deum posse animam semel a corpore separatam, iterum illi unire" ³³.

C) EL ÉXTASIS NATURAL EN SÍ MISMO

Terminado el estudio de las potencias orgánicas en el éxtasis natural, vamos a entrar en el hecho íntimo mismo y va-

³³ 18, 6 y 7.

mos a ver qué nos dice Suárez de la libertad en él, del proceso propio del éxtasis natural, y finalmente de su existencia y posibilidad en el orden meramente natural.

VI. *La libertad en el éxtasis natural*

El ser la libertad condición necesaria para el acto plenamente humano, responsable y meritorio, le lleva al Doctor Eximio a estudiar el punto de la libertad en el éxtasis. También aquí atiende él principalmente al sobrenatural; pero nosotros iremos entresacando y juzgando lo que de paso va diciendo para el éxtasis natural.

Como él, trataremos primero de la libertad al poner los actos del entendimiento, y luego veremos la libertad en los actos de la voluntad.

a) *Libertad del conocimiento en el éxtasis natural.*

Aunque propia del querer, se aplica también la libertad al conocer, cuando uno por sí se pone a pensar una cosa, fija o aparta de ella la atención a su voluntad, da su juicio en pro o en contra. Preguntar, pues, por la libertad del conocer en el éxtasis natural es preguntar si obedece al libre albedrío en ese embebecerse como fascinada la mente, que anula los sentidos exteriores y clava la imaginativa en el objeto extasiador. Una en pos de otra, vamos a ver qué respuesta da Suárez a estas preguntas³⁴.

1.ª *Libertad para entrar en el absorberse extático.*

Proceder por libre albedrío para entrar en la absorción extática se puede concebir de dos maneras: inmediata y directamente, o remota e indirectamente. Es directa e inmediata si de propósito, y queriendo alcanzar el éxtasis, se pone uno a concentrar la mente, con la vehemencia necesaria para enajenarse de los sentidos. Remota e indirecta es si, puesto a pensar intensamente una cosa, se va embebeciendo en ella el entendimiento, se va deliberadamente complaciendo y cebando en ella la voluntad, y así, dejándose llevar hasta el éxtasis, ya sobrevenga el enajenamiento antes que lo prevea uno, ya lo

³⁴ 19, 1.

vea venir, especialmente si, por experiencias anteriores, se da cuenta del final a que le va conduciendo atención tan vehemente³⁵.

1) Que pueda nacer el éxtasis directa e inmediatamente del libre albedrío, con ponerse uno a apostar a determinar el enajenamiento, lo rechaza Suárez con diferente censura, según se trate del natural o del sobrenatural. En el sobrenatural, lo da por naturalmente imposible, y en sí mismo, por vano, soberbio y contraproducente. "Voco autem directam et proximam, quae fit per hunc actum: —Volo cum tanta attentione mentis de Deo considerare, ut nihil aliud cogitare vel sentire valeam—, quod perinde est ac dicere: —Volo in extasim rapi—. Hanc ergo motionem iudico non solum vanam et praesumptuosam, sed etiam naturaliter impossibilem: quia non subicitur attentio animae applicationi voluntatis, ut possit efficacitate sua directa, totam colligere ad unum actum unius facultatis et a caeteris facultatibus illam abstrahere ut moveri non possit, etiamsi objecta proponantur sufficienter ad movendam illam, sicut in raptu seu extasi fit. Imo, illamet motio et desiderium illius vehementis applicationis intellectus, potest mentem distrahere et impedire ne tam attente de Deo cogitet, sed de suamet attentione et conatu sollicita sit"³⁶.

Atinada es, sin duda, y fruto de experiencia, la observación final, como es justa la censura de vanidad y presunción. En cambio, la impotencia inmediata para, de propio intento, provocar el éxtasis, es, sí, cierta en el éxtasis sobrenatural, pero aun habría de completarse con algunos pormenores para quedar redondeada y con entera justeza.

Menos categórico es nuestro autor al tratar del mismo punto para el éxtasis natural. "Unde etiam in hoc genere attentionis verisimilius credo non esse in potestate voluntatis nostrae, directe et (ut ita dicam) in actu signato, applicare animam ut tam vehementer interius attendat, quod se abstrahat omnino ab externis sensibus: nam hic modus motionis videtur tam violentus, ut non sit in potestate directa voluntatis"³⁷.

Aquí sólo dice que *parece*, que *cree es más verosímil*. ¿Por qué esa diferencia de censuras y certezas? Ciertamente que el éxtasis sobrenatural no suprime ninguna de las dificultades propias del natural y añade otras nuevas, ajenas al éxtasis natural: algunas las veremos en seguida notadas por Suárez mismo. Con todo, la razón alegada antes para dar por imposi-

35 19, 23 al principio, 25 y 26.

36 19, 25.

37 19, 30 poco antes de la mitad.

ble el abocar al éxtasis por la eficacia directa de la voluntad, no vale menos en el éxtasis natural; ni es tampoco menos eficaz para distraer, en uno que otro género de éxtasis, la atención a su propio conato, deseo y esfuerzo. ¿Nos dará la clave para censuras tan distintas otro elemento que para la atención extática requiere Suárez en la natural y en la sobrenatural?

Poco antes del primer texto recién alegado, había dicho ya: "Dico ergo, quando intellectus rapitur ad hunc contemplationis actum, ita ut totam attentionem animae absorbeat, illamque abstrahat ab omni operatione sensuum externorum, tunc verisimilius esse talem actum fieri per influxum divinum inferentem necessitatem intellectui ad operandum et attendendum tali modo; quia non videtur voluntas posse suo affectu et motione, tam vehementer applicare intellectum ad operandum, ut experientia satis ostendere videtur: ergo quando tam vehementer applicatur, est ex motione alicujus causae extrinsecae, qua in praesenti non est nisi Deus; tum quia tractamus de sancta et divina contemplatione, tum etiam quia abstractio illa incipit ab intellectu, non a sensu etiam interno: attentio enim superioris rationis secum rapit internum sensum, ut sibi cooperetur quantum necesse est, et impedit omnem aliam cognitionem et externorum sensuum operationes: solus autem Deus potest hoc modo immediato moyere intellectum"³⁸. Así, pues, no basta la eficacia de la voluntad para imponer tan intensa atención que enajene, y es menester otra causa extrínseca a entendimiento y voluntad: esa causa en el éxtasis sobrenatural es Dios solo, y, ya se entiende, Dios soberanamente libre para determinar o no el éxtasis.

Veamos ahora el pasaje correspondiente para el éxtasis natural. "Quocirca, si interdum hoc naturaliter fit (el éxtasis), magis credo incipere a phantasia et a magna applicatione ejus, concurrente humore aliquo tenaci et forti, ut solet esse melancholia, quam a superiori applicatione intellectus... Itaque hoc genus abstractionis a sensibus vix fit sine interventu alicujus causae extrinsecae, et actus ipse intellectualis attentionis tam vehementis vix unquam est liber; sed quando ad illum gradum pervenit, semper intercedit causa aliqua necessitans, saltem ex parte phantasiae, ut explicatum est"³⁹.

Comparando ambos pasajes, vemos una lucha íntima en el entendimiento del Doctor Eximio, quien se siente claramente impulsado a la afirmación categórica de la impotencia en

³⁸ 19, 24.

³⁹ 19, 30 poco después de la mitad.

la voluntad para provocar por su sola eficacia el éxtasis sin otra causa extrínseca; pero a la vez hay otra razón que le hace vacilar y pone en su pluma palabras atenuantes con matices de incertidumbre. Esta segunda razón pesa más en el éxtasis natural, y por eso nunca llega Suárez, al hablar de él sólo, a frases tan resueltas como al tratar del éxtasis sobrenatural. Más adelante habremos de estudiar a fondo estas vacilaciones y sus fundamentos verdaderos. Quedemos ahora en que para Suárez no puede, por su solo albedrío, determinar directa e inmediatamente el éxtasis la voluntad humana.

2) ¿Lo puede al menos por influjo remoto e indirecto? No halla en esto Suárez tanta dificultad; pero tampoco deja de encontrarla también y fuerte. Tanto, que no acaba de resolverse ni en pro ni en contra; aunque más propende a negarlo. Recojamos y comparemos los textos fundamentales del problema para ambas clases de éxtasis.

Del sobrenatural nos dice: "Existimo tamen nunquam perveniri ad tam perfectam mentis attentionem in his actibus supernaturalibus, sine multis gratiis et illustrationibus praevenientibus: quibus positis, necessitate quadam intellectus tam vehementer rapitur: neque fortasse sine illis posset tam intense applicari, etiam cum ordinario gratiae concursu; quia revera hic modus operandi valde elevatus est et supra vires hominis in corpore mortali"⁴⁰. Salvando, como es evidente, la suprema libertad de Dios para dar estas gracias, aun fuera del orden normal y acostumbrado en las ascensiones místicas, y teniendo en cuenta la moción inmediata de Dios, que, según acabamos de ver, pide Suárez para fijar extáticamente al entendimiento, sólo nos queda ahora notar el contraste entre aquel *fortasse* y el *revera*, que tan de cerca le sigue; ambos juntos nos vuelven a presentar la misma lucha entre elementos de juicio claros y contradictorios.

Al hablar del éxtasis natural, requiere también su preparación y adiestramiento. "Nihilominus credo illud genus naturalis raptus multum posse dependere ex dispositione phantasiae et ex consuetudine ac delectatione quam usitata speculatio secum affert. Et ideo fortasse interdum potest esse talis dispositio phantasiae, tantaque consuetudo cum delectatione adjuncta, ut, eo ipso quod voluntarie applicatur ad considerandum vel meditandum, ab ipsis objectis vehementer feratur et procedat usque ad extasim. Quocirca, si interdum hoc natura-

⁴⁰ 19, 26 al fin.

liter fit..."⁴¹. Henos, pues, ante las mismas vacilaciones, con el *credo multum posse pendere*, con el *fortasse interdum potest esse*, con el *quocirca si interdum hoc naturaliter fit*; frases cuyas dudas refuerzan de nuevo las posteriores, ya citadas también en el punto anterior, a saber: "Itaque hoc genus abstractionis a sensibus vix fit sine interventu alicujus causae extrinsecae et actus ipse intellectualis attentionis tam vehementis vix unquam est liber; sed quando ad illum gradum pervenit, semper intercedit causa aliqua necessitans..."

No se atreve a zanjar con certidumbre este punto el Doctor Eximio, y así lo habremos de dejar también nosotros hasta examinados, al fin de nuestro trabajo, los motivos de sus dudas.

2.^a Libertad para prolongar el éxtasis natural.

Hemos llegado al éxtasis; pero, aun venidos a él por causa extrínseca y necesitante, ¿podremos luego continuar a nuestro placer la tensión enajenadora? Nada nos dice aquí de ello nuestro autor, por suponer ya conocido cuán cortos son los momentos que puede durar el éxtasis natural⁴².

3.^a Libertad para cortar la suspensión extática.

Aunque directamente tampoco nos responde Suárez a esta pregunta, podemos dar por segura esta potestad en el natural, ya que expresamente la afirma para el éxtasis sobrenatural y en forma que abarca toda clase de éxtasis: "Ad argumenta in principio posita, imprimis generatim dicitur, contemplationem, etiam intensissimam, ordinarie non esse tam necessariam, etiam quoad actum intellectus, quin sit in potestate voluntatis cessare et suspendere illam, juxta id Cantico-rum 8, 4: —Adjuro vos, filiae Jerusalem, ne suscitatis, neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit—. Ita exponente Bernardo, serm. 52 in Cantica"⁴³.

Tal es efectivamente la interpretación de San Bernardo en el sermón 52 in Cantica⁴⁴, pero a ninguno versado en mística

⁴¹ 19, 30 por la mitad. La continuación la dimos en el punto anterior.

⁴² 10, 11-13.

⁴³ 20, 12 al principio.

⁴⁴ ML 183, 1029-1033.

se le ocultarán hoy las objeciones contra esta afirmación para el éxtasis sobrenatural, y en el natural mismo, es claro que depende todo del grado de fijeza con que está clavada la atención en el objeto extasiador, ya que, inhibidos los sentidos exteriores, no puede ayudarse de ellos para sacudir fuera el entendimiento. ¿Alude a eso Suárez al decir "ordinarie non esse tam necessariam"?

4.ª *Libertad para volver al éxtasis natural.*

Aunque las primeras veces no pueda por sí sola la voluntad concentrar toda la atención con la vehemencia que requiere el éxtasis natural, ¿podrá hacerlo después de adquirido hábito y facilidad? Nada nos responde Suárez. ¿Podría aplicarse de algún modo a nuestro caso lo que enseña para la contemplación por especies infusas? Distingue allí el mismo infundir el hábito de ciencia infusa, que no es libre, y el uso habitual de la ciencia infundida, que sí está en manos de la libertad⁴⁵. ¿Nos diría aquí, por modo semejante, en el éxtasis natural, que una vez adquirida cierta facilidad para enajenarse, puede luego usarla uno más a su voluntad? A juzgar por lo que luego hemos de ver sobre los éxtasis de Restituto, narrados por San Agustín, y sobre otros casos⁴⁶, bien pudiera ser que admitiera Suárez, en algún grado al menos, el uso libre del hábito extasiador en lo natural. Pero dejemos a un lado estas adivinaciones, ya que la historia antigua y contemporánea nos enseña harto elocuentemente cuán fácil y cuán frecuente es equivocarse al atribuir a otros conclusiones que creemos seguras de sus principios y modos de pensar.

5.ª *¿Es libre el juicio en el éxtasis natural, aunque sea impuesto el conocimiento del objeto extasiador?*

A esta pregunta ya podemos responder con dichos de nuestro autor, que lo afirma repetidas veces, a propósito, sí, del éxtasis sobrenatural, pero con fórmulas y razones generales y que se aplican además *a fortiori* al éxtasis natural. Para no alargar más este artículo y no repetir cosas sin necesidad, trataremos este punto con el otro, íntimamente unido, de la libertad durante el éxtasis, en la voluntad.

⁴⁵ 19, 6.

⁴⁶ 16, 6; 19, 29 y 30.

b) *Libertad de la voluntad en el éxtasis natural.*

Por sí mismo está dicho, pues tratamos del éxtasis natural, que ha de ser sin milagro la libertad o necesidad que investigamos para la voluntad, porque si interviniera Dios milagrosamente, dejaría de ser natural el uso o privación del libre albedrío. "Difficultas ergo est, quando intellectus ex necessitate rapitur ad attendendum cum tanta intentione, ut extasim causet in sensibus externis: loquimur autem de ordine connaturali, supposito tali actu intellectus, et secluso miraculo: ... Seclusa autem hac speciali operatione Dei, difficultas est an, stante illa necessitate in intellectu, possit esse libertas in actu voluntatis" ⁴⁷.

Buscamos, pues, únicamente si de por sí solo el éxtasis natural estorba o favorece, destruye o deja intacta la libertad.

Por tres capítulos puede socavarse el libre albedrío en el éxtasis natural: por la causa necesitante que obra sobre el entendimiento y la imaginativa, o por la ligadura que retiene en impotencia los sentidos exteriores, o finalmente, por las calidades mismas del conocimiento extasiador. Recorramos con Suárez cada uno de estos elementos.

1) *La causa necesitadora de entendimiento e imaginativa.*

Porque arrastre al entendimiento e imaginativa alguna causa extrínseca hasta enajenar los sentidos externos, no por eso ha de arrebatar también la voluntad ⁴⁸; no basta sea necesario el acto del entendimiento para que lo haya de ser también el de la voluntad, pues son potencias cuyo modo de obrar es muy distinto ⁴⁹. Abundan en nuestra vida diaria los actos de conocer, determinados necesariamente por otros influjos naturales, sin que intervenga la libertad al producirse y sin que por eso dejen luego esos mismos actos conocedores de ser base para que se mueva libremente la voluntad.

Por vivo que sea el ímpetu enajenador, quedará a salvo la libertad, mientras haya atención suficiente y advertencia proporcionada ⁵⁰. Sólo la ausencia de juicio indiferente en el entendimiento puede, con atención y advertencia, inhibir al libre albedrío ⁵¹ en el movimiento natural de la voluntad.

⁴⁷ 20, 3.

⁴⁸ 20, 8 al principio, 9 hacia el fin.

⁴⁹ 20, 8 al medio.

⁵⁰ 20, 8 hacia el fin.

⁵¹ 20, 11.

2) *Ligadura de los sentidos externos y libertad.*

De muy distinta causa y de modo muy diferente viene la impotencia de los sentidos externos en el sueño natural o en el abotargamiento morboso que en el éxtasis. En el sueño y abotargamiento desfallecen las fuerzas sensoras mismas e impiden el uso normal tanto de los sentidos externos como de los internos. En el éxtasis, al revés, se mantienen en su vigor las fuerzas orgánicas, pero las concentra en su esfuerzo propio la imaginativa, y arrastradas por ella abandonan los sentidos exteriores. Como ya explicamos antes largamente con los textos de Suárez, que, lejos de entorpecer, favorece este enajenamiento la labor intelectual y la fijeza contempladora, notaremos solamente que: "Denique abstractio a sensibus parum refert ad tollendam libertatem, quia illa non perturbat mentem, nec cogitationem, sed ex perfectione illius procedit per quamdam quietem et placidum otium sensuum, quod animam etiam reddit pacatissimam ad amandum libere Deum" ⁵².

3) *Calidades del conocimiento extático y libertad.*

Entre las calidades del conocimiento extático no contamos ahora su imperfección ante el conocimiento normal humano; porque si fuera tal el conocimiento extático, evidente es que no produciría enajenamiento contemplativo, pues mal podría atraer con tanta vehemencia entendimiento y voluntad, imaginativa y apetito sensitivo. Ni tiene Suárez nada común con ciertos psicólogos que confunden el éxtasis con depauperaciones intelectuales mórbidas.

Más bien el peligro para la libertad parecería venir de la perfección misma que en el éxtasis alcanza el conocimiento. Vayamos, pues, por partes, para dejarlo claro todo.

El arrobamiento extático puede producir el olvido de sí mismo, tanto más cuanto más embebece la contemplación; pero no sólo deja a la voluntad complacerse deliberadamente en el objeto extasiador, cuando es atractivo, y repelerlo de sí cuando se ofrece aborrecible, sino que da tanta más fuerza y energía a la voluntad cuanto más concentradas están todas en el objeto extasiador. No pone aquí Suárez ejemplos de éxtasis natural, pero urgen *a fortiori* los sobrenaturales con que lo ilustra ⁵³.

⁵² 20, 9 y 12 al medio.

⁵³ 20, 5, 7, 10 y 11.

¿No destruirá la libertad, en último término, la misma claridad radiante en el éxtasis? Ante todo no siempre es tan radiante el conocimiento, ni en la misma contemplación sobrenatural⁵⁴, que no reclame fe libremente prestada; ni en el orden natural deja de ser muy normal que los conocimientos más deslumbradores vayan precedidos de fases absorbentes en que se adivina, se entrevé, parece se va a manifestar la verdad codiciada y arrastra y tortura a la vez, con la cercanía y la ausencia aún de su pleno descubrimiento.

Quando en el éxtasis se presenta con toda evidencia, hay que distinguir bien el objeto de la evidencia para el juicio y para la voluntad. La evidencia no quita a la voluntad su libertad entera si no es por la visión intuitiva de Dios⁵⁵, de la cual dista *toto caelo* el éxtasis natural. Para cualquier otro objeto, y para Dios mismo sin su visión facial, le queda siempre a la voluntad, en medio de la evidencia, libertad para suspender u otorgar el consentimiento⁵⁶. Pero hay todavía más, porque puede quedar, y queda de hecho muchas veces, aun en la contemplación extática sobrenatural, plena libertad para resistir y hasta para faltar: "Ratio denique est, quia licet in extasi fortasse intellectus rapiatur ex necessitate ad aliquid considerandum, maxime quando recipit divinam aliquam impressionem et revelationem, sicut contigit Petro in illo excessu mentis et Salomoni, qui ex necessitate motus est ut audiret Deum loquentem; nihilominus, non ita absorbetur mens in una consideratione objecti, quin possit libere considerare aliquam rationem commodi vel incommodi in eo quod proponitur; et ideo potest in illo raptu inveniri indifferentia iudicii, sufficiens ad libertatem quoad specificationem. Sive haec libertas tantum sit intra latitudinem objectorum et actuum honestorum, sive etiam inter bonum et malum: utroque enim modo accidere potest, juxta divinae gratiae abundantiam vel justam permissionem: unde accidere potest, ut in hac ipsa contemplatione, aliquis vel in superbiam efferatur vel alio modo decipiatur"⁵⁷. ¡Ojalá no fuera tan frecuente la resistencia a la gracia en tales ocasiones! Pero, bajando a nuestro nivel presente del éxtasis natural, con harta más razón ha de haber en él esta libertad completa para bien y para mal.

Y con esto venimos ya por fin a la libertad del juicio mis-

⁵⁴ 19, 9; 20, 3.

⁵⁵ 20, 8.

⁵⁶ 20, 8.

⁵⁷ 20, 11.

mo en el éxtasis, al punto que dejamos para esta ocasión al terminar la materia de la libertad del conocimiento.

Clara queda en lo dicho esa libertad y deshecha la confusión que pudiera ocurrir de no distinguir entre la necesidad para ver el objeto, que atrae y enajena en el éxtasis por un lado; la necesidad o libertad del juicio sobre el objeto en sí y su modo de presencia al extático, lo cual depende de la evidencia, plena o no, en el modo de ofrecerse el objeto extasiador; y, finalmente, del juicio sobre la amabilidad de lo presentado o propuesto en el éxtasis, juicio que es siempre indiferente, estando alerta la atención, para cualquier objeto que no sea Dios, visto cara a cara.⁵⁸

VII. *Proceso del éxtasis natural.*

¿Cómo se llega hasta el éxtasis natural? Por estar más completa, pondremos la forma que da Suárez para la manera connatural de ir subiendo hasta el éxtasis sobrenatural y que luego aplica menos desarrollada al meramente natural. Presentado el esquema, notaremos luego las diferencias fundamentales entre ambos arrobamientos.

Al entrar uno por su propia voluntad en contemplación, libremente se eleva hacia Dios con el pensamiento que pone en El, y de este pensar en Dios y conocerle, se enciende en la voluntad el amor. De este amor, por la simpatía natural entre las potencias, nace el centrarse más en Dios el entendimiento (no porque pretenda directamente acrecentar la tensión del entendimiento, sino por la atracción que sobre la inteligencia ejerce el ser amado y el amor de la voluntad, que, sin fijarse expresamente en tal efecto, lo causa e implícitamente lo quiere). Cuanto más se va así embelesando el entendimiento, más se va también enardeciendo la voluntad, que, libre y deliberadamente, se complace más cada vez en el amado. De esta suerte, excitándose y cebándose mutuamente estas potencias, puede subir tan de punto la atención del entendimiento, que arrastre con tensión correspondiente la imaginativa y ésta, agotando en su propia labor todas las energías sensoras, cause la enajenación de los sentidos exteriores⁵⁹.

Así vienen a quedar en acción solamente el entendimiento con la imaginativa, la voluntad con el apetito sensitivo y

⁵⁸ Quien desee ver más despacio todavía esta cuestión en Suárez, que vea 19, 7, 8, 9, 10 y 20, 10, 11 y 12.

⁵⁹ 19, 26.

destituídos de vigor para obrar los sentidos exteriores, que, lejos de favorecer, entorpecerían la fijeza de las potencias superiores ⁶⁰.

Ya copiamos antes la preparación previa que exige, pero bueno será repetirla aquí, para que sea más fácil confrontar luego el esquema del proceso en el éxtasis meramente natural y especulativo. Dice, pues, para la sobrenatural, poco después de lo recién traducido ⁶¹: "Existimo tamen nunquam perveniri ad tam perfectam mentis attentionem in his actibus supernaturalibus, sine multis gratiis et illustrationibus praevenientibus; quibus positis, necessitate quadam, intellectus tam vehementer rapitur; neque fortasse sine illius posset tam intense applicari, etiam cum ordinario gratiae concursu: quia revera hic modus operandi, valde elevatus est et supra vires hominis in corpore mortali" ⁶².

Traslademos ahora el proceso que, entreverado con discusiones, nos da para el éxtasis natural y meramente especulativo: "Unde etiam in hoc genere attentionis, verisimilius credo non esse in potestate voluntatis nostrae et (ut ita dicam) in actu signato, applicare animam, ut tam vehementer interius attendat, quod se abstrahat omnino ab externis sensibus, nam hic modus motionis videtur tam violentus, ut non sit in potestate directa voluntatis. Nihilominus credo illud genus naturalis raptus multum posse dependere ex dispositione phantasiae et ex consuetudine ac delectatione quam usitata speculationis secum affert. Et ideo fortasse interdum potest esse talis dispositio phantasiae, tantaque consuetudo cum delectatione adjuncta, ut, eo ipso quod voluntarie applicatur ad considerandum vel meditandum, ab ipsis objectis vehementer feratur et procedat usque ad extasim. Quo circa, si interdum hoc naturaliter fit, magis credo incipere a phantasia et a magna applicatione ejus, concurrente humore aliquo tenaci et forti, ut solet esse melancholia, quam a superiore applicatione intellectus" ⁶³.

Comparando ambos esquemas, se cogen fácilmente las coincidencias del proceso desde sus antecedentes previos. Tampoco son difíciles las diferencias: El punto inmediato de arranque está, para el sobrenatural, en el entendimiento; para el natural, en la imaginativa: la causa extrínseca que obliga a fijarse con tanta vehemencia la atención es en el sobrena-

⁶⁰ 19, 24.

⁶¹ 19, 24 al fin.

⁶² 19, 26 al fin.

⁶³ 19, 30 desde el segundo tercio.

tural, Dios, y por beneficio especial⁶⁴ y obrando sobre el entendimiento⁶⁵; en el éxtasis natural, la causa extrínseca es algún humor fuerte y tenaz, al estilo de la melancolía, y obrando sobre la imaginativa. Esto en cuanto al modo del proceso, porque media además la diferencia fundamental de la gracia en el sobrenatural, como ya se entiende y lo recuerda no pocas veces en esta materia Suárez. Finalmente, notaremos otra diferencia, que se sigue de las anteriores: no puede haber simultáneamente sueño natural y éxtasis natural⁶⁶; pero puede haber éxtasis sobrenatural a pesar del sueño natural⁶⁷.

VIII. *Realidad y posibilidad del éxtasis natural.*

Dimos antes un toque de atención sobre las vacilaciones de Suárez y la lucha que en su inteligencia se traba entre razones opuestas y cada una de por sí, al parecer, indudables. La mejor sazón para tratar a fondo las causas de sus incertidumbres es ahora al estudiar, tan al final casi como lo hace Suárez mismo, el punto crucial de la existencia y posibilidad del éxtasis natural.

En definitiva, según Suárez, ¿existe el éxtasis natural o no existe?, ¿es o no es posible? Porque hasta ahora nos ha ido dando los elementos del éxtasis natural, pero pendientes siempre de una suposición, de que pueda darse: "Veruntamen hae rationes solum probant consecutionem illam esse naturalem ex hypothesi quod anima applicet totam suam vim ad internam considerationem". Esa hipótesis nos la ha ido dejando en suspenso: "An vero possit ipsa, sola sua virtute naturali, vehementer applicare attentionem suam internam, non constat. De hoc vero dicam infra"⁶⁸.

Y de esta resolución nos tiene pendientes, mientras va desarrollando en hipótesis los varios puntos del éxtasis natural; hasta que, al rematar el c. 19, aborda definitivamente el fondo del problema.

Pero si antes ha rehuído clavar el filo de la inteligencia en la raíz misma de la cuestión, sí nos ha presentado repetidas veces las fuerzas que combaten en su mente y nos ha dado resoluciones parciales, que fueran preparando la definitiva y total. Resumiremos ahora las antes ya suficientemente acla-

64 19, 25 al fin y 24.

65 19, 24.

66 19, 21, 22; 20, 4.

67 19, 16-19; 20, 1.

68 16, 6 al fin.

radas en nuestro artículo y daremos más completas las todavía no tocadas por nosotros.

¿Cuáles son esas razones antagónicas?

1.^a *Lo limitado y agotable de las fuerzas anímicas y orgánicas, especialmente en la atención y en la energía sensoradora.*

No se cansa Suárez de recordarlo y aplicarlo en toda ocasión; y ya hemos visto cómo nos ha ido señalando las condiciones legítimas de su manejo dialéctico, basado en la experiencia y en la naturaleza de las fuerzas empleadas. A eso venía la discriminación de las energías obradoras en la visión facial, en la contemplación con especies *per se* infusas y en la contemplación hecha al modo natural, fuera ésta íntimamente sobrenatural o fuera totalmente natural; para esto eran las distinciones entre actividades unidas entre sí por lazos naturalmente irrompibles (entendimiento e imaginativa, voluntad y apetito sensitivo, imaginativa y apetito sensitivo), y las naturalmente separables (sentidos exteriores e imaginativa, apetito sensitivo y sentidos exteriores); a lo mismo tendían las diferencias entre operaciones que se ayudan mutuamente (concentración mental e intensidad de fijeza imaginativa), las que mutuamente se estorban (concentración mental y dispersión por las sensaciones externas) y las que, según los casos, ya favorecen, ya empecen (movimientos exteriores, empalmado o divergiendo del foco central contemplador), y hasta la gradazón en sus mutuas liazones (tensión mental y funciones vegetativas).

Conclusión: ¿A qué induce esta limitación de fuerzas, tan finamente distinguidas y matizadas en sí mismas y en sus relaciones?— A la absorción de las fuerzas todas de atención y sensación en la contemplación interior y a la impotencia de la sensación exterior simultánea, o sea al éxtasis natural, cuya posibilidad y existencia buscamos.

Mas al llegar por este lado a nuestra conclusión, surge por otra parte la duda, y ya vimos con qué relieve nos la propone Suárez.

2.^a *Lo limitado del poder que ejerce la voluntad sobre las fuerzas anímicas, y especialmente sobre la atención, la fantasía, las llamadas a fuera desde las puertas de los sentidos exteriores.*

¿Puede la voluntad concentrar a su arbitrio todas las energías en la contemplación interior? Mirada en teoría la cues-

tión, con franqueza y humildad de sabio verdadero, nos confiesa Suárez que él no lo ve claro: "Sed mihi incertum est quantum extendatur virtus naturae et voluntatis vel appetitus applicantis intellectum aut phantasiam ad attendendum"⁶⁹.

¿Y qué le pone en esta incertidumbre? Teóricamente dos elementos se entrecruzan en la mente del Doctor Eximio. Por un lado, nos lo ha dicho más de una vez antes, es muy violenta esta manera de concentración que exige el éxtasis, para ser natural semejante aplicación de la atención, agotadora de las energías sensoras⁷⁰, sobre todo para hacerla a placer, y sin que el mismo empeño de conseguirla no estorbe la concentración que se intenta: por eso le vimos ya antes negar este poder inmediato y directo a la voluntad.

Por otro lado, aunque sea difícil, violenta, tanta concentración mental, no es claro que no sea en sí misma posible: "Nam stando in vi rationis, non video repugnantiam, cur haec tanta applicatio non possit naturaliter fieri ad attentionem contentam intra naturae ordinem, ut, verbi gratia, ad speculanda mathematica attentissime"⁷¹.

Cuando el discurso abstracto, aun fundamentado primordialmente en la observación, nos esconde entre cendales la luz, no queda sino tornar una y otra vez a la experiencia. Eso hace Suárez, que pertenece a la raza de metafísicos iniciada por Aristóteles y perpetuada en los mejores escolásticos hasta nuestros días, raza de metafísicos ávidos de experiencia, en quienes van parejas la especulación teórica y la mirada atenta a la realidad: fueron ellos antaño observadores, porque no contaban con los medios de que disponen hoy día las ciencias de experimentación; hoy serían metafísicos, observadores y experimentadores; harían con los métodos y frutos de la ciencia moderna lo que hacían con la ciencia de su tiempo. En estas dudas acerca del éxtasis natural, consulta Suárez la experiencia, la propia y la ajena, la anterior y la contemporánea, la natural y la sobrenatural. ¿Qué le dice esa experiencia?

3.^a Datos a primera vista contradictorios en la experiencia.

La experiencia en la contemplación sobrenatural, pero llevada por la gracia con procesos y modos naturales, le ofrece tantos casos de éxtasis que le parece obvio tenerlos por naturales y no milagrosos: "Favet etiam experientia, quae est tam frequens ut indicet esse connaturalem effectum et non

⁶⁹ 19, 30 al principio.

⁷⁰ 19, 24, etc.

⁷¹ 19, 30 casi al principio.

miraçulosum; quia non sunt multiplicanda miracula sine necessitate" 72.

La historia le narra casos de éxtasis, completos unos, casi completos otros, y no debidos a la gracia sobrenatural 73. Antesos ejemplos profanos de arrobamiento, bien sabe Suárez que unos los dan por enteramente naturales, otros por completamente diabólicos: él, por su parte, deja su interrogante sobre algunos ejemplos antiguos con un discreto "ferunt", y cuanto a la interpretación de los reales, dice muy prudentemente: "Haec autem, nec divinae gratiae supernaturali cum fundamento attribuire possumus, nec facile sunt daemonis operationi adscribenda: quia, licet non sit dubium quin possit daemon hoc modo ligare sensus...; tamen, ubi non apparent signa vel effectus operationis daemonis, non oportet illi talem effectum semper adscribere" 74. Desde luego, el caso del presbítero de Guelma, Restituto, referido con abundancia de pormenores por S. Agustín 75 y aducido por el Santo sin el menor reproche para Restituto y como ejemplo del imperio de la voluntad sobre el cuerpo, resiste bien la crítica y da un modelo de éxtasis natural y casi total, repetido muchas veces, ante muchos testigos, a voluntad, aun sólo por complacer a curiosos de verlo por sí mismos: con la imitación de unos lamentos, se arrobaba hasta quedar como muerto, sin movimiento alguno, ni las quemaduras del fuego sentía durante su enajenamiento: únicamente si le hablaban claro y cerca, percibía la voz como de lejos. Este ejemplo límite y los demás, que no rechazaba la crítica de su tiempo 76, impelían el juicio de Suárez en favor del éxtasis natural completo.

Pero enfrente se alza la experiencia propia y ajena de sus días: "Aliunde vero, consulendo experientiam, non video hoc esse in potestate mea, nec eorum cum quibus conversatus sum, etiamsi his speculationibus (de orden científico natural, como las matemáticas) sint satis assueti" 77.

Esta ausencia total de ejemplos contemporáneos o recientes, esta carencia de éxtasis científicos en gente bien avezada a

72 15, 5 al fin, pero véase todo el número 5.

73 15, 6; 19, 29.

74 15, 6 al medio.

75 14, *De Civitate Dei*, c. 24, n. 2: ML 41, 433.

76 La crítica de nuestros días se muestra tan crédula a veces para casos sumamente discutibles, como intransigente con otros que chocan con sus prejuicios doctrinales apriorísticos. No siempre está la razón con la crítica moderna, ni al rechazar los sobrenaturales de los Santos, ni al aceptar los naturales de Plotino.

77 19, 30 casi al principio.

engolfarse en especulaciones profundas y largas, en personas más dispuestas a elevarse por la paz y sosiego del espíritu, por el dominio de las pasiones, por el saboreo de la verdad; se ve la mella que hace en Suárez, por la frecuencia y convicción con que la invoca y el contraste de tanta impotencia para el éxtasis natural, junto a la frecuencia, complacientemente alegada, del éxtasis sobrenatural.

4.ª Sistema coordinador de Suárez.

En esta lid de razones, veamos la síntesis armonizadora ideada por Suárez. No hemos menester sino agrupar ordenadamente las proposiciones del Doctor Eximio, ya referidas con pormenor en nuestro artículo.

¿Se puede llegar sin milagro hasta el éxtasis? Sí, pues las energías anímicas, y más las sensoras, son limitadas. Según crece en intensidad la atención sobre un punto, se la ve decrecer hasta agotarse para los demás: al subir con vehemencia extraordinaria la concentración interior de la contemplación, se tienen que condensar todas las fuerzas sensoras en la imaginativa y dejar por fin impotentes para obrar a los sentidos exteriores. Esto dice *a priori* la razón y esto confirman algunos hechos de orden puramente natural y muchos ejemplos de éxtasis sobrenatural.

¿Está a nuestro albedrío la concentración mental enajenadora? No. Es demasiado violenta esa condensación de energías para tenerla directamente en nuestra mano. El mismo ahinco puesto para conseguirla sería contraproducente, porque desviaría la atención en vez de concentrarla. Con la razón teórica concuerdan los hechos; de otra suerte abundarían en toda época los éxtasis científicos en los grandes pensadores, y se cuentan con los dedos a través de la historia y no son todos los referidos tan creíbles.

¿Qué condiciones se requieren? Temperamento contemplativo⁷⁸, que en lo sobrenatural puede, pero no suele suplir la gracia. Preparación remota: a), *en lo sobrenatural* consiste en ilustraciones y mociones abundantes con que va disponiendo la gracia; b), *en lo meramente natural* ha de preceder el irse acostumbando con el uso frecuente de concentración mental intensa, con el sabor deleitoso e íntimo de la verdad regustada. Preparación próxima que sosiegue el ánimo, recoja los sentidos y centre la atención mental.

¿Cómo se acerca el éxtasis? En el sosiego, recogimiento y concentración dichos se van influyendo mutuamente entendi-

⁷⁸ 11, 9.

miento y voluntad, se van cebando en el objeto y arrastrando en pos de sí a la imaginativa y al apetito sensitivo; según va así creciendo la contemplación, va absorbiendo más cada vez en su favor exclusivo las energías sensoras y va gradualmente dejando con menos vigor a los sentidos exteriores hasta un límite variable según la intensidad del temperamento contemplativo, el hábito adquirido de contemplar, el atractivo mismo del objeto enajenador, la disposición del organismo y singularmente de la imaginativa.

¿Cómo llega finalmente el éxtasis? *El sobrenatural*, mediante una moción de la gracia, que es beneficio especial de Dios; *el natural*, por la fijeza que da a la imaginativa algún humor fuerte y tenaz al estilo de la melancolía.

Sólo así se logra (frecuentemente en lo sobrenatural, en lo natural muy raras y no seguras veces) poder tan soberano sobre todas las energías sensoras y concentración tan agotadora en favor de la imaginativa, arrastrada en pos de sí por el entendimiento embelesado con la idea contemplada.

IX. *Conclusión.*

Tal es, entretrejida con frases de Suárez mismo, su síntesis sobre el éxtasis natural. Hubiéramos cuajado de notas esta página si a cada idea la hubiéramos acotado con la cita de los pasajes en que la pone nuestro autor.

Sólo falta la nota definitiva. Esta síntesis armónica no la da Suárez ni por evidente ni por cierta. Precisamente en el punto en que se pone a redondear su teoría (c. 19, n.º 30) es donde van más enfiladas las frases de duda. Modestia de sabio y conciencia de las nieblas que envuelven a sus ojos la realidad íntima. Hoy es el día en que siguen las nieblas envolviendo al éxtasis natural y haciendo blanco de teorías diversas y divergentes al éxtasis sobrenatural.

Por no ser ahora nuestro fin sino meramente informativo, dar idea concreta, ordenada, breve y clara del pensamiento suareciano sobre el éxtasis natural, no alargamos más este artículo con la crítica de cada punto. Lo referente al enajenamiento de orden puramente natural, lo expondremos en otro trabajo sobre la mística natural, cuyas primicias ofrecimos en la ponencia de la VII Semana Española de Teología, celebrada en septiembre pasado. Lo tocante al éxtasis sobrenatural lo daremos en nuestro estudio de conjunto sobre la mística suareciana, del cual hemos desglosado ahora este artículo.

EUSEBIO HERNÁNDEZ, S. J.
 Profesor de Ascética y Mística en la
 Universidad Pontificia de Comillas

Notas, textos y comentarios

Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz

El P. Scorraille, en su Vida del P. Suárez (l. 3, c. 2) señaló, entre otros inéditos del Doctor Eximio, un parecer referente a la cuestión de la eficacia de la gracia, conservado en la Biblioteca de la Universidad de Granada.

Dicho documento se contiene en el códice cuya signatura actual es: Caja C 68, en los folios 457r-460r de la numeración moderna y 559r-562r de la antigua.

La autenticidad del escrito queda garantizada por una nota al margen, de letra de la época, en que se dice: *P. Franciscus Suárez*. Esta nota puede muy bien ser del P. Esteban de Hojeda, de quien parecen proceder la mayoría o tal vez la totalidad de los documentos que se incluyen en el manuscrito.

El parecer de Suárez es una respuesta al escrito de Clemente VIII leído después de su muerte en las Congregaciones de *Auxiliis* el día 14 de septiembre de 1605. Se sabe que Suárez estaba en Roma desde mediados del año anterior.

El escrito de Clemente VIII constaba de 15 proposiciones, en las que se pretendía resumir la doctrina de San Agustín sobre la gracia eficaz. Terminaba con la pregunta: *An ista sit doctrina S. Augustini in materia gratiae*. Y la firma: *Clemens Papa VIII, pro proxima Congregatione*. Puede verse en la Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España por el P. Astráin (IV, 364) el texto de las proposiciones mismas, que difiere sólo en detalles sin importancia del que nos da el escrito suareciano.

A cada una de esas proposiciones va añadiendo Suárez un ceñido comentario, para determinar si en realidad se trata de la doctrina de San Agustín, y cuál es su verdadero sentido en la pluma del Doctor de Hipona.

Se comprende que el interés del escrito es sobre todo histórico. No sólo ni principalmente por lo que se refiere a las célebres controversias romanas, sino por lo que puede servir para determinar el origen de determinadas páginas de Suárez en sus obras. Aparte de este interés histórico, no es

despreciable el interés doctrinal, sobre todo en alguna de las proposiciones.

Damos al lector el escrito de Suárez según el único manuscrito que hasta ahora conocemos.

[fol. 457r]

AN ISTA SIT DOCTRINA AUGUSTINI IN MATERIA GRATIAE

- 1.^a **propositio:** Datur duplex adiutorium gratiae divinae: aliud sine quo aliquid non fit, et aliud quo aliquid fit.

Verba sunt Augustini libro De Correptione et Gratia, c. 12¹: *ipsa adiutoria distinguenda sunt; aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit.* Quam propositionem late ibi explicat. Sensusque est: unum est adiutorium quo datur posse, aliud quo datur infallibiliter operari. Ita enim ipse exponit dum distinctionem applicat ad donum perseverantiae, quod datur praedestinatís; quibus *non tantum datur*, ait², *ut sine ipso dono perseverantes esse non possint, sed etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.* Primum enim adiutorium non includit auxilium cooperans, sed tantum praeveniens; secundum autem utrumque includit. Vel primum est tantum sufficiens, secundum etiam efficax. Et haec est mens Augustini³.

- 2.^a **propositio:** Datur et duplex gratia, operans scilicet et cooperans.

Est vulgaris divisio apud Augustinum, praesertim libro De Gratia et Libero arbitrio, c. 16 et 17⁴.

Nec solum habet certitudinem ex doctrina illius, sed maiorem ex Concilio Tridentino sessione VI, quod hanc duplicem gratiam vocat excitantem et adjuvantem, ut aperte constat ex capite 5 et sequentibus.

Unde non est de mente Augustini operantem gratiam esse distinctam ab excitante vel praeviente⁵. Nec Concilium has gratias, operantem et cooperantem, omisit; licet his nominibus non ita expresse usum fuerit. Dum autem ait capite 5 hominem a Deo vocatum et excitatum converti cooperando gratiae Dei, satis indicat gratiam etiam Dei cooperari homini, qui se convertit, et consequenter dari gratiam cooperantem; ad quam supponitur gratia operans, hominem excitans et praeveniens⁶.

1 De Correptione et Gratia, 12, 34 (ML 44, 936).

2 De Correptione et Gratia, 12, 34 (ML 44, 937).

3 Igualmente la explica SUÁREZ, De gratia, l. 4, c. 1, n. 2 y 14.

4 De Gratia et Libero arbitrio, 17, 33 (ML 44, 901): Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. Tamen sine illo, vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valeamus.

5 Largamente expone SUÁREZ esta doctrina agustiniana en De Gratia, l. 3, c. 21. Véase también allí mismo el capítulo 20, n. 3.

6 Véase la misma explicación en De Gratia, l. 3, c. 20, n. 5.

3.^a propositio: Gratia Dei est, quod quis habet suasores ad bona.

Non invenio illam sub his terminis apud Augustinum. Non est tamen dubium, quin sit sumpta ex doctrina eius.

Quamvis enim sola suasio exterior, quae per hominem fit, non sit sufficiens gratia ad operandum bonum (quod praecisse intendit Augustinus contra Pelagium, epistola 107⁷ et libro De Gratia Christi⁸ et saepe alias), nihilominus habere huiusmodi suasores inter beneficia et auxilia gratiae computandum est. Sic dixit Augustinus libro De Spiritu et Littera, c. 34⁹: *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus et credamus, sive extrinsecus per evangelicam cohortationem, sive intrinsecus ubi nemo habet in potestate quid sibi veniat in mentem.* Suasio ergo haec ad gratiam vocationis pertinet.

Advertere autem oportet, hic esse sermonem de suasionibus ad bona opera pietatis, quae conferunt ad salutem animae etc. Nam si loquamur de bonis moralibus ac mere naturalibus, habere suasores talium bonorum per se non pertinet ad or [fol. 457v] dinem gratiae, de qua loquitur Augustinus, ut satis constat. Saepe autem hoc etiam provenit ex providentia supernaturali, atque adeo ex gratia.

4.^a propositio: Datur gratia efficax secundum Augustinum, immo efficacissima; nec tamen per eam laeditur libertas arbitrii humani.

Ita generatim, ut proponitur, certissima est, et frequens apud Augustinum.

Nam libro De Gratia et Libero arbitrio, c. 16¹⁰: *Ille, inquit, facit ut faciamus, tribuens vires efficacissimas voluntati.* Et de hac gratia efficaci dicit libro De Praedestinatione Sanctorum c. 8¹¹: *a nullo duro corde respuitur.* Et similia sunt frequentia¹².

⁷ Epistola 217 ad Vitalem (ML 33, 978).

⁸ De Gratia Christi e; de Peccato originali, c. 7s. (ML 44, 564s.).

⁹ De Spiritu et Littera, 34, 60 (ML 44, 240): Attendat et videat, non ideo tantum istarum voluntatem divino muneri tribuendam quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes (ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admoment hominem infirmitatis suae ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat), sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.

¹⁰ De Gratia et Libero arbitrio, 16, 32 (ML 44, 900): Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab Illo petendum est ut tantum velimus quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus; sed Ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere, cum facimus; sed Ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati...

¹¹ De Praedestinatione Sanctorum, 8, 13 (ML 44, 971): Haec itaque gratia, quae occulta humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.

¹² SUÁREZ, De Gratia, l. 4, c. 1, n. 13, cita además De Gratia et

Modus autem huius efficaciae aliis locis explicatur ab Augustino et circa illum est tota controversia, ut in sequentibus annotabitur.

5.^a propositio: Haec gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei et a dominio quod sua divina maiestas habet in voluntates hominum, sicut et in cetera omnia quae sub caelo sunt.

Haec quinta propositio habet quidem fundamentum in doctrina Augustini, et in rigore est vera. Est tamen diminuta et videtur ambigue proposita. Et ideo accurate declaranda est.

Et in primis, habere hanc propositionem fundamentum in doctrina Augustini, constat ex verbis eius in epistola 107¹³: *Quomodo exspectat Deus voluntatem hominum ut praeveniat eum, quibus det gratiam, cum gratias Ei non immerito agamus de iis, quibus non Ei credentibus et Eius doctrinam voluntate impia persequentibus misericordiam praerogavit, eosque ad seipsam omnipotentissima facilitate convertit ac volentes ex nolentibus fecit?* Idem significat libro [5] *Contra Iulianum*, c. 4¹⁴, dicens: *Habet enim potestatem adducendi et trahendi, ipso Domino dicente: nemo venit ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.*

Ratio etiam est clara. Quia Deus solus potest per sese agere in intellectum et voluntatem humanam; quod provenit ex omnipotentia et dominio, quod Deus habet in animam hominis. Item, efficacia gratiae quid creatum est; ergo necesse est ut sit ab omnipotentia Dei et subsit dominio Eius.

Dico tamen esse diminutam hanc propositionem, quia indicat solam omnipotentiam immediate per seipsam dare gratiae efficaci non solum vim agendi, sed etiam determinationem ad unum, eodem modo quo dat illam ceteris rebus et virtutibus naturaliter operantibus. Quod tamen falsum est, et non habet fundamentum in doctrina Augustini. Nam Augustinus ita tribuit omnipotentiae Dei efficacitatem ad immutandas hominum voluntates, ut tamen semper significet non hoc facere per absolutam potentiam suam nostras voluntates determinando, sed *miris et ineffabilibus modis* illam movendo vel relinquendo. Ita enim loquitur dicto libro 5 *Contra Iulianum*, c. 4¹⁵: *Facit, inquit, haec miris et ineffabilibus modis, qui novit iusta iudicia sua non solum in corporibus hominum, sed in ipsis cordibus operari. Qui non facit voluntates malas, sed utitur eis ut voluerit.* Unde constat in primis non tribuere Augustinum hanc efficaciam omnipotentiae Dei propter solum concursum quem praebet ut causa prima, sed quia *operatur miris et ineffabilibus modis*. Constat deinde non ponere Augustinum hanc efficacitatem Dei in hoc quod per suam potentiam praedeterminet nostras voluntates [*fol. 438r*] ad unum, cum dicat illam omnipotentiam extendi etiam ad volitiones ma-

Liberio arbitrio, 5 (ML 44, 889), *Contra duas epistolas Pelagianorum*, 1, 20 (ML 44, 568s), *De Correctione et Gratia*, 5 (ML 44, 920) y otros pasajes generales. Véase además SUÁREZ, *De Gratia*, 1, 5, c. 43, n. 10s.

¹³ *Epistola 217 ad Vitalem*, 6, 24 (ML 33, 987).

¹⁴ *Contra Iulianum*, 5, 4, 14 (ML 44, 793). Véase SUÁREZ, *De Gratia*, 1, 5, c. 43, n. 12, donde cita otros pasajes.

¹⁵ *Contra Iulianum*, 5, 15 (ML 44, 793).

las, quamvis Deus non faciat illas. Quomodo autem negare posset Deum facere illas, si directe et physice determinat voluntates ad illas? Unde libro *De Gratia et Libero arbitrio*, c. 20¹⁶ eodem sensu dicit *Non solum bonas voluntates quas Deus facit ex malis et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigat vitam, verum etiam illas quae conservant saeculi creaturas ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit faciat inclinari. Et infra*¹⁷: *Quare non subsistebant per liberum arbitrium, sed per timorem [turbata] voluntate fugiebant, nisi quia Deus dominatur voluntatibus hominum et quod vult in formidinem convertit iratus, utique permittendo vel faciendo ea ex quibus scit formidinem esse consequendam, ut ipse exponit in sequentibus per totum caput 21.*

Igitur addendum fuisset, hanc efficaciam esse ex omnipotentia et sapientissima providentia Dei, quae cum aliquid vult fieri a voluntate humana, potens est illam motionem, inspirationem vel illuminationem adhibere, quam scit esse accommodatam ut effectus infallibiliter sequatur, ut ipse late exponit q. 70 ad Simplicianum¹⁸. Et hanc appellat *vocationem altam atque secretam, quae ita agit sensum, ut accommodet assensum*, epistola 107¹⁹.

Igitur cum in hac propositione fit comparatio inter dominium Dei et voluntatem humanam et cetera omnia quae sub caelo sunt, et efficacia gratiae dicitur esse ab hoc dominio, sicut sunt reliquae causae vel determinationes aut motiones earum, illa particula *sicut* proportionem quamdam vel genericam similitudinem, non propriam seu specificam dicere debet. Est enim Deus supremus dominus voluntatis humanae, potestque illi necessitatem inferre, si velit. Tamen, quando illam movet per gratiam efficacem, non utitur toto hoc dominio et potestate; et quoad hoc non tenet illa similitudo. Et ratio est, quia illa necessitas est connaturalis aliis rebus inferioribus, non tamen voluntati.

Proportio ergo vel similitudo est in hoc, quod sicut Deus ratione sui domini movet ceteras creaturas ut infallibiliter faciant quod vult, ita etiam voluntates humanas. Modus tamen est diversus.

Et hoc etiam pertinet ad omnipotentiam Dei. Nec propter hoc minus est hoc dominium Dei in voluntatem hominis, sed potius quodammodo ostenditur maius. Quia non praedeterminando voluntatem ad unum facit eam facere quod vult, nec solum movet illam per propensionem innatam (sicut res ceteras), sed per motionem et inspirationem superioris ordinis, ut facit in operibus gratiae²⁰.

¹⁶ *De Gratia et Libero arbitrio*, 20, 41 (ML 44, 906).

¹⁷ *De Gratia et Libero arbitrio*, 20, 41 (ML 44, 906).

¹⁸ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 13 (ML 40, 118s.).

¹⁹ *Epistola 217 ad Vitalem*, 2, 5 (ML 33, 980): Si ergo ita praepararet atque ita operaretur Deus hominis voluntatem, ut tantummodo legem suam atque doctrinam libero eius adhiberet arbitrio, nec vocatione illa alta atque secreta sic eius ageret sensum ut eidem legi atque doctrinae accommodaret assensum, procul dubio... El pasaje lo alega igualmente SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 5, n. 7. Y a la misma doctrina agustiniana dedicó un capítulo entero en *De Gratia*, l. 5, c. 42.

²⁰ Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 9, n. 6-8 y l. 5, c. 43, n. 13s.

- 6.^a propositio:** Per hanc gratiam secundum Augustinum agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes.
- 7.^a propositio:** Hanc gratiam efficacem secundum S. Augustinum infundit Deus in cordibus nostris per operationem Spiritus Sancti inenarrabilibus et oculatissimis modis.
- 8.^a propositio:** Haec Dei gratia efficax [secreta est] secundum S. Augustinum²¹ [fol. 458v].
- 9.^a propositio:** Haec Dei gratia efficax secundum S. Augustinum est praevia, non pedissequa; datur enim non quia volumus, sed ut velimus. Atque adeo per ipsam efficit Deus nedum ut operemur, sed etiam ut velimus.

Hae omnes propositiones verissimae sunt et in locis citatis²² inveniuntur apud Augustinum, et libro De Praedestinatione Sanctorum, c. 6. 8. 13²³ et sequentibus, et De Dono perseverantiae, c. 6 et 14²⁴, et saepe alias. Solum oportet recte exponere illam propositionem nonam *gratia efficax praevia est, non pedissequa*, utique respectu liberi arbitrii.

Nam quantum ad partem negativam, simpliciter vera est, si recte fiat comparatio. Quia esse pedissequam est esse posteriorem et effectum; gratia autem non est posterior bono usu liberi arbitrii nec effectus eius, sed potius causa.

Prior autem pars affirmans, duobus modis potest intelligi.

Primo quod gratia efficax, quoad sui initium et principium, sit praevia. Et sic non solum est Augustini, sed certissima et de fide. Quia gratia efficax includit auxilium excitans et vocationem

²¹ Completamos esta proposición con el texto que trascribe el Padre Astrain.

²² *Contra duas epistolas Pelagianorum*, 4, 9, 26 (ML 44, 628): Oramus ergo non solum pro nolentibus, verum etiam pro repugnantibus et oppugnantibus. Quid ergo petimus, nisi ut fiant *ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes*? *De Gratia et Libero arbitrio*, 21, 42 (ML 44, 908): *Agit enim omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum*, ut per eos agat quod per eos agere Ipse voluerit, qui omnino iniuste aliquid velle non novit.

Contra Iulianum, 5, 4, 15 (ML 44, 793): Facit haec miris et ineffabilibus modis. Véase SUÁREZ, *De Gratia*, 1. 5, c. 42, n. 14.

Epistola 217 ad Vitalem, 5, 17 (ML 33, 985): Recognoscis me, ut puto, in iis, quae nos scire dixi, non omnia quae ad fidem catholicam pertinent commemorare voluisse, sed ea tantum quae ad istam, quae inter nos agitur, de Dei gratia quaestionem, utrum praecedat haec gratia, an subsequatur hominis voluntatem; haec est, ut planius id eloquar, utrum ideo nobis *detur quia volumus*, an *per ipsam Deus etiam hoc efficiat, ut velimus*. Véase *De Gratia et libero arbitrio*, 16, 32 (ML 44, 900) y los pasajes citados en las notas 4 y 10.

²³ ML 44, 968s.

²⁴ ML 45, 999s., 1013s.

congruam, a qua incipit. De fide autem est, excitantem et vocantem gratiam esse praeiviam, iuxta definitionem Concilii II Arausiaci et Concilii Tridentini²⁵. Et ratione huius gratiae vocantis vera sunt cetera quae in nona propositione dicuntur, scilicet Deum operari in nobis ut velimus et non quia volumus, etc.

Secundo vero potest intelligi illa propositio, quod gratia efficax, quantum ad omnia quae includit ut efficax est, sit praevia. Et in hoc sensu non est ita certa propositio, aut quod sit de mente Augustini.

Nam licet illa gratia efficax nihil includat ratione cuius dici possit pedissequa, probabile tamen est includere aliquid in quo est tantum concomitans et non praevia. Et in hoc sensu aliqui catholici negant gratiam efficacem, quatenus talis est ac denominatur, esse praeiviam. Quia praeter gratiam praeiviam, quae est excitans, includit gratiam concomitantem seu cooperantem. Cui dicendi modo videtur interdum favere Augustinus, ut libro De Correptione et Gratia, c. 11 et 12²⁶. Haec dixerim, ut ab omni censura defendatur Molina, si forte constiterit ipsum negare efficacem gratiam, ut sic, esse praeiviam²⁷.

Absolute tamen ego iudico esse Augustini sententiam, et veram, dari gratiam excitantem in suo ordine efficacem, et consequenter praeiviam etiam quatenus efficax est.

Hoc plane sentit Augustinus, cum ait Deum dare vires efficacissimas voluntati²⁸. Has enim vires distinguit ab actu propter quem dantur, et consequenter etiam a concursu seu gratia cooperante, ut talis est. Item cum ait, dari vocationem altam atque secretam²⁹, quae a nullo corde respuitur, quia ad hoc datur ut ipsa cordis duritia penitus auferatur³⁰. Nam similia verba non possunt accommodari ad vocationem ut includit actum ipsum conversionis seu consensus. Quia cum Augustinus ait hanc vocationem non respui, non supponit compositionem actus consentiendi; alias non oporteret illam certam consequitionem attribuere vocationi peculiari et congruae, sed compositioni actus; solum ergo supponit vocationem, et illam esse talem ut qui illam recipit illam non respuat. Denique idem sentit cum ait, Deum miris et ineffabilibus modis sic agere sensum ut accommodet assensum³¹. Nam agere sensum [*fol. 459 r*], praeivium est; accommodare autem assensum, cooperantem gratiam includit et hominis cooperationem liberam. Et tamen illud prius vult Augustinus ita interdum a Deo fieri, ut certissime consequatur hoc posterius. Vult ergo illud prius dari ut efficax; et ideo dicit aliis locis dari congruo modo³².

Quod vero exspectat ad ipsam veritatem secundum se, non est ita intelligenda haec gratia praevia ita efficax, ut ex natura sua sit determinata ad unum; ita ut posita in homine ut praevia est, intrinseca vi et efficacitate physica determinet voluntatem eius ad

²⁵ Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 5

²⁶ ML 44, 933-940.

²⁷ *Concordia*, d. 39 de la edic. de Lisboa, 1588, p. 243; d. 41 de la edic. de Amberes, 1595, p. 171.

²⁸ *De Gratia et Libero arbitrio*, 16, 32 (ML 44, 900).

²⁹ *Epistola 217 ad Vitalem*, 2, 5 (ML 33, 980).

³⁰ *De Praedestinatione Sanctorum*, 8, 13 (ML 44, 971).

³¹ *Contra Iulianum*, 5, 4, 14 (ML 44, 793); *Epistola 217 ad Vitalem*, 2, 5 (ML 33, 980).

³² *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 13 (ML 40, 119).

unum. Hoc enim repugnat libertati in his qui illam gratiam recipiunt³³. Neque umquam ab Augustino talis modus efficacitatis indicatur, ut patet ex locis citatis et quae alibi fusiùs tractavi³⁴.

Secluso autem hoc modo efficacitatis, videri potest quaestio de modo loquendi, an illa gratia, ut praevia, dicenda sit efficax³⁵. Verumtamen esto hoc ita esset, merito retinendus esset modus loquendi Augustini et magis receptus magisque tribuens gratiae et non repugnans libertati, quam oppositus. Deinde modus ille loquendi fundatus est in re omnino sufficiente ad illam denominationem. Nam cum auxilium dicitur efficax, haec denominatio potest esse mere potentialis, et sic non spectat ad rem praesentem. Nam potentialis efficacia vel est sola vis agendi, et sic communis est auxilio sufficienti; vel est talis vis agendi quae praedeterminet voluntatem ad unum, et sic est nimia et non necessaria, nec possibilis salva libertate.

Potest item illa denominatio esse solum actualis, id est ab actione absoluta, et ut ita dicam de praesenti, ita ut idem sit gratia efficax quod gratia actu efficiens liberum consensum. Et sic non est praevia omnino, sed solum quoad initium, ut in priori sententia dicebatur.

Alio vero modo, quasi medio, potest dici gratia efficax quia infallibiliter effectura et obtentura consensum liberum a voluntate, non quia intrinsece illam determinet, sed quia eo tempore et modo accommodate datur, quo praecognoscitur habitura effectum si datur, et sub hac intentione et proposito datur ut illum infallibiliter habeat. Et hoc sensu vocat Augustinus hanc gratiam efficacem. Et re vera est sufficientissimum et singulare fundamentum talis denominationis. Cur enim dicitur efficax quod actu facit, et non etiam dicitur efficax quod certissime facturum est? Vel cur non dicitur dari ut efficax quod datur ex proposito absoluto, quod frustrari non potest, ut infallibiliter consequatur effectum.

Gratia ergo sic efficax, etiam ut efficax, praevia est. Quia licet in praesentia et intentione vocantis includat habitudinem ad gratiam concomitantem, non tamen includit illam intrinsece et in eodem signo naturae, nec etiam involvit praesentem cooperationem liberam voluntatis, sed praeparat voluntatem ut suum consensum praebet. Quod etiam patet ex illo *praeparatur voluntas a Domino*; quod Augustinus frequenter exponit de praeparatione per hanc singularem vocationem et gratiam efficacem, ut praeparatio praevia est, ut per se constat³⁶. Denique prius natura est, vel etiam tem-

³³ Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 14s.

³⁴ Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 43. Pero la alusión parece referirse a un tratadito inédito, que se conserva en la Biblioteca Universitaria de Granada, con la misma signatura que el documento que aquí editamos, fol. 352r-371r de la numeración nueva, fol. 441r-460r de la antigua: "Quaestio theologa. Utrum ex sententia Augustini detur motio gratiae quae physice voluntatem hominis praedeterminet ad actus supernaturales. Inc.: Ut brevi possimus comprehendere unde sint utriusque partis fundamenta vel index ex doctrina Augustini petenda, adverto in primis duo esse... Des.: licet aliquem modum loquendi habeant, qui fortasse in Augustino non reperietur; quod nihil refert, quando in doctrina est summa consensus".

³⁵ Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 3, c. 14.

³⁶ *De Correptione et Gratia*, 8, 17 (ML 44, 926); *Epistola 217 ad Vi-*

pore, actum esse futurum, quam actu fieri; ergo prius datur gratia excitans ut infallibiliter effectura, quam actu faciat et fiat concomitans; ergo illa gratia, etiam ut prior et ut praevia, efficax est [fol. 439v].

10.^a propositio: Effectus huius gratiae efficax secundum S. Augustinum est certus et infallibilis.

11.^a propositio: Haec gratia efficax secundum S. Augustinum nec inducit fatum, nec efficit propterea Deum acceptorem personarum, nec tollit praedicationem et correptionem; sed cum libertate humanae voluntatis optime consistit.

12.^a propositio: Haec gratia efficax quod uni detur et non alteri, occultioris iudicii Dei est.

Ex his facile constat, tres proxime sequentes propositiones verissimas esse, et vulgares in sententia Augustini³⁷, et in doctrina catholica. Et ita in his non est dissensio, sed in modo efficaciae, ut explicatum est.

Et quae Molina dicit hac materia non repugnant huic veritati. Nam ille non ex quacumque gratia efficaci, sed ex illa quae natura et vi sua intrinseca ita praeveniret voluntatem ut determinaret illam ad unum, dicit sequi fatum, necessarium, et similia.

Ponderandum etiam est in decima propositione, Augustinum semper uti terminis pertinentibus ad intellectum, ut sunt *certum esse* et *infallibile* effectum huius gratiae efficax; non vero esse *necessarium*, etc. Unde numquam ait, posita hac gratia praevia efficaci, voluntatem non posse illam respuere. Quia nimirum subest infallibili praescientiae conditionatae, et sapientissimae providentiae Dei.

13.^a propositio: Haec gratia est necessaria ad singulos actus.

Haec in primis intelligenda est de operibus pietatis, ut Augustinus passim loquitur, id est conducentibus aliquo modo ad iustitiam et vitam aeternam.

Deinde apud Augustinum inveniatur saepe, gratiam Dei esse necessariam ad singulos actus. At in particulari de gratia efficaci forte non inveniatur apud Augustinum, praevenientem gratiam efficacem esse necessariam ad singulos actus. Semper enim cum loquitur de vocatione illa alta et secreta, loquitur de conversione

talem, 2, 5 (ML 33, 980); *Enchiridion*, 32 (ML 40, 248); *De Gratia et Libero arbitrio*, 16, 32 (ML 44, 900); *De Praedestinatione Sanctorum*, 3, 7 (ML 44, 965); *Contra duas epistolas Pelagian.*, 9, 26 (ML 44, 628), etcétera. Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 5, n. 6.

³⁷ *De Correptione et Gratia*, 12, 38 (ML 44, 940): Subventum est igitur infirmitati voluntati humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.

De Correptione et Gratia, 3, 5 (ML 44, 918).

De Correptione et gratia, 8, 17 (ML 44, 926s.); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 2, 16 (ML 40, 120); *De Dono perseverantiae*, 9, 21 (ML 45, 1.004).

ad fidem vel ad veram paenitentiam. Unde in homine iam iustificato aliqui putant, non esse necessariam specialem gratiam excitantem, nedum vocationem illam, quam Augustinus altam et secretam vocat, quamque solam appellare videtur gratiam praeiviam efficacem.

Nihilominus propositio, ut iacet, mihi placet. Non solum si intelligatur de gratia cooperante, quo sensu est certissima, sed etiam de excitante seu vocante, tam ex mente Augustini, quam ex re ipsa³⁸.

Quia nullum opus pietatis fieri potest sine cogitatione sancta et inspiratione divina congruo tempore data. Et haec est gratia efficax praeiviam. Utrumque autem planum est in doctrina Augustini, facileque convinci potest discursu et ratione.

14.^a propositio: Haec gratia nullis nostris meritis redditur, sed gratuita bonitate donatur. Nullum enim nostrum bonum meritum illam, nec illius initium antecedit.

Haec debet intelligi de prima vocatione congrua ad fidem, vel ad actum primum supernaturalem. Et ita est certissima, et vulgaris apud Augustinum³⁹. Et hoc tantum probat ratio, quae in ipsamet propositione insinuatur.

At vero loquendo de gratia efficaci [fol. 460r] in universum, ut includit excitationem efficacem ad posteriores actus et fructus iustitiae, non est dubium quin aliqua possit cadere sub merito saltem impetratorio, seu de congruo. Quia actus procedens ex priori gratia excitante simul cum comitante, potest impetrare aliam excitationem ad actum subsequentem; et hic potest mereri aliam, et sic deinceps.

Quae doctrina est consentanea Augustino in Enchiridion c. 32⁴⁰ dicenti: *Praecedat bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia. Nam utrumque legitur in sacro eloquio: Misericordia Eius praeveniet me; et: Misericordia Eius subsequetur me. Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.* Haec ergo posterior gratia, quam Augustinus vocat subsequentem respectu prioris, re vera est excitans respectu operis quod per illam intenditur; est etiam efficax, quia datur ut voluntas impleatur et non frustra velit. Quamquam ergo haec gratia efficax non possit cadere sub merito illius operis cuius ipsa est principium, tamen quia respectu prioris voluntatis bonae est subsequens et supponit aliam praevenientem gratiam efficacem, non repugnat quin cadat sub aliquod meritum.

Propositio ergo vel intelligenda est formaliter de gratia praeiviam comparata ad opus ad quod datur, vel melius de prima gratia excitante efficaci; quae ex nullo merito procedit, quia nullum potest supponere. Et haec plane est mens Augustini.

15.^a propositio: Donum perseverantiae est singulare Dei quoddam donum, non omnibus commune, per quod fit ut perseveret in bono quis usque in finem.

³⁸ Véase la exposición que hace SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 2 y 3; y l. 3, c. 8.

³⁹ Véanse los pasajes citados de las obras contra el Semipelagianismo.

⁴⁰ *Enchiridion*, 32 (ML 40, 248).

Clara est Augustini, De Correptione et Gratia c. 11 et 12, et toto libro De Dono perseverantiae⁴¹.

Immo est definitio Concilii Tridentini.

Nec indiget speciali animadversione, praeter ea quae dicta sunt.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

⁴¹ *De Correptione et Gratia*, 11 y 12 (ML 44, 933-940). *De Dono perseverantiae* (ML 45, 993-1.034).