



La predestinación como teleología trascendente: Molina y el primer molinismo.

Juan Cruz Cruz

Universidad de Navarra, España

jcruz@unav.es

*Este texto corresponde a una traducción de: Juan Cruz Cruz, "Predestination as transcendent teleology: Molina and the first Molinism", en *A companion to Luis de Molinas* (Brill, Leiden-Boston, 2014), 89-121."

La predestinación como teleología trascendente: Molina y el primer molinismo.

Autor: **Juan Cruz Cruz**

Profesor Honorario de la Universidad de Navarra, España

I. Teleología de inicio y teleología de plenitud

1. El problema filosófico de una “metahistoria” o, como hubiera dicho Vico, de una “historia ideal eterna”¹, tiene su ascendiente especulativo en el concepto teológico de “predestinación”, tratado ampliamente en la teología occidental, desde San Agustín a los maestros del Siglo de Oro, pasando por Santo Tomás y Duns Scoto, entre otros.

Precisamente la última sección de la *Concordia*² de Molina trata de la *predestinación*: tema que no es un simple apéndice final del libro, sino el fin mismo al que se encaminan sus anteriores cuestiones y secciones³. Y como lo *último* en la ejecución es lo *primero* en la intención, puede decirse que todo el libro de Molina está enfocado hacia la explicación de la predestinación. Es una teoría de la metahistoria

Molina retoma el asunto de la *predestinación* y de la *reprobación* tal como se presentó en la segunda mitad del siglo XVI bajo la doctrina de San Agustín⁴, formulada así por Santo Tomás: la predestinación es la razón, causa o fundamento de la transmisión o proyección de la criatura racional al *fin* de la vida eterna⁵; es, pues, la manera inteligente en que un hombre es llevado al término de la vida eterna; esta manera es una “historia ideal

1. Juan Cruz Cruz, *Hombre e historia en Vico* (Pamplona: Eunsa, 1982), 315-342.

2. El título completo del libro reza así: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis diuina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae artículos*, 1588. La segunda edición, publicada en Amberes el año 1595, lleva el siguiente título: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione et reprobatione concordia: altera sui parte auctior*. La edición crítica moderna, la más completa, es la que hizo J. Rabeneck en 1953, *Ludovici Molina liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (Sapientia, Madrid, 1953).

3. La *Concordia* se divide en dos grandes partes, según lo indica el mismo Molina en la q14 a13 de esa obra. La *primera parte* incluye tres secciones: 1. Las fuerzas o facultades del libre albedrío para las buenas obras (controv. 2-24); 2. La concordia del libre albedrío con el concurso general de Dios (controv. 25-35); 3. La concordia del libre albedrío con el concurso de la gracia (controv. 36-46).

La *segunda parte* contiene con cuatro secciones: 4. La concordia del libre albedrío con la presciencia de Dios (controv. 47-53); 5. La voluntad de Dios (q19 a6: controv. 1-3); 6. La providencia de Dios (q22 a1-a4); 7. La predestinación y la reprobación (q23 a1-a5).

4. Augustinus, *De dono perseverantiae*, c. 14, n. 35. Vide: Jean Cheéneé, *La théologie de Saint Augustin: grâce et prédestination*, Lepuy [u.a.]: Mappus, 1961. Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustinus: eine systematisch-theologische Studie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956).

5. *STh* I, 23, 1. Vide: Friedrich Stegmüller, *Die Prädestinationslehre der Scholastik I: Von Anselm bis Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1928. Reginaldo Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce: doctrine de saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques* (Paris: Desclée de Brouwer, 1936).

eterna” (Vico), una *concepción o ratio ideal* que existe en Dios desde la eternidad y tensa teleológicamente el destino humano. La predestinación, mirada desde el Creador, es un *plan* de salvación que comprende tres momentos: primero, la *elevación* de la criatura racional al orden sobrenatural por la gracia; segundo, la *virtud* meritoria mantenida hasta la muerte; y tercero, el *fin*, que es la obtención de la *gloria*. Hay aquí presentes tres elementos noemáticos concatenados en el sentido de los medios al fin; la *gracia*, el *acto virtuoso*, la *gloria*.

2. En cuanto a su inspiración fundamental, Molina sigue a los teólogos del siglo XIII, especialmente a Santo Tomás, a cuya *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* dedica (especialmente a la cuestión 23) los comentarios de su última sección. Para el Aquinate estaba claro que la *praedestinatio* debía ser planteada en términos *teleológicos*: el hombre es como la tensión de una flecha que apunta a un blanco (*sagitta ad signum*). Esa tensión proyectiva se especifica por su término, su *fin*. ¿Pero quién ordena esa flecha? Aquel que dispone todas las cosas a su fin. Esa ordenación de las cosas al *fin* es la *providentia* divina, a la cual todo está sometido⁶. Y una parte de la providencia es justamente la *predestinación*.

¿Pero de qué fin se trata en la predestinación? Responde Santo Tomás: es el fin que *excede la capacidad* natural, y este fin es la vida eterna, que consiste en ver a Dios en la gloria; no se trata del fin que es proporcionado a la naturaleza creada y puede ser alcanzado con las fuerzas naturales. El fin que no puede ser alcanzado con la capacidad natural ha de ser otorgado por otro, como la flecha necesita al *arquero* para llegar al blanco (*sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum*). Dicho de otro modo, la criatura racional llega a la vida eterna en cuanto es lanzada o proyectada por Dios. La *ratio*, el porqué de esa *finalización* o proyección es *trascendente*: preexiste en el secreto de su providencia divina, la cual encierra la *ratio* del orden de todas las cosas al fin. Ese “*por qué*” es una *ratio* profunda de lo que Dios va a hacer, una *ratio* que hay en la mente del hacedor: podría decirse incluso que ese fin tiene cierta *preexistencia* (*quaedam praeexistentia*) en la mente divina. Por eso, como al principio ha quedado dicho, Santo Tomás define la predestinación como la *ratio* de la proyección de la criatura racional al fin de la vida eterna (*ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur*).

6. Thomas P. Flint, *Divine Providence: The Molinist Account* (London: Cornell University Press, 1998), 22-35.

La predestinación se muestra así como una parte de la providencia, aquella que, en sentido estricto, está referida a los seres racionales, pues los irracionales no están capacitados para un fin que incluso sobrepasa la capacidad de la naturaleza humana, ni sobre ellos recae predestinación alguna.

3. ¿Qué elementos intelectuales y volitivos integran la predestinación y cuál es su articulación psicológica? Molina acepta con Santo Tomás que la predestinación es parte de la *providencia*, que viene a ser como la *prudencia* divina; o sea, la providencia no es razón teórica, sino *razón práctica*, una razón que es preceptiva: manda la ordenación de algunos hombres al fin. Pero la razón práctica supone sobre sí misma un acto *anterior* de la voluntad: porque sólo cuando hay *voluntad* previa del fin se prescribe luego racionalmente que algo, un medio, quede ordenado a ese fin. Por eso, la predestinación de algunos a la gloria eterna presupone que Dios *quiere* su salvación. Y este querer conlleva el amor y la elección: el *amor* –que es querer el bien para alguien– en cuanto que Dios quiere para ellos el bien de la salvación eterna; y la *elección*, en cuanto quiere que este bien sea para unos y no para otros (a quienes condena). La *predestinación* es un acto de inteligencia práctica y supone una voluntad de fines; a su vez, esa inteligencia práctica precede lógicamente a la *elección*, que es un acto *posterior*, propio de la voluntad de medios. Pues bien la concepción ideal, que está en Dios, tiene precisamente en esta voluntad su carácter eficaz⁷.

Sin embargo, la elección y el amor no se articulan de la misma manera en Dios y en nosotros. Porque cuando nuestra voluntad *ama* no causa el bien, sino que el bien preexistente nos incita a amar: cuando nuestra voluntad de elegir es impulsada a elegir por el bien preexistente, es necesario que la elección sea de lo que existe. Pero en Dios sucede al revés: pues cuando su voluntad ama y quiere el bien para alguien, ella es la causa de que unos alcancen el bien y otros no.

4. Por tanto, la *predestinación*, como parte de la providencia, no está en las cosas ordenadas, sino en la *mente* del providente. Pero hay diferencia entre la *ejecución* de la providencia y la *ejecución* de la predestinación. La *ejecución* de la providencia, llamada *gobierno* (*gubernatio*), es pasiva en el gobernante y activa en el gobernado⁸.

7. Th, I, q. 23, aa. 1, 2, 4, 7.

8. R. Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“*. Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung (München 1999), 90–115.

En cambio, la *ejecución* de la predestinación –la ordenación de algunos para la salvación eterna–, es pasiva en los predestinados y activa en el predestinante. Pues la ejecución de la predestinación es vocación graciosa (inicial) y glorificación (final).

La predestinación *como tal (ut sic)* es una acción inmanente, que no pasa a lo exterior, sino que permanece en el agente divino: no pone nada fuera. Pero su ejecución, y sólo su *ejecución*, en cuanto que pasa a algo exterior, al predestinado, pone algún efecto en él, a saber, varios dones como el de la *gracia*, en el momento inicial, y el de la *gloria*, en el momento final, coordinados *teleológicamente*.

Por lo dicho se entiende que en la *definición* de la predestinación ha de entrar la *gracia*, pues la predestinación, como teleología trascendente, ha de ser la donación de la *gracia* en el presente y de la *gloria* en el futuro. Pero la gracia no entra en la *definición esencial* de predestinación como si fuera parte de su esencia, sino en la *definición causal y objetiva*, en cuanto que la *predestinación* se relaciona con la *gracia* como la *causa* con el *efecto* o el *acto* con el *objeto*⁹. Habría, pues, una teleología inicial, que tiene como término la gracia (*Gnadensteleologie*)¹⁰; y una teleología de plenitud, que tiene como término la gloria (*Seligkeitsteleologie*); ambas coordinadas.

5. Las cuestiones de *teleología trascendente* tomaron un sesgo particular a partir del siglo XV, al entrar en escena el *luteranismo*¹¹.

En la península Ibérica tanto la Universidad de Salamanca (con los dominicos¹²) como la de Coimbra (con los jesuitas¹³) se esforzaron por estudiar y solucionar aquellos problemas bajo las nuevas circunstancias históricas que afectaban a la teología, interpretando que si antiguamente los *pelagianos* habían ensalzado el libre albedrío a costa de la gracia, los *luteranos* ensalzaban modernamente la gracia a costa del libre albedrío.

9. *STh*, I, q. 23, a. 2.

10. Louis Billot, *De gratia Christi et libero hominis arbitrio* (Roma, 1908), 85–97.

11. Wilfried Härle, [Hrsg.] *Prädestination und Willensfreiheit: Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte* (Leipzig: Evang. Verlagsanst., 2009).

12. Friedrich Stegmüller, *Beiträge zur Gnadenlehre der Salmantizenser Schule mit besonderer Berücksichtigung des Dominikus Soto* (Habilitationsschrift) (Freiburg i. Br. 1930), 30–45.

13. Astrain, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1913, t. IV, lib. II.

Los jesuitas reclamaron incluso el espíritu fundacional de San Ignacio para defender la autenticidad del libre albedrío humano. Retomaron la preocupación que se había encendido en la primera mitad del siglo XVI en la Universidad de París y había hecho mella en el fundador de la Compañía.

Nada tiene de extraño que en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio –que visitó durante siete años la Universidad de París– se hallen unas reglas prácticas, o recomendaciones, que él señala para conservar plena conformidad de juicio doctrinal entre sus hijos por aquel tiempo: “No debemos hablar demasiado insistiendo tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad... y que las obras y libre arbitrio reciban detrimento alguno o se tengan por *nada*”. Es lo que se vuelve a encontrar en las reglas 14, 15, 16 y 17. Suárez, a propósito de estas reglas observa que “es patente el celo con que nuestra Compañía se esfuerza hoy en dar al problema de la conciliación de la libertad con la gracia una solución satisfactoria [...]: ese celo animó desde un principio a Ignacio nuestro Padre. De él ha pasado a sus hijos”¹⁴.

2. Teleología de la recompensa y teleología del castigo

1. El Aquinate explica que Dios quiere de forma *antecedente* que todos los hombres se salven. Esta forma de querer no consiste en querer algo absolutamente, sino en cierto modo, relativamente, respetando el libre albedrío del hombre. Pero no quiere la salvación de forma *consiguiente*, que consistiría en querer algo absolutamente, forzosamente. El Angélico –a quien sigue Molina¹⁵– mantiene estas dos afirmaciones: que *la voluntad de Dios se cumple siempre* y que *el hombre es libre*. Fueron famosos los intentos de Molina y Báñez por aclarar, a finales del siglo XVI, esta antinomia¹⁶.

Pues bien, si hay predestinación también hay *reprobación*. La predestinación es parte de la providencia, la cual permite que algunas cosas no se completen. Como por la providencia divina los hombres están ordenados a la vida eterna, también pertenece a la providencia divina *permitir* que algunos no alcancen este fin; y a esto se llama reprobación o condenar.

14. *De Instit. Soc. Jesu*, l. IX, c. 5, n. 43.

15. Kenneth Keathley, *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach* (Nashville, N: B&H Publishing Group, 2010).

16. G. Schneemann, *Die Entstehung und Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse*, 2 vols (Freiburg: Herder, 1879-80). H. Gayraud, *Providence et libre arbitre. Thomisme et Molinisme* (Toulouse, 1892).

Por lo tanto, así como la predestinación es parte de la providencia con respecto a aquellos que están ordenados por Dios a la salvación eterna, así también la reprobación o condenación eterna es parte de la providencia con respecto a aquellos que no alcanzan dicho fin. De ahí que la reprobación incluya, además de la *presciencia* (teórica), la providencia (práctica). Y así como la predestinación incluye la *voluntad* de *otorgar* la gracia y la gloria, así también la reprobación o condenación incluye la *voluntad* de *permitir* que alguien caiga en culpa y reciba la pena por la culpa¹⁷.

2. Pero en el orden *etiológico*, la reprobación no es, en cuanto causa, lo mismo que la predestinación. Pues la predestinación es *causa de la gloria*, esa gloria esperada en la vida futura por los predestinados; y también es *causa de la gracia*, el don recibido en la vida presente. En cambio, la reprobación *no es causa de la culpa*, que se da en la vida presente: en la culpa no tiene Dios parte. Y, sin embargo, es *causa de la pena eterna*, que se le retribuirá al réprobo en el futuro. La culpa proviene del libre albedrío del que se condena al separarse de la gracia¹⁸.

Para Santo Tomás –y en general para los grandes maestros del los siglos XIII y XIV– la condena que Dios hace no merma la capacidad o poder del condenado. Por eso, cuando dicen que el condenado no puede alcanzar la gracia, no están hablando de una imposibilidad absoluta, sino *condicionada*, que no anula su libertad de albedrío. Al igual que es necesario que el predestinado se salve con necesidad condicionada, sin que se anule su propia libertad.

De manera que, de un lado, el condenado por Dios no puede alcanzar la gracia; y de otro lado, el que incurre en pecado, lo hace siguiendo su libre albedrío; y por eso se le imputa la culpa¹⁹.

3. La predestinación como mediación

1. Los grandes teólogos de los siglos XIII y XIV enseñaron que la *salvación* del hombre es una obra *gratuita* de Dios. Y resaltaban, como antes he dicho, tres elementos noemáticos

17. *STh*, I, q. 23, a. 3 c.

18. *STh*, I, q. 23, a 3, ad2.

19. *STh*, I, q. 23, a 3, ad3.

engarzados al proceso teleológico de la predestinación: 1º la *gracia*; 2º el *acto virtuoso*; 3º la *gloria*.

Pero con esos tres elementos se plantea el siguiente problema: si bien la gracia divina *causa* el acto de virtud, que es un acto de libre albedrío, ¿es ese acto de virtud en cierto modo *causa* de la gloria? Existe ahí un problema muy especial de *estructura etiológica*, cuyo término o *final* es para el hombre la salvación o la reprobación.

Para Santo Tomás²⁰, San Buenaventura²¹ o Duns Scoto²², en los distintos tramos de esa tensión teleológica de la predestinación ocurre lo siguiente: 1º Inicialmente el hombre pone sólo su *impotencia*. 2º Sobre esa indigencia derrama Dios su *gracia*: sin el hombre comienza Dios la obra de la salvación. 3º Seguidamente concurre el hombre con el buen uso del *acto virtuoso* auxiliado por la gracia. 4º La culminación de ese proceso es la *gloria*. Y sobre este último punto surge entonces una duda; pues aunque Dios continúe con el hombre la obra de su salvación, queda por aclarar si el *mérito* del acto virtuoso –un acto que es del libre albedrío– corona de algún modo el proceso salvífico, de suerte que Dios termine la salvación *a causa* del hombre. Se trata, pues, de explicar si la *gloria* es, siquiera parcialmente, una *recompensa* ganada por la virtud y, por tanto, si *ese término* es una obra de *justicia divina*, en cuyo caso la salvación incluiría una *estructura etiológica co-implicativa*; o si, por el contrario, la salvación es una obra *gratuita* en su conjunto, que responde a una pura *teleología trascendente*, desde el principio hasta el final, pero no de justicia, sino de *amor*²³.

En realidad, con sólo plantear la posible existencia de una *estructura etiológica co-implicativa* surgen difíciles cuestiones sobre la *predestinación*: 1ª ¿Hay una obra *común* de los dos agentes (la gracia y la libertad) y cuál sería la acción de cada uno de ellos?, 2ª ¿Cómo prevé Dios desde toda la eternidad el uso libre que hará el hombre de esta gracia?

20. Michal Paluch, *La profondeur de l'amour divin: évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 2004).

21. Klaus Obenauer, *Electio e sinu Trinitatis: Bonaventuras Prädestinationslehre nebst einem Reflexionsbeitrag*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac (1996).

22. Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, Leroux, 1934. Wolfhart Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus: im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954).

23. Scorraile, III, cap. 1, n. 2.

3ª ¿Cómo por la gracia puede conducir Dios infaliblemente la libertad humana a sus fines providenciales, sin violentarla?

2. Algunas de estas preguntas etiológicas fueron ya clásicas en las obras de aquellos Maestros de los siglos XIII y XIV. Por ejemplo, Santo Tomás afirma categóricamente que *el conocimiento previo de los méritos humanos no es la causa de la predestinación*²⁴. Y justifica esta afirmación indicando que la predestinación implica previa *voluntad*, por lo que hay que buscar la razón de la predestinación, su “*por qué*”, en la voluntad divina. Ahora bien, no hay que asignar causa a esa voluntad por parte del acto mismo de ese *querer*, el cual es directo y originario, pero se le puede asignar causa por parte de *lo querido*, esto es, en cuanto que Dios quiere que algo sea *por medio* de otro. Santo Tomás acepta esta “mediación” externalizada; pero declara absurdo decir que los *méritos* humanos son la causa de la predestinación *en el acto divino predestinante (ex parte actus praedestinantis)*. Aunque considera razonable preguntar si la predestinación tiene alguna causa *por parte de los efectos (utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam)*. Con esto se obliga a explicar si Dios predetermina dar a alguien el *efecto* de la predestinación (la gloria) por algunos méritos humanos.

3. Santo Tomás considera el *efecto* de la predestinación en un doble aspecto, en *particular* y *en general*.

a) Considerado el efecto en *particular*, no es contradictorio pensar que un efecto de la predestinación sea causa y razón de otro (*causam et rationem alterius*). Ejemplo: según la causa *final*, lo posterior es causa y razón de lo anterior, porque lo primero en la intención es lo último en la ejecución. Otro ejemplo, según la causa *meritoria*, lo anterior es causa y razón de lo posterior; pero, en el caso humano, esa causa meritoria no es una iniciativa formal, ni una acción eficiente, sino una mera disposición material (*dispositionem materiae*): en este particular sentido puede decirse que Dios predeterminó dar la *gloria* a alguien por sus *méritos*; y que predeterminó dar la *gracia* a alguien para que mereciera la *gloria*. De este modo podría hablarse de una teleología salvífica como “mediación funcional”.

24. *STh*, I, q. 19, a. 5 c.

b) Considerado el efecto de la predestinación *en general*, es imposible que cualquier efecto de esa predestinación en general tenga alguna causa por nuestra parte (*impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra*). Porque todo lo que en el hombre hay para orientarlo a la gloria (teleología de plenitud), es ya totalmente efecto de la predestinación, incluida la misma preparación para la gracia (teleología de lo inicial): y todo eso se da solamente por auxilio divino. ¿Pero entonces, en este sentido, tiene causa la predestinación en cuanto a los efectos? La tiene, y no es otra que el amor o la *bondad* divina, a la que está ordenado como a su fin todo efecto de la predestinación y de la que procede como primer principio de movimiento.

En resumen, la predestinación *en general* es *inmediata*, pues la razón o motivo del efecto no es otra cosa que la misma bondad divina. Pero la predestinación *particular* es una *mediación funcional*, donde un efecto puede ser tomado como la razón o causa de otro²⁵.

Para entender el alcance teológico de esta mediación funcional, es preciso repensar lo que Santo Tomás indica sobre la doctrina de quienes dijeron que los *méritos que se siguen del efecto de la predestinación* (*merita sequentia praedestinationis effectum*) son el “*por qué*”, *la razón misma de la predestinación*. No se refiere esta proposición a los efectos del acto bueno hecho mediante virtudes naturales; sino los del acto bueno ayudado o informado por la gracia sobrenatural. Aun así, para Santo Tomás aquella tesis es ambigua e incompleta. Lo que dice esa proposición es que si Dios da la gracia a alguien, y si predeterminó que se la daría, es porque previamente sabía que iba a hacer buen uso de ella: es como si un rey da un caballo a un soldado porque sabe que éste hará un buen uso de él.

Ahora bien, el problema surge cuando quienes sostienen esto *distinguen* entre lo que viene de la *gracia* y lo que viene del libre *albedrío* (*id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio*). Pero rotundamente afirma Santo Tomás que *una misma cosa* puede provenir de ambos: con ello está el Aquinate apuntando a una *mediación funcional* entre los efectos, cuyo sentido y alcance especulativo sería el siguiente: lo que viene de la *gracia* es efecto de la predestinación; pero esto no puede ponerse como motivo de la predestinación, porque ya está *incluido* en ella. De ahí que, para Santo Tomás, lo que proviene del libre *albedrío* no es *distinto* de lo que proviene de la *predestinación*; como tampoco es distinto lo que proviene de la causa segunda y de la causa primera, pues la providencia divina produce efectos por medio de las causas segundas.

25. *Th*, I, q. 19, a. 5, ad2.

La mediación funcional se condensaría, según santo Tomás, en esta tesis: *incluso lo que se hace por libre albedrío proviene de la predestinación*²⁶.

Y es en la conceptualización de este último punto donde surge en el Siglo de Oro una *hermenéutica* de la predestinación que intenta explicar una mediación funcional y empieza a perfilarse en la época de Molina, precisamente entre los autores jesuitas: en unos casos se trata de una *hermenéutica interfuncional*; en otros, de una *hermenéutica suprafuncional*.

II. PREDESTINACIÓN Y LIBERTAD HUMANA

1. Una teleología de la gracia

a) *La libertad auxiliada*

El historiador jesuita Poussines afirma que, desde su fundación, los teólogos de la Compañía se habían esforzado para defender con unanimidad que el auxilio divino obra en el alma de modo que *no la obliga* por sí mismo a producir el acto, ni le imprime predeterminación alguna física e irresistible²⁷. Esto lo decía por la doctrina de Báñez, quien adoptó en las cuestiones concernientes a la gracia y la libertad la teoría de los *decretos divinos predeterminantes*²⁸, por los cuales Dios desde toda la eternidad determinaría que tal hombre, en tal circunstancia, obraría de tal modo que recibiría en el instante requerido la gracia “irresistible” que le determinaría a obrar.

El propio Suárez escribía al jesuita Francisco de Toledo, elevado ya al cardenalato, una larga carta, fechada el 14 de julio de 1594, en la que resume su visión de la doctrina de Báñez: “El punto principal de la controversia es del modo con que Dios determina nuestra voluntad o concurre con ella a los actos libres así naturales como sobrenaturales. Los Padres Dominicos enseñan que Dios *determina físicamente la voluntad nuestra con la suya eficaz*, y de tal manera *preveniente*, que además de los auxilios excitantes, inspiraciones,

26. *STh*, I, q. 19, a. 5 c.

27. Pierre Poussines, *Historia controversiarum quae inter quosdam e Sacro Praedicatorum Ordine et Societatem Jesu agitatae sunt ab anno 1548 ad 1612* (Manuscrito 11073 de la Universidad de Salamanca), t. III, c. 4.

28. La expresión *praedeterminatio physica* se encuentra por vez primera en el escrito de Báñez titulado *Apologia FF. Praedicatorum in provincia Hispaniae professorum adversus quasdam novas assertiones*; este escrito fue compuesto en 1597 y fue recibido en Roma en 1598 como parte de la defensa que los Dominicos hacían sobre la cuestión *De auxiliis* avocada al tribunal papal. Vide: Vicente Beltrán de Heredia, *Báñez y las controversias sobre la gracia: textos y documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968. Théodore de Regnon, *Báñez et Molina: histoire, doctrines, critique métaphysique* (Paris; Oudin, 1883).

aprehensiones, etc., pone en nuestra voluntad una determinación física *ad unum*, con la cual no puede querer sino aquello a que la determina, y sin la cual no puede querer nada.

Y esta determinación dicen unos de ellos que es una cualidad distinta del acto, que llaman moción de suyo eficaz *physice*; otros dicen que es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*. [...] Y de esta diferencia, que es la principal, han nacido otras [...]. La doctrina de la *predeterminación física de nuestra voluntad* [...] no consta ser de Santo Tomás, ni tiene mucho fundamento en él, y mucho menos lo tiene decir que la tal predeterminación es totalmente necesaria para obrar bien, y aun para obrar mal”²⁹.

El punto esencial que se debatía frente a Báñez se reduce a la siguiente cuestión: ¿Consiste la gracia eficaz en un *impulso previo* cuya naturaleza y efecto sea *predeterminar* la voluntad del hombre? Y se respondía: debe desecharse esa moción o impulso predeterminante, y aceptar la *determinación libre de la voluntad prevista por Dios*, auxiliada, pero no impuesta³⁰.

En su *Concordia* Molina se opone a los teólogos que enseñaban la necesidad de un *auxilio internamente eficaz*, o sea, un auxilio que por su propia naturaleza tendría una conexión infalible con el efecto, en virtud de una *moción física*³¹ que determinaría el querer humano a tal acto, decretada previamente por Dios de una manera absoluta³².

Molina propone que para entender la predestinación es preciso admitir la existencia de una gracia *externamente eficaz*, la cual tienda infaliblemente al efecto concebido

29. “Carta de Suárez al Cardenal Toledo”, Granada, Biblioteca de la Universidad, MS. E, 1, t- V, n. 7, fol. 108-109. Reproducida por Scorraille, t. I, 364-366.

30. José Sagüés, S.J., «¿Crisis en el bañecianismo?», *Estudios Eclesiásticos*, 86(1948), 699-749. Id., «La suerte del bañecianismo y del molinismo», *Miscelánea Comillas*, 34-35(1960), 393-431

31. *Motio physica* o *praemotio physica* divina sobre los actos libres humanos fueron las expresiones utilizadas en la Escuela de Salamanca. Quizás pesaba también en el ánimo de todos el hecho de que al jesuita Lessius le fueron condenadas en 1587 por la Universidad de Lovaina (en los Países Bajos españoles) treinta de sus proposiciones, bajo la acusación de que estaban *afectadas de pelagianismo*.

32. Molina redactó en 1594 cuatro memorias en las que atacaba de una manera muy severa a ciertos profesores de Salamanca, especialmente al célebre Domingo Báñez, de la Orden dominicana, denunciando sus esfuerzos por incluir la *Concordia* en el Índice y acusándolo de herejía. Según Molina, la doctrina de Báñez, que admitía una “*premoción física*” de Dios sobre la libertad humana, se ligaba al libro *De servo arbitrio* de Lutero. (F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, tomo I, Münster, Aschendorff, 1935, p. 715). Para Molina, hay un “*concurso simultáneo*” de Dios sobre la libertad humana, y no una “*premoción física*”: ese concurso no se ejerce *sobre* la causa creada, sino *con* la causa creada: de modo que Dios -que es la causa primera-, y el hombre, -que es la causa segunda-, influyen conjuntamente sobre el mismo acto determinado. Vide: B. Romeyer, “Libre arbitre et concours selon Molina”, *Gregorianum*, 23(1942), pp. 169-201.

por Dios en función de un elemento extrínseco, la *ciencia media* o conocimiento que, con una anterioridad lógica a sus decretos absolutos, Dios posee de todos los futuros condicionados, en particular de los actos libres que, bajo la excitación y con el concurso de una gracia, las criaturas poseerían de hecho, si ellas se encontraran situadas en tales o cuales circunstancias.

Por tanto, frente a la teoría bañeciana de la gracia como un *auxilio intrínsecamente eficaz* que recae en el acto libre humano, Molina propone una *gracia extrínsecamente eficaz*. Bajo la hipótesis de esta gracia, Molina une la *certeza de la predestinación* a la *infalibilidad* de la presciencia divina, y no a la naturaleza de los medios (gracia) empleados³³. “En vano se leerá en los libros de Molina –decía Suárez– la tesis de que la gracia se dé *en recompensa de las buenas obras hechas con solas fuerzas naturales, o a causa de ellas*; lo contrario es lo que sustentaba él: y me lo afirmó de viva voz y por sus cartas; lo que sí decía es que donde está aquellas obras allí da Dios la gracia”³⁴.

b) *La conexión de la predestinación a la sabiduría divina*

1. Pese a las múltiples explicaciones dadas, nunca quedó cerrada la cuestión de si hay, por parte del hombre, una *causa* de la predestinación. A principios del siglo XVI un detonante del problema de la libertad estuvo en Calvino (1509-1564), el cual enseñó que Dios crea unos seres racionales hechos a su imagen y orientados hacia él mismo como fin último, pero arbitrariamente quedan unos destinados a la gloria y otros a los tormentos eternos del infierno³⁵.

Ahora bien, la idea de una *reprobación* positiva y antecedente de una multitud de criaturas racionales, fuera de toda previsión de sus deméritos, llevaba a replantear otra vez paralelamente la cuestión de una *predestinación a la gloria*. Porque si la reprobación, al menos la reprobación positiva, no se puede concebir sin motivo de nuestra parte, ¿por qué no iba a ocurrir lo mismo con la predestinación a la gloria teniendo en cuenta los méritos previstos?

33. Non ex parte mediorum effectusque praedestinationis, sed ex parte divinae praescientiae (*Concordia*, q. 23, a. 4, disp. I, membrum 9, secunda conclusio).

34. Francisco Suárez, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, c. 11, ed. Vivès, t. X, 357 y 359.

35. J. Calvin, *Institution de la religion Chrétienne*, Genève, 1662, l. III, c. 23, n.1; c. 24, n. 12. Vide: Bernard Cottret, *Calvin Biographie* (Paris, 1995, 21999).

Hasta la segunda mitad del siglo XVI, el problema de si la predestinación a la gloria tiene en el hombre una *causa meritoria* había sido respondido en general por los teólogos negativamente: fuera de la voluntad divina no hay una causa de la predestinación. Estos teólogos conocían muy bien la distinción entre la *gloria* (que es el término final) y la *gracia* (que es el medio o la disposición); pero cuando trataban de la predestinación no desligaban ambas cosas³⁶. Por ejemplo, Santo Tomás conoce una interpretación –que él no comparte–, según la cual Dios habría predestinado a unos o a otros porque *sabía previamente* que ellos obrarían bien y creerían en Cristo. Y responde: “Esa interpretación sería razonable si la predestinación concerniera *solamente* a la vida eterna que se corresponde con los *méritos*, pero comprende *todos los dones* que conducen a la salvación y que Dios ha preparado al hombre desde la eternidad”³⁷.

Estas palabras se aplican claramente a la predestinación tomada en su conjunto, en general. Pero el conjunto mismo sólo tiende eficazmente al término *final*, la *gloria*, por una *voluntad* divina que determina los medios (como la *gracia*) que aseguran el proceso.

Partiendo de la distinción ordinaria entre la “*intención del fin*” (a la gloria) y la “*elección de los medios*” (las gracias), unos teólogos daban la prioridad lógica a la *intención* de la *voluntad* divina que decreta gratuitamente el término o la gloria para tales o cuales criaturas; y otros atribuían la prioridad lógica a la *elección* divina o a la donación de las *gracias*, proponiendo algunos la doctrina de la elección a la *gloria* en función de los méritos previstos (*ex praevisis meritis*)³⁸.

Ahora bien, en esta cuestión se trata de conocer las relaciones mutuas que deben existir entre la *voluntad* divina referente al fin y la *predestinación*, acto de la inteligencia práctica referente a los medios y a su coordinación en vistas del fin que debe ser realizado.

Además la tradición teológica había enseñado que Dios hace recaer sobre sus elegidos un *amor* especial; entonces, ¿en qué consiste este amor especial y cual es su papel o influencia en la elección o la distribución de las gracias?³⁹

36. Xavier-Marie Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, Louvain, Museum Lessianum, 1931, XI–XII. Este libro ha constituido una fuente de ideas para el presente artículo, según iré citando.

37. *In Epistolam ad Romanos*, c. 8, lectio 6.

38. Le Bachelet. *Prédestination et grâce efficace*, I, XI–XII.

39. Le Bachelet. *Prédestination et grâce efficace*, I, XIII.

2. En su libro de la *Concordia* Molina retoma los problemas etiológicos apuntados –tanto de la causa eficiente como de la causa final–, replanteando la noción de la libertad humana e introduciendo la *ciencia media* de Dios, una doctrina que en Portugal la había enseñado Pedro de Fonseca (1528–1599), teniendo como discípulo a Molina⁴⁰. Este empieza preguntando de dónde le viene a la gracia su eficacia salvífica. Y responde: esa eficacia le viene de su *poder interno*, pero considerado como *unido al consentimiento* que le da el libre albedrío ayudado por esa misma *gracia*, la cual podría no ser dada en ese mismo instante. Con esto vuelve a plantear una nueva hermenéutica de la mediación funcional.

¿Cómo sabe Dios si el hombre cooperará con esta gracia o la resistirá? Porque, desde toda la eternidad, con su ciencia media, sabía que aquel hombre, si en algún tiempo se hallase en aquellas circunstancias, obraría de aquel modo⁴¹. ¿Cómo guía Dios a sus fines a la criatura libre sin violentarla, y por ejemplo, cómo, en caso de querer absolutamente la salvación de un hombre, podría asegurarla sin ofender su libertad? Eligiendo aquellas gracias a las que prevé que libremente consentirá aquel hombre, elección que traerá consigo la salvación de él, no necesariamente, no irresistiblemente, pero sí de manera cierta e infalible.

c) *La predestinación y la armonía del concurso divino con la libertad humana*

Para aclarar la armonía entre la acción libre y la predestinación Molina se enfrentó inicialmente al problema de definir los *requisitos de una acción libre*, que él detecta en dos

40. Severiano Tavares, «Fonseca e a ciência média», *Revista portuguesa de filosofia* 9 (1953) 4, 418–429. Id. «A questão Fonseca–Molina. Resposta a uma crítica» (*Revista portuguesa de filosofia* 11 (1955)), 1, 78–88.

41. La *ciencia media* es el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes condicionados. Según Molina, como la existencia de estos futuros supone la intervención de una voluntad humana libre, es preciso admitir que Dios tiene de ellos una ciencia especial, una “ciencia media”, o sea, intermedia entre su *ciencia necesaria* –de *simple inteligencia*, conocimiento de lo que Él puede realizar, haya o no mediación de las causas segundas– y su *ciencia libre* –de *visión*, la que sigue al decreto de la creación, o sea, conocimiento de las elecciones futuras de los hombres–. La “ciencia media” es aquella por la que Dios conoce en su esencia misma todos los futuros libres, si la criatura inteligente se encontrará situada ante tal o cual alternativa: se trata, en realidad, de una super-comprensión de las causas (*eminentissima comprehensio*). “Dios –dice Molina– ve los futuros condicionados en las voluntades creadas: no solamente conoce Él todas las circunstancias en las cuales se encontrarán las voluntades y los motivos que obrarán sobre ellas, sino que también las penetra en sí mismas tan profundamente que Él ve claramente lo que ellas harán, con toda libertad, en la infinidad de circunstancias posibles” (*Concordia*, q.23, a.5; Vide: J. Hellín, “Ciencia media y supercomprensión en Molina”, *Miscellanea Comillas*, 1967), 299–318. El matiz más importante de esta tesis es que la “ciencia media” divina no está sacada de las cosas –de las libertades–, pues su fuente es la esencia misma de Dios, cuyo intelecto penetra todos los mundos inteligibles que desde ella pueden proyectarse, todas las existencias pasadas, presentes, futuras, posibles y condicionadas (J. Kleutgen, *Institutiones theologiae*, t. I, Regensburg, 1881), 321 ss. Los futuros libres *condicionados* o “futuribles” no son meramente posibles y, sin embargo, nunca son futuros en acto; antes

de cualquier decreto conoce Dios lo que la voluntad libre, habiendo recibido un concurso divino, *haría* bajo unas u otras circunstancias. Por la ciencia media Dios conoce, sin un previo decreto determinante eterno, lo que una criatura libre obraría bajo una condición determinada, *si* ejerciera su libertad.

aspectos: uno, en el *poder de no realizar* algo; otro, en el *poder de realizar* algo. El primero comparece en el orden natural; el segundo, en el orden sobrenatural, que es el más propio de la teleología trascendente, ajustada a la predestinación.

Respecto al orden *natural*, Molina explica que de Dios sale un *concurso general* “indiferente” que no determina a la voluntad humana ni en su ejercicio ni en su especificación por un objeto: “Dios inmediatamente y por la inmediata presencia de su ser (*immediate immediatione suppositi*) concurre con las causas segundas a sus operaciones y efectos, de suerte que, como la causa segunda produce su operación y por ello su resultado sin ningún intermediario, así Dios, por un cierto *concurso general*, influye, con esta causa, en la misma operación y, por esta, en la producción del efecto. El concurso de Dios general no es un *influjo* divino en la causa, de suerte que, movida inicialmente por este influjo, ella pase a la acción y produzca su efecto, sino que es, más bien, una *cooperación* inmediata en su *obrar* y en el efecto producido”⁴². En este caso, la libertad humana sigue teniendo el poder de no obrar algo.

Para el orden *sobrenatural*, enseña Molina que –además del concurso general o natural– sale de Dios un auxilio particular y sobrenatural –una gracia *preveniente*– que comparece antes de que la voluntad misma del hombre se actualice. Por medio de esta gracia “Dios eleva y ayuda al libre arbitrio y lo hace capaz de obras sobrenaturales, como las de creer, esperar, amar, arrepentirse, y todo en vistas de la salvación”⁴³. La libertad se ve aquí potenciada en su poder de obrar algo. Lo sobrenatural parece así conciliarse con lo natural. Y eso a través de los dos *concursos simultáneos*: el natural y el sobrenatural⁴⁴.

Molina indica, pues, que Dios influye como causa primera sobre las causas segundas por medio de un concurso simultáneo: de modo que la acción de Dios acompaña a la acción de la libertad, obrando con ella sobre el *efecto*, el cual es el término directo e inmediato de la acción de Dios y, a la vez, de la acción de la libertad. Como se puede apreciar, aunque el *concurso divino* se focaliza sobre la causa que opera, v. gr. la voluntad que pasa a la volición, no es un influjo sobre la *voluntad* misma en cuanto esta es *agente* –como si ella operase sólo cuando es previamente movida y excitada–.

42. *Concordia*, 153.

43. *Concordia*, 172.

44. B. Romeyer, “Libre arbitre et concours selon Molina”, *Gregorianum*, 23 (1942), 169–201. –A. Queralt, *Libertad humana en Luis de Molina* (Granada: Facultad de Teología, 1977).

Más bien se hace sobre el término que es el *efecto* tanto de la misma voluntad (causa segunda) como de Dios, mediante un influjo parcial de ambos producido simultáneamente⁴⁵.

Así, la causa segunda emite inmediatamente su operación y por ella produce un término o efecto, y a la vez el concurso divino, de manera general e inmediata, influye con ella en la misma operación y produce por la operación o acción el término y efecto de ella. Este concurso general divino no es un influjo de Dios en la *causa* segunda, como si esta fuese previamente movida para obrar y producir su efecto; se trata, más bien, de un influjo que incide inmediatamente *con* la causa en la acción y *efecto* de esta⁴⁶.

Cuando Molina afirma que ni el concurso universal divino ni las causas segundas son causas íntegras del efecto, sino *parciales*, entiende que *todo el efecto* viene de Dios y de la causa segunda: pero no proviene ni de Dios ni de la causa segunda como si hubiere una causa *total*, sino una parte de la causa, y eso exige simultáneamente tanto el concurso del uno como el influjo del otro, de manera similar a como *dos remeros impulsan la barca*: todo el movimiento surge de cada uno de los remeros, pero no como si fuese toda la causa del movimiento, porque cada uno de ellos realiza simultáneamente con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento⁴⁷.

Ahora bien, según Molina, la acción de Dios no es anterior a la acción de la libertad con ninguna clase de prioridad: de *tiempo*, de *causalidad* o de *naturaleza*, puesto que se trata de la misma acción. En verdad la acción de la libertad no es realmente distinta de la acción de Dios. Sin embargo, esta acción, en cuanto que es de Dios, puede decirse anterior a la acción de la libertad en *nobleza*, *amplitud* y *necesidad*: en nobleza, porque procede de Dios; en amplitud, porque tiende al efecto en cuanto contingente y no sólo por una razón particular de contingencia; en necesidad, porque la acción, en cuanto que procede de Dios, es más necesaria que la acción de la libertad para lograr el efecto.

45. *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 29.

46. *Concordia*, Disp. 29, q.14, a.13.

47. *Concordia*, Disp. 26, q.14, a.13.

2. La predestinación consiguiente: Molina, Lessius y Vázquez

a) *Hacia una hermenéutica interfuncional de la teleología integral*

1. La cuestión planteada por Molina se reduce a lo siguiente: ¿Cuál es el *modo* de la predestinación? ¿*Post praevisa merita?*, ¿*propter merita?* El caso es que ninguna de esas dos preposiciones (*post*, *propter*) es aceptada por Molina: dice *per praevisa merita*.

Y no admite aquellas preposiciones sabiendo quizás que treinta años antes, en su propia Orden, Francisco de Toledo⁴⁸ las introdujo para explicar una *mediación funcional* y, al mantenerlas, tuvo serios problemas. A la pregunta de si hay una causa de la reprobación por parte de los condenados y si Dios predestina por causa de las buenas obras que él prevé, lo mismo que reprueba por causa de las malas obras, responde Toledo: *la razón próxima de la predestinación son las buenas obras previstas; pero la razón primera es la sola voluntad de Dios*⁴⁹: he aquí una primera propuesta de hermenéutica interfuncional.

Toledo explica que por la ciencia de *simple inteligencia* Dios ve a todos los hombres que son capaces de la beatitud eterna, y ve al mismo tiempo los medios y auxilios con cuya ayuda ellos podrían obtener, si quieren, la gloria y tal grado de gloria. Además, Él ha querido crear a los hombres y darles también a todos los medios de obtener la beatitud, si ellos quieren cooperar y hacer lo que está en sus manos. En fin, Él ha decretado dar la gloria a los que hicieren lo que está en su poder y aprovechen los auxilios recibidos. Y como por su presciencia absoluta ha conocido cuales serán estos, entonces de una manera definitiva ha elegido a unos en función de sus buenas obras previstas (*ex praevisis bonis operibus*) y reprobado a otros por sus deméritos (*ex praevisis iniquitatibus*). La tesis de Toledo se concentra en estas palabras: “Él condena por causa de las malas obras (*propter mala opera*), y predestina por causa de las buenas obras previstas (*propter bona praevisa*)”⁵⁰.

48. El jesuita Francisco de Toledo (1534–1596), antes de ser Cardenal, enseñó Teología en el Colegio Romano entre 1562 y 1567. Compuso al efecto un *Comentario a la Suma Teológica* de Santo Tomás que fue publicado muy tarde, en el siglo XIX (Francisci Toleti, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, Roma, 1869). Pero su doctrina fue conocida en la Compañía a través de las copias que se hacían de su enseñanza oral. La cuestión 23 de la primera parte lleva por título *De praedestinatione*.

49. Francisci Toleti, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio* (Roma, 1869), a. 5, 287.

Una vez puesto el decreto, la salvación es cierta para los elegidos, por doble título: el de la *presciencia* infalible y el de la *predestinación* misma, considerada en sus relaciones con la voluntad divina⁵¹.

La aserción principal de Toledo es clara: hay *reprobación en previsión de las malas obras* y hay *predestinación en previsión de las buenas obras*. Una tesis que Toledo sienta explícitamente *contra* Santo Tomás y Duns Scoto, pero que cayó muy mal en la jerarquía de la Orden, de donde se pidió su retractación⁵².

2. La expresión que Molina acepta es entonces “*per propria merita*”⁵³. ¿Qué significa este “per” que no coincide ni con “propter” ni con “post” y que debería dar el sentido exacto de una hermenéutica interfuncional? Para responder adecuadamente hay que seguir el siguiente hilo argumental de Molina⁵⁴.

Primero, no hay una *previa elección a la gloria*, en el sentido de una elección que estuviera unida a una voluntad absoluta y lógicamente anterior a la previsión de los méritos. Esto sería inconciliable en Dios con la voluntad real de salvar a todos los hombres.

Segundo, Dios conoce eternamente, con “ciencia de simple inteligencia”, todo lo que ocurriría en un orden de cosas creable y, con “ciencia media”, cuál sería para cada hombre el resultado de una serie de gracias que habría de recibir.

Tercero, hay un *decreto divino* que recae colectivamente sobre todo el orden de cosas tomadas de una manera concreta, pero de tal suerte que la voluntad divina se aplicaría a los diversos términos siguiendo las *relaciones de dependencia* que ellos tendrían entre sí, en particular las relaciones de *causa y efecto* entre los méritos adquiridos y *la gloria*;

50. Francisci Toleti, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio* (Roma, 1869), a. 5, 288.

51. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, I, 4.

52. San Francisco de Borja, general de la Compañía, procuró que el profesor se retractara públicamente; además, en una ordenanza académica que publicó en noviembre de 1565 insertó esta proposición: “16. *Praedestinationis non datur causa ex parte nostra*”, considerando que esta es la doctrina generalmente recibida en casi todas las Universidades. Véase: Xavier-Marie. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, París, 1911, 501.

53. “Observa me non dixisse, adultos praedestinos esse *propter* propria merita, sed *per* propria merita: illud enim esset falsum, hoc autem verum est” (*Concordia*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membrum 8, & In praedestinatione vero).

54. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, I, 23-45.

porque, en razón de la voluntad salvífica universal, Dios quiere la gloria para todos con una *voluntad antecedente*, mas con una *voluntad consiguiente* y absoluta para sólo los que hubieran muerto en estado de gracia.

Cuarto, una vez puesto este decreto, todas las series de gracias concebidas inicialmente como *futuribles* serían conocidas como *futuros* absolutos.

Quinto, entre las series de gracias, aquellas que llevan a la gloria (término final) no son nada más que la *predestinación misma* o la concepción que Dios tiene, desde la eternidad, del orden providencial o de los medios que él sabe que conducirán a la criatura racional a la vida eterna, desde el momento en que esta concepción se liga al deseo eficaz de realizar este orden de cosas⁵⁵. Se trata de una *ratio*, existente en Dios, del orden de medios suficientes para que el hombre llegue a la vida eterna: es un acto de la inteligencia práctica, la cual supone en Dios un previo acto de voluntad; esta voluntad no recae solamente sobre el fin, sino también sobre *las relaciones de causa y efecto que deben existir entre la gloria (como recompensa) y el buen uso de la gracia (como disposición o virtud)*. Y aunque la predestinación no sea posterior a la previsión de los méritos (*non post praevisa merita*) incluye la previsión absoluta del uso del libre arbitrio y no se da sin ella (*non sine praescientia qualitatis usus liberi arbitrii*): he aquí perfectamente formulada, en un nuevo sentido, una *hermenéutica interfuncional*. Pues aunque Molina no enseña la predestinación por causa de los méritos previstos (*ex praevisis meritis*), ni emplea nunca las expresiones “*praedestinatio ex praevisis meritis*” o “*praedestinatio post praevisa merita*”, lo cierto es que incluye relaciones de *prioridad y de posterioridad lógica* entre los efectos de la predestinación (posterior *per priorem*), considerados como términos de la voluntad divina⁵⁶.

3. En Molina, esta *hermenéutica interfuncional*, acerca del plan de la predestinación, incluye cuatro aspectos:

Primero, los efectos *posteriores* no son queridos por Dios de una manera absoluta sino *en previsión de los primeros*, como disposiciones o causas meritorias.

55. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, I, 25-26.

56. *Concordia*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membrum 7, & Ad fundamentum ergo illud.

Segundo, Dios no ha destinado eficazmente a los hombres a la beatitud eterna *antes de* querer darles los medios necesarios para lograrla y de saber el uso que harían de ella⁵⁷. Es lo que le ocurre a un padre de familia que toma obreros a su servicio; él no les destina el salario de cada día sino en previsión de su trabajo y de sus méritos.

Tercero la *voluntad divina condicionada* de dar la gloria a todos los hombres *precede virtualmente* a la *voluntad divina absoluta* de conferirla a unos y de negarla a otros.

Cuarto, en Dios no hay una *intentio finis*, una voluntad antecedente y absoluta de salvar a un cierto número de hombres, seguida luego de una elección de gracias, *electio mediiorum*, ordenada y regulada por esta voluntad previa. No se deben separar las dos voluntades, la del *fin* y la de los *medios*, ni separar la voluntad absoluta del fin y el conocimiento del uso que la criatura habría hecho de los medios puestos a su disposición.

4. Aunque la doctrina de Molina fue bien pronto conocida, no todos acabaron explicando de la misma manera la articulación de esa hermenéutica interfuncional. Por ejemplo, Gregorio de Valencia⁵⁸ tenía fraguado su sistema antes de conocer la Concordia, y se esfuerza, como éste, en lograr la exposición clara de una hermenéutica interfuncional. Su enseñanza se puede resumir en cuatro puntos⁵⁹:

Primero, Dios ha conocido eternamente con ciencia de visión no solamente las *naturalezas*, sino también las acciones *negativas* y *positivas* de todos los hombres.

Segundo, como los hombres son incapaces de satisfacer dignamente por la ofensa hecha a la majestad suprema, Dios les ha preparado un Redentor, predestinando a Cristo.

57. Neque *prius vult* Deus nobis voluntate absoluta finem, quam media, neque prius praevideat nos habituros finem, quam praevideat habituros media (*Concordia*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membrum 7, & Ad fundamentum ergo illud).

58. El jesuita Gregorio de Valencia (1550 - 1603) fue profesor en las Universidades alemanas de Dillingen e Ingolstadt (1573-1598). En el año 1598 fue llamado a Roma para defender la causa de Molina en las Congregaciones *De auxiliis*. Años antes había comenzado a publicar su obra más famosa: *Commentariorum theologicorum tomi quatuor. In quibus omnes materiae quae continentur in Summa Divi Thomae explicantur*: I (1591), II (1592), III (1595), IV (1597). En la Disputación I cuestión 23 & 4 habla de la predestinación y reprobación. Vide: Wilhelm Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus*, Innsbruck, 1928. Id. „Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert”, in *Philosophia perennis*, ed. F.J. von Rintelen (Regensburg, 1930), I, 293-307. Id. „War Gregor von Valencia prämolinist?“, *Scholastik* 4 (1929), 91-106.

59. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, 14-22.

Tercero, ha querido, en previsión y en consecuencia de los méritos de Cristo conferir a todos los hombres *gracias suficientes*, incluso a veces abundantes, con cuya ayuda todos podrían obtener la salvación por medio de Cristo: por el mismo hecho ha querido, con una *voluntad antecedente*, que todos se salven. Dios tiene una voluntad verdadera de salvar a todos los hombres.

Cuarto, no se puede decir de una manera absoluta que está en nuestras manos, incluso con la gracia, ser predestinados. Está en el poder de cada uno poner lo que, una vez puesto, hace que desde la eternidad haya sido predestinado. A los que Dios ha visto que acabarían su vida en estado de gracia por su cooperación personal, los ha *predestinado* a la gloria; favor que no ha hecho a los que no han cooperado a la gracia, y los ha reprobado justamente a causa de sus pecados⁶⁰.

En esta enseñanza hay una afirmación general de *teleología trascendente*, a saber: la absoluta gratuidad de la predestinación tomada en su conjunto y, por tanto, ni la cooperación del predestinado, ni ninguna de sus obras es la razón, o la condición, o la causa de la predestinación en general. En esto concuerda con Santo Tomás: Dios no predestina a unos o a otros porque prevea desde la eternidad que cooperarán a la gloria y finalmente perseverarán, como si esta *cooperación* fuese la razón, la condición o la causa de la predestinación tomada en su conjunto.

Pero además, esta *inmediata* teleología trascendente convive armónicamente con una *mediación funcional*, pues Valencia afirma que Dios no predestina ordinariamente a los hombres sin una relación de su divina presciencia, o ciencia de visión, a la *futura cooperación* del hombre: la divina presciencia tiene en cuenta la futura cooperación perseverante del predestinado. Esa *cooperación*, que es debida al ejercicio del libre arbitrio sostenido por la gracia, constituye como un *efecto y un medio* de predestinación, al cual se ligan todos los demás efectos de la predestinación. De modo que Dios predestina ordinariamente a todos los hombres que él prevé desde la eternidad que han de cooperar a la gracia y perseverar hasta el final⁶¹.

60. *Commentariorum theologicorum tomii quatuor*, I (1591), Disp. I, q. 23, pars post. punct. IV.

61. *Commentariorum theologicorum tomii quatuor*, I (1591), Disp. I, q. 23, & 4, 2^a assertio.

En este caso, el decreto divino y la presciencia se articulan como elementos concomitantes, sin una relación de anterioridad y posterioridad. En Dios el *decreto* eterno y eficaz que tiene por objeto la salvación del hombre y que contiene la predestinación misma, no precede lógicamente a la presciencia de la cooperación futura del predestinado, sino que *esta presciencia está comprendida en el decreto* o se conecta a él inseparablemente: se muestra ahí la unidad de elementos *consectarios*, coordinación propia de una mediación funcional. La predestinación es el acto de la inteligencia práctica por el que Dios concibe desde la eternidad el orden o el plan providencial que conducirá a unos hombres a la gloria; y el *decreto* de salvación para ellos implica que llegarán al término en función de su cooperación a la gracia y de su perseverancia final.

Lo que Valencia dice del decreto de *predestinación*, vale también para el decreto de *reprobación*: supone en Dios la presciencia absoluta de los pecados y de la impenitencia final de los reprobados.

5. Quien sí conocía la obra de Molina y corrió en similar dirección fue el ilustre jesuita Lessius⁶² con la doctrina de la predestinación consecutiva a la previsión de los méritos y la universalidad de la gracia, expuesta en su célebre tratado *De gratia efficaci* (1610)⁶³.

Cuando este libro llegó a Roma, el General de la Compañía, Aquaviva, manifestó su inquietud por el tipo de argumentos utilizados en torno a la predestinación. Y así se lo hizo saber a Lessius. Incluso el jesuita Bellarmino creyó en un primer momento que,

62. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 97-170. Leonardo Lessius (1554- 1623) fue un destacado profesor de la Universidad de Lovaina (1585-1600). En 1610 Lessius publicó en Amberes un volumen titulado: *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata, Disputatio Apologetica... Duae aliae eiusdem auctoris Disputationes: altera de Praedestinatione et Reprobatione Angelorum et hominum; altera de Praedestinatione Christi*. Incluía, pues, tres estudios. Uno de los objetivos del *De gratia efficaci* era reivindicar la gracia eficaz *ab extrinseco*, tal como Molina la había expuesto –frente a la tesis de la gracia *ab intrinseco* de los bañecianos–, a fin de salvaguardar la libertad de la criatura; considera la gracia eficaz en su término o por relación al consentimiento dado, pues está acompañada por nuestra cooperación. Según testimonio del mismo Lessius, la obra fue compuesta un año después de que Molina falleciera en 1600.

Mientras se desarrollaron las controversias *De auxiliis* no pudo editar el estudio. En su segundo estudio, *De praedestinatione et reprobatione*, se oponía frontalmente a la doctrina de quienes hacían depender la elección a la gloria de una voluntad divina absolutamente gratuita y lógicamente anterior a la previsión de los méritos. El tercer estudio, *De praedestinatione Christi*, viene a ser una explicación del anterior

63. Van Eijl, Edmond M., «La controverse louvaniste autour de la grâce et du libre-arbitre à la fin du XVI^e siècle», in: Mathijs Lamberigts, Leo Kenis (éds), *L'augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain*, Leuven, Leuven University Press, 1994, 207-282. F. Claeys Bouuaert, «Les origines de la controverse théologique dite De Auxiliis divinae gratiae (1587-1588). Récit de ses origines par L. Lessius», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 41(1965), 548-560.

para Lessius, la *predestinación a la gloria* dependía de los méritos previstos, aunque la *predestinación a la gracia* eficaz, principio infalible de salvación, viniera de la simple voluntad de Dios. Pero al final se convenció de que, para Lessius, *la predestinación depende simple y absolutamente de la previsión de los obras*, de suerte que en sentido propio, sólo habría *presciencia*, pero no *predestinación*⁶⁴, doctrina que Bellarmino considera inadmisibile: para Lessius no habría distinción entre elegidos y condenados antes de la previsión absoluta de méritos y deméritos.

Bellarmino replica que existe una predeterminación o elección gratuita, fundada en que, antes de la previsión de los méritos, Dios ha decretado dar a unos, con preferencia a otros, la gracia eficaz de la justificación y de la perseverancia.

Pero, a su vez, Lessius objeta que lo interpretado por Bellarmino no está en su libro: “Yo enseño explícitamente que nadie puede merecer, ni siquiera *ex congruo*, su propia predestinación; esta, por consiguiente, no depende absolutamente de la previsión de las buenas obras”⁶⁵. La predestinación está aquí tomada en su totalidad y, por su naturaleza, no admite la suposición de méritos previos. Bellarmino habría identificado la *predestinación gratuita* (que es materia de fe) y la *predestinación a la gloria* (que es materia interpretable). Lessius, acercándose a Molina, adopta la teoría de elección a la gloria *en función de los méritos previstos*, en el marco de una hermenéutica interfuncional.

6. Optó también por admitir una hermenéutica interfuncional el jesuita Gabriel Vázquez⁶⁶. Su enseñanza la dejó escrita en sus *Commentaria* a la cuestión 23 de la primera parte de la *Summa Theologiae*⁶⁷. Explica la predestinación en las *Disputationes* 86-101; especialmente en la 89, donde examina si hay elección a la gloria con anterioridad a la predestinación de los méritos⁶⁸.

64. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 153.

65. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 187.

66. Gabriel Vázquez (1549- 1604) fue catedrático en Roma (1586-1590) y en Alcalá.

67. Gabriel Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus*. Alcalá, 1598.

68. *An electio ad beatitudinem praeceserit praedestinationem meritorum*. Vide: Friedrich Stegmüller, *Zur Prädestinationslehre des jungen Vasquez*, Münster, Westfalen, 1935.

Vázquez está en principio de acuerdo con quienes defendían la *elección a la gloria en función de los méritos* y rechazaban las predefiniciones formales⁶⁹.

Para Vázquez, la elección eficaz a la gloria ha sido hecha una vez previstos los méritos sobrenaturales (*ex meritis gratiae praevisis*), méritos que son considerados nada menos que como la causa o razón meritoria por relación a la gloria (*sequitur merita ipsa causam esse debere*, n. 84). Vázquez mantiene su tesis en cuatro puntos⁷⁰:

Primero, hay en Dios una voluntad salvífica que se extiende a todos los hombres, con anterioridad a la condición que se tenga para obtener o perder la salvación. Esta voluntad primera y antecedente de salvar a todos los hombres nada tiene que ver con una voluntad particular que Dios tendría, antes de prever los méritos o deméritos, de salvar tan sólo a un cierto número de privilegiados.

Segundo, Dios confiere la gloria como recompensa (*ex meritis*); y los quiere entonces y los prepara también como recompensa; porque el orden de la intención y el orden de la ejecución deben corresponderse. La elección a la gloria se hace, pues, en función de los méritos previstos.

Tercero, rechaza una elección a la gloria antecedente y absoluta; pero reconoce que antes de la previsión absoluta de los méritos, hay en Dios una cierta distinción entre los que se benefician de sus gracias. La voluntad salvífica común exige que Dios quiera que todos los hombres tengan auxilios suficientes y que los quiera con una intención de su salvación. Pero esta voluntad no excluye la diversidad en las gracias preparadas, ni la voluntad particularmente benévola que esta diversidad supone, porque en sus operaciones exteriores Dios obra siempre sabia y libremente. En este sentido, “aunque la distinción entre los predestinados y los condenados no tenga su principio en una voluntad previa de dar a unos la vida eterna, tiene al menos un cierto comienzo antes de que haya previsión absoluta del consentimiento: proviene de Dios únicamente, quien por la gracia preveniente, separa a los hombres de la masa de perdición”⁷¹.

69. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, 194.

70. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 7-14.

Cuarto, Vázquez reconoce que Dios predefine los actos buenos, es decir, decreta su existencia absoluta, pero no inmediatamente y formalmente, sino mediata y virtualmente, queriendo desde la eternidad la causa, es decir, las gracias, y en la causa los efectos, de los que tiene una presciencia infalible⁷². Así es como propone una hermenéutica interfuncional.

3. La predestinación antecedente: Suárez y Bellarmino

1. Al plantear el problema del papel que juega el *entendimiento* divino que dirige la distribución de la gracia recibida por el hombre y dada por Dios, muchos teólogos de la Compañía concuerdan, con Molina, en recurrir a la *ciencia media* para explicar cómo Dios, al dar a un hombre tales o tales gracias, sabe lo que hace y puede hacer, sin tener para ello necesidad de ejercer sobre la criatura una acción irresistible.

Mas al enfocar la *voluntad* divina que distribuye las gracias a su arbitrio surge el problema de la *predestinación*; y en este punto aquí se separan aquellos teólogos, siguiendo dos caminos diversos, como a continuación se verá.

La cuestión que, en lo tocante a la predestinación, se hizo objeto de disputa es la siguiente: Dios, al querer la salvación del hombre, quiere las tres cosas que preparan la salvación o la constituyen: *gracia, acto virtuoso, gloria*. Pero, ¿en qué orden las quiere? ¿Cuál de estos elementos es el objeto *primario* que abraza su voluntad de modo absoluto? Aquí nacen dos corrientes del molinismo⁷³: el molinismo *estricto* y el molinismo *congruista*⁷⁴. En ambos permanece una pieza clave de Molina, a saber: que el elegido recibe gracias a las que podría no consentir, pero a las que Dios prevé que consentirá⁷⁵.

71. Gabriel Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus* (Alcalá, 1598), Disp. 88, a. 13, n. 125. Id. *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem S. Thomae tomus primus* (Alcalá, 1611), Disp. 23, c. 7, n. 89.

72. Gabriel Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus* (Alcalá, 1598), Disp. 98, c. 8.

73. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus. I, Neue Molinaschriften*, Münster (Aschendorff, 1935). Klaus Reinhardt, *Pedro Luis SJ (1538 - 1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Präscienz und Prädestination: ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus*, Münster, Aschendorff, 1965. Agustín Arbeloa Egüés, *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Juan Martínez de Ripalda*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1950.

74. Scorraille, III, c. 1, n. 2.

75. Antonio Queralt, *Libertad humana en Luis de Molina* (Granada: Universidad, Facultad de Teología, 1977).

2. Según el *molinismo estricto*, Dios elige esas gracias cabalmente porque quiere absolutamente el consentimiento. Este enfoque excluye no sólo el predeterminismo superior y extrínseco de los decretos divinos, sino el predeterminismo psicológico e intrínseco de la gracia. Dios no fija la suerte de hombre alguno *sin el hombre* mismo: le deja realmente árbitro de su destino, dichoso o desdichado, dando medios a quienes quieran usar bien de los dones de Dios. Según Molina, Dios, ante todo y mirando a su gloria, determina dar a cada hombre la distribución de gracias, que son indudablemente desiguales, pero bastantes para que cada uno pueda salvarse. Con la *ciencia media* prevé los actos buenos o malos que hará cada hombre usando de sus gracias o resistiéndolas; y conforme a esta previsión, destina a cada hombre a la *gloria* o a la *reprobación* que él ha elegido libremente. Por tanto, la *predestinación* y *reprobación* son, de alguna manera, dependientes de la previsión de méritos y deméritos. Tal es la idea central de hermenéutica interfuncional referente a la teleología integral. Estaban cerca de esta postura, como hemos visto, Toledo, Vázquez y Lessio.

3. Mas según el enfoque de Suárez, llamado *congruismo*⁷⁶, Dios fija de antemano, por razones muy propias, lo que cada elegido *hará* en el tiempo y lo que *será* en la eternidad: lo que *hará*, por medio de las *predefiniciones* que determinan con qué actos de virtud quiere Dios que le glorifique aquella criatura: lo que *será*, pues por medio de la *predestinación antecedente* elige entre los hombres los que tienen su lugar señalado en el cielo⁷⁷. Suárez propone, pues, una *hermenéutica prefuncional*.

Conforme a las explicaciones de Suárez, Dios eligió desde toda la eternidad a quienes habían de formar su corte celestial y fijó el grado de gloria de cada uno. Para que la merezcan, elige las gracias *acomodadas* a cada escogido, gracias *congruas* a este fin, esto es, aquellas a las cuales sabe por *ciencia media* que él consentirá: y en virtud de este libre consentimiento merece el hombre lo que Dios le había destinado gratuitamente.

76. El “congruismo” se inspira en la siguiente idea de San Agustín: “Así pues, es verdad que muchos son los llamados y pocos los elegidos. En efecto son elegidos los que han sido llamados *congruentemente*; ahora bien aquellos que no *estaban acordés* ni eran apropiados para la vocación o llamada, no fueron elegidos, porque no siguieron la llamada, a pesar de haber sido llamados. Igualmente es verdad que no es propio del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia. Puesto que, aunque llame a muchos, sin embargo se compadece de aquellos a los cuales llama de tal modo, como es adecuado que se les llame, para que sigan” (R 1573).

77. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 45-53. Véase: Eleuterio Elorduy, *La predestinación en Suárez: controversias con Vazquez, Salas y Lesio* (Granada: Facultad Teológica Granadina, 1947).

Por su parte los *reprobados* sólo reciben gracias con las cuales podrían salvarse, pero con las que Dios previó que no se salvarían, gracias *suficientes*, pero no *eficaces*⁷⁸. De ellos dependía que fuesen *eficaces*, y por tanto, su perdición era obra propia. Este es el sistema de la predestinación y reprobación *anterior a la previsión* de los méritos y deméritos: *ante praevisa merita*. Según el molinismo *congruista*, Dios da sus gracias por razones de un orden general dispuesto por su sabiduría. Este enfoque sólo excluye el predeterminismo psicológico e intrínseco de la gracia bañeziana. El congruismo, abrazado también por Bellarmino⁷⁹, fue aceptado por Aquaviva, General de la Orden en aquellos tiempos.

En realidad, Suárez admite la *predestinación antecedente*, que se reduce a dos puntos:

1º Dios determina y decide de antemano qué *actos virtuosos* quiere que ejecute el hombre. 2º Luego, guiado por la *presciencia* que conoce lo que haría tal hombre en cualquier caso y con cualquier gracia posible, elige para él las *gracias* que le conducen a ejecutar tales actos, y cabalmente las elige porque prevé ese efecto, pues en caso contrario, elegiría otras. Y aunque la *predestinación antecedente* pudiera parecer más favorable a la “*predeterminación física*” bañeziana, Suárez asegura que no tiene nada que ver con ella. Además, Suárez se opone, de una parte, a quienes –como Vázquez– afirman que hay por nuestra parte una causa meritoria de elección a la gloria⁸⁰; y se declara, de otra parte, a favor de la predestinación anterior a nuestros méritos y por el congruismo de la gracia⁸¹. No obstante Suárez reconoce que la opinión de la predestinación consecuente es probable, aunque menos probable que la que él defiende⁸². La hermenéutica suprafuncional ordenaría de manera más convincente los núcleos noemáticos de la predestinación.

4. Suárez pone en el centro de su hermenéutica suprafuncional la noción de la *graciaeficaz* y el *modo de predestinación*.

78. Para compaginar la gracia con la libertad humana comenzó a imponerse en el Siglo XVI la distinción (que ya era conocida desde antiguo) entre gracia *suficiente* y gracia *eficaz*. El punto histórico de inflexión fue el *Concilio Tridentino*, donde se enseñó que el hombre, incluso después de haber caído, conservaba la facultad de dar el asentimiento a la gracia o de rechazarla. Fue entonces cuando los teólogos empezaron a examinar con más detalle la diferencia entre gracia *suficiente* y gracia *eficaz*, y surgieron distintos sistemas para explicar la gracia eficaz.

En primer lugar, ¿qué es la gracia suficiente? Es un auxilio divino por el que el hombre se hace *capaz* de realizar actos meritorios, llegue o no llegue a alcanzar su efecto; si a causa de la oposición de la voluntad humana esa gracia carece de efecto, no es una gracia *eficaz*.

79. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 53–60. Vide: Manfred Biersack, *Initia Bellarminiana, die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570–1576* (Stuttgart: Steiner-erl. Wiesbaden, 1989).

80. Carta de Francisco Suárez al P. General Aquaviva, fechada en Coimbra el 12 de febrero de 1600.

81. Francisco Suárez, *De Deo*, III, c. 23; V, c. 4, n. 8 (Ed. Vivès, t. I, pp. 431–507, 599).

82. Francisco Suárez, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, c. 13 (Ed. Vivès, t. X, p. 244).

Si la noción de la *gracia eficaz* es mirada por relación a la voluntad de Dios que la prepara o la da, ocurre que, en este orden *afectivo* o *volitivo* comienzan entre los molinistas las discrepancias, al menos en lo que concierne a la gracia eficaz *en acto primero*, concebida por oposición a la gracia eficaz *en acto segundo*. Esta última es la del auxilio divino que opera con la voluntad la conversión o el acto salvífico. Tomada *en acto primero*, la gracia es la del auxilio divino concebido con anterioridad al acto meritorio, pero ordenada por Dios a producirla como instrumento eficaz de su sabiduría y de su voluntad firme.

Molina no se había ocupado de la gracia eficaz *en acto segundo*. Y algunos jesuitas le reprocharon el haber dado una noción parcial e insuficiente de la gracia eficaz. La divergencia se acentuaba cuando se llegaba a explicar la gracia eficaz *en acto primero*, porque la explicación dada por unos y por otros estaba estrechamente ligada a la manera en que cada uno comprendía la *elección* a la gloria y el *amor* especial que Dios hace recaer en sus elegidos.

Los molinistas más estrictos se limitaban a hacer referencia a la ciencia divina: Dios prevé infaliblemente que tal auxilio será realmente eficaz; lo prepara y lo otorga sabiamente y voluntariamente; y por este título tiene el carácter de un don especial.

Suárez buscaba en la elección antecedente y privilegiada de algunos hombres a la gloria la razón de ser de una providencia especial que se identificaba con la trama de la predestinación. Este orden de providencia especial llevaría en sí mismo la idea de una conexión afectiva o volitiva, de amor. De aquí venía también la noción de gracia *congrua*, es decir de un *auxilio particularmente adaptado a las necesidades* de aquel que Dios quiere convertir y salvar, con una llamada hecha de la manera y en el momento en que Dios sabe propiamente atraer nuestro consentimiento. Es un concurso que proviene de la sabiduría divina y posee, por relación a la *voluntad del sujeto* al que está destinado, la aptitud requerida para que el consentimiento se siga infaliblemente.

Por tanto, un punto neurálgico de todo el problema es la distinción entre gracia *suficiente* y gracia *eficaz*. ¿De qué *naturaleza es la gracia suficiente* y qué poder confiere? ¿Constituye al hombre *en acto primero* próximo y completo en orden a obrar o, aparte de esta gracia, se requiere otra distinta y nueva gracia a fin de que se dé el acto meritorio?

Los molinistas decían que la gracia suficiente confiere poder para el acto, de tal forma que no se le debe añadir nada para que *pueda* realizar el acto meritorio. Pero si se omite éste, dicha omisión depende exclusivamente de la libertad del hombre, no de la carencia de algún principio en orden a obrar. Por lo cual esa gracia da suficiencia completa no sólo para poder, sino también para obrar. La gracia suficiente no sería tal si no tuviera suficiencia en orden al mismo obrar.

Pero añaden que junto a la gracia suficiente se da la gracia *eficaz en acto primero*, unida infaliblemente al consentimiento de la voluntad; pues *gracia eficaz es aquella que alcanza el efecto*: por ella se realizan los actos meritorios. Ahora bien la gracia eficaz que está en conexión con el acto meritorio puede ser considerada o bien *en acto primero* (anterior por naturaleza al consentimiento actual, pero ya en conexión infalible con el acto libre que va a ocurrir absolutamente, esto es, con el consentimiento meritorio), o bien *en acto segundo* (a saber, unida con el consentimiento *actual* de la voluntad, en cuanto que dicha gracia se une en acto, aquí y ahora, con el acto meritorio).

Como puede verse, de un lado, la gracia es eficaz en acto primero, con anterioridad a la determinación libre de la voluntad: es una gracia que ha de alcanzar el efecto, y esto ya lo sabe y lo pretende Dios; pero, de otro lado, la voluntad permanece libre, incluso bajo la moción de dicha gracia y puede omitir el acto meritorio.

La congruidad no es una cosa distinta de la entidad de la gracia; es una *propiedad moral* de la gracia misma, pero considerada en sus relaciones de especial conveniencia con la voluntad humana que se halla en una disposición y en unas circunstancias tales que, si esta gracia le es dada, Dios sabe que cooperará. Entre las circunstancias referidas está lo que la gracia presupone, por ejemplo, el temperamento del sujeto, las cualidades del espíritu, el alejamiento de las tentaciones, la predicación exterior, etc. Las circunstancias pueden contribuir a la eficacia real de la gracia, pero ellas no la constituyen. Asimismo, la infalibilidad de la ciencia divina, por necesaria que sea, no constituye propiamente ni la eficacia de la gracia, ni su aptitud especial para obtener el consentimiento del sujeto.

Según los mismos principios, Suárez desaprobaría que se atribuyera simplemente a la cooperación humana la eficacia de la gracia *en acto primero*, porque, a su entender, la verdadera noción de esta gracia es inseparable del *amor* especial de Dios que es su principio.

Afirma Suárez: “Empiezo por decir que el primer acto de la voluntad divina, por relación a la salvación de los hombres, ha sido el *amor* especial que le ha hecho querer la gloria para los elegidos con una voluntad absoluta y eficaz”⁸³. Este decreto antecedente y gratuito recae sobre la *gloria*, pero no tomada de una manera general e indeterminada, sino en un grado propio y *fijado para cada uno*. En consecuencia, Dios predestina y *predefine* formalmente, como medios necesarios a la realización de este fin, los actos libres que harán llegar a los elegidos al grado de gloria determinado de antemano.

Según el mismo principio, la voluntad previa de salvar a unos y de abandonar a otros es para Dios como el principio y la regla de su conducta en la elección y la distribución de las gracias: para lo réprobos, gracias simplemente *suficientes*; para los elegidos, gracias *eficaces*, hasta el punto de que, si por un imposible Dios previera la ineficacia de los auxilios que les destina, debería elegir otros.

Esta teoría de la elección a la gloria y de la predestinación encerraba en sí misma la concepción de la gracia eficaz *en acto primero*, como medio del que Dios se sirve para realizar infaliblemente sus designios absolutos. Sea lo que fuera del auxilio tomado materialmente, está siempre en relación directa, por parte de Dios, con el amor o la *afección especial* que es su principio y la *voluntad firme* que tiende al resultado predefinido. Esto es lo que Suárez expresa netamente al hablar de la gracia *congrua*: esa vocación, por parte de Dios, siempre procede de una peculiar elección e intención amorosa, por la que eficazmente decretó dar a un hombre la fe o penitencia⁸⁴. No obstante Suárez reconoce que la opinión contraria es probable, pues no encierra absolutamente nada imposible ni nada que la acerque al error pelagiano⁸⁵.

4. Una tesis similar a la de Suárez defendía Bellarmino, favorable en principio a la *Concordia* de Molina, aunque algunas expresiones le parecían “malsonantes”⁸⁶. Por ejemplo: “Dios no niega la gracia a quien hace lo que puede con sus fuerzas naturales” (p. 44).

83. Francisco Suarez, *De divina praedestinatione et reprobatione*, l. I, c. VIII, n. 32. (*Opera*, ed. Vivès, t. I, Tractatus secundus).

84. “Nam huiusmodi vocatio ex parte Dei semper procedit ex peculiari electione et intentione, qua efficaciter decrevit dare tali homini fidem vel poenitentiam”. Opusc. I, *De concursu et efficaci auxilio Dei*, l. III, c. 20, n.10 (éd. Vivès, t. XI).

85. Opusc. I, *De concursu et efficaci auxilio Dei*, l. III, c. 16, n. 8 (éd. Vivès, t. XI).

86. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, 292.

“La gracia, para ser eficaz, depende del arbitrio de aquel a quien le es dada, pues la gracia a que el hombre consiente se llama eficaz” (p. 232).

Ahora bien, por orden de Clemente VIII tuvo Bellarmino que hacer un examen profundo de la *Concordia*⁸⁷. En este examen indica que la controversia relativa al modo de predestinación no le parece realmente tan grave como podría parecer a simple vista⁸⁸. Pero juzga que es confusa y oscura la explicación dada por Molina cuando presenta la *elección* divina como un acto que tiene por *objeto*, bajo la luz de la ciencia de los posibles y de los futuribles, tal orden de cosas *tomado en su conjunto*, y que recae simultáneamente sobre la *gloria* y la serie de *gracias* que ella supone. A pesar de todo, Molina mantendría lo que es más importante en la doctrina clásica de San Agustín y de Santo Tomás, al enseñar que, tomado en su conjunto, el efecto de la predestinación tiene como causa última la voluntad libre y gratuita de Dios. Pero Molina sería recusable cuando funda la certeza de la predestinación en la sola presciencia.

Bellarmino está de acuerdo con Suárez en la elección a la gloria, en la predestinación, en la gracia congrua y, por consiguiente, en la gracia eficaz *en acto primero*⁸⁹. Está convencido firmemente de que San Agustín ha sostenido la elección gratuita a la gloria. Su postura se puede resumir en cuatro puntos⁹⁰:

Primero, rechaza las tesis de quienes hacen recaer la predestinación sobre los *medios* y no sobre el *fin*.

Segundo, le parece falsa la tesis de la elección a lo gloria *ex praevisione meritorum*; la predestinación es una elección a la gracia eficaz independientemente de toda previsión de méritos.

Tercero, indica que la palabra “elección” tiene para los antiguos el sentido de “elección a la gloria”, por lo que ellos podrían admitir correctamente que Dios puede elegir teniendo en cuenta los méritos previstos (*ex praescientia meritorum*). Por eso, cuando Bellarmino

87. *De novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum et P. Ludovicum Molina ex Societate Iesu (1597)*, en *Auctarium Bellarminianum*, 101-113.

88. *Auctarium Bellarminianum*, 109.

89. *Roberti Bellarmini Disputationes. De controversiis christianae fidei*, t. IV *De Gratia et libero arbitrio*, l. II, c. 10 (*Opera Omnia*, Colonia, 1617; París, 1870).

90. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 153-171.

acepta la distinción entre *elección a la gracia* y *elección a la gloria*, añade que esta última no tiene una causa en el hombre.

Cuarto, la gracia eficaz consiste en una llamada interior, profunda y secreta, una apelación *que responde a un propósito* de firme voluntad. Esta llamada es eficaz porque es apropiada al carácter de aquellos a los que va dirigida. Por esta llamada de firme voluntad, Dios hace que nosotros creamos y que nos convirtamos, operando en nosotros el querer y el obrar”⁹¹.

4. Desenlace: doble concordia

1. Mientras Suárez y Bellarmino enseñaban en el Colegio Romano, el General de la Compañía, Claudio Aquaviva, manifestó reiteradamente su deseo de que dentro de la Orden hubiera unidad y seguridad en la doctrina. Impulsó la redacción de una *Ratio Studiorum*, cuyos trabajos preparatorios incluían varias proposiciones, una de las cuales se refería a la predestinación; y decía así: “*No hay por nuestra parte una causa de la predestinación*”. Suárez estimó que debía dejarse tal cual, sin hacer mención a la expresión “*por las buenas obras previstas*”. No obstante, Bellarmino indicó que, si bien no hay causa por relación a la voluntad de predestinar a los hombres *en general*, se puede, sin embargo, asignar una

causa por relación a la voluntad de predestinar *en concreto* a Pedro y no a Judas, a saber, la *previsión* de que Pedro cooperaría a la gracia y que Judas no cooperaría a ella. Era también la doctrina de Suárez: una hermenéutica funcional de la teleología integral, punto que ya había sido por Santo Tomás en sus justos límites.

El 14 de diciembre de 1613, Aquaviva, publicó un decreto prescribiendo que en la enseñanza sobre la predestinación y de la gracia los jesuitas se atuvieran a la doctrina sostenida por los representantes de la Orden en las “Congregaciones de Auxiliis”. Esta doctrina, relativa a la *gracia eficaz en acto primero*, se encerraba en tres tesis:

Primera, hay una diferencia entre la gracia *suficiente* y la gracia *eficaz*, considerada incluso con anterioridad al resultado, *en su acto primero*.

91. *De doctrina sancti Augustini in materia gratiae* (1605), presentado al papa Paulo V; cfr. *Auctarium Bellarminianum*, 164-172.

Segunda, esta gracia supone, por parte de Dios, un designio absoluto de obtener el resultado y el empleo de los medios proporcionados a ese fin.

Tercera, moralmente hay siempre más en la *gracia eficaz en acto primero* que en la gracia puramente suficiente.

Preocupado por salvaguardar la libertad de la criatura en su acción, Molina se atenía a la gracia eficaz considerada en su *término* (en el consentimiento humano). Entonces la “gracia eficaz” y la “gracia suficiente” se distinguían por el *resultado* o efecto, de modo que el *auxilio eficaz* es aquel que tiene como consecuencia la conversión libremente operada, sea cual fuere la intensidad de este auxilio⁹². “Pues si dos hombres reciben de Dios un mismo auxilio interior que los llama a la fe, puede ocurrir que, por el uso que ellos hagan de su libertad, uno se convierta y otro quede en la infidelidad”⁹³. En este caso se trata de una “gracia preveniente”.

Este fue el motivo de que en el primer texto de la *Ratio Studiorum* (1586) quedaran insertas las dos proposiciones siguientes que fueron declaradas obligatorias y que se plegaban a la doctrina de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (I-II q. 23, a. 5). Una decía que “no sólo por nuestra parte no hubo razón, causa o condición de la predestinación, sino que, en sentido absoluto, tampoco está en nuestro poder nuestra predestinación; ni tampoco se salvan, sino los predestinados” (prop. 12). La otra agregaba que “fue el pecado original el motivo de la reprobación; y por esto se les permite a los hombres alejarse del último fin” (prop. 13)⁹⁴.

Por otra parte, cada proposición iba seguida de una explicación que, en lo referente a la 12, era claramente *molinista*, pues declara que igual gracia concedida a dos hombres puede ser *eficaz* en uno e *ineficaz* en otro, porque no quiere consentir, aunque pudiera

92. Illudque auxilium, sive maius sive minus in se sit, efficax dicitur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 38, & Antequam).

93. *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 12, & Ex dictis patet).

94. “12: Non solum ex parte nostra nulla fuit ratio seu conditio praedestinationis, sed neque absolute dicendum est esse in nostra potestate, ut praedestinemur; nec salvi fient ulli, nisi praedestinati”. “13: Reprobationis, qua caeteri homines excidere ab ultimo fine permissi sunt, causa fuit peccatum originale”. *Ratio atque institutio studiorum*, per sex Patres ad id iussu R. P. Praepositi Generalis deputatos, conscripta. Romae, in Collegio Societatis Iesu, anno, 1586, p. 14. Reimpresión en Pachtler, *Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes*, t. II (Berlín, 1887), 34.

hacerlo por una *gracia suficiente* y sin un nuevo aumento de la gracia⁹⁵. La división de la gracia en gracia *eficaz* y gracia *suficiente* se toma del *efecto*, según se siga o no se siga; porque si la voluntad excitada por la gracia coopera, entonces la gracia se hace eficaz en virtud del efecto que la acompaña⁹⁶. La *Ratio Studiorum* prescribía que *hubiera concordia* con la *Concordia* de Molina.

2. Además Aquaviva advirtió encarecidamente que se enseñara no sólo la *ciencia media* de Molina, sino también el *congruismo* de la gracia (de Suárez)⁹⁷. Disponía, pues, otra armonización, a saber: *la concordia con el congruismo* de Suárez y Bellarmino. Concretamente debía enseñarse que entre la gracia llamada *eficaz* y la gracia llamada *suficiente* no sólo hay diferencia de *efectos*⁹⁸, en cuanto la una obtiene el consentimiento del libre albedrío auxiliado por ella, y la otra no lo obtiene, sino que hay también una diferencia *anterior al consentimiento*, porque Dios quiere absolutamente el acto virtuoso o meritorio, y para obtenerlo elige auxilios eficaces cuya infalible eficacia en las circunstancias dadas tiene prevista.

Ciertamente en lo sustancial Suárez y Bellarmino coincidían con Molina: ambas posturas admiten que el elegido se salva por haber cooperado a una gracia a la cual podía no cooperar; y todo réprobo se condena por haber resistido a una gracia a la que podía no haber resistido. En cualquier caso, para todo elegido, la primera elección de Dios recae, independientemente del hombre, o en el *término*, que es la gloria, o en lo que infaliblemente conduce a ella (la gracia).

Suárez defendía que la *eficacia* de la gracia y la *armonía* de ésta con la libertad se explica adecuadamente porque Dios da al hombre una gracia que él sabe que es *congrua* o *conveniente*

95. “12. Fieri potest ut *aequalis gratia* duobus collata sit efficax in uno, inefficax in altero, quia non vult consentire, licet possit per sufficientem gratiam sine novo augmento gratiae”. *Ratio atque institutio studiorum*, p. 316; Pachtler, 208.

96. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 314. Es preciso notar que en la segunda edición de la *Ratio Studiorum* la palabra “gracia” fue reemplazada por “auxilio” (*auxilium*).

97. Carta de Aquaviva a Antonio de Padilla, Rector de Salamanca y a Cristóbal de los Cobos, 9 de noviembre de 1610. En: Castell. *Ep. Gen.*

98. Suárez y Bellarmino subrayaban que la conexión infalible que tiene la gracia eficaz *en acto primero* con el consentimiento meritorio es principalmente *afectiva*: se refiere a la voluntad de Dios que quiere alcanzar por medio de esa gracia ese consentimiento absolutamente y sin frustración: por consiguiente no se puede frustrar el *decreto divino* de dar tal gracia eficaz, señal de un amor y de una bondad divina especial para con la criatura receptora de esa gracia.

Así pues, la gracia eficaz no depende del consentimiento voluntario humano, sino de la decisión o decreto divino. Lo cual significa que no sólo comparece en esa gracia eficaz la presciencia divina, sino la *predefinición* de los actos meritorios: esa predefinición es propiamente la *predestinación* del acto meritorio, esto es, el *decreto* por el que Dios, antes de la determinación libre de la criatura, establece desde la eternidad eficazmente que dicha criatura realice en el tiempo un determinado acto bueno, v. gr. el acto de contrición. Hay una certeza e infalibilidad de esta predefinición, ligada a la preparación de esta gracia eficaz.

para que el hombre preste su consentimiento a ésta. En realidad la tesis de Suárez es la de Molina, especificada por un congruismo. El molinismo se había negado a admitir alguna gracia *intrínsecamente eficaz* y para explicar esta eficacia conciliada con la libertad se remite a una *ciencia* divina acerca de los futuribles, la cual se anticipa a cualquier decreto divino absoluto, a saber, *la ciencia media*. Suárez añade o especifica esta doctrina explicando la eficacia de la gracia por cierta congruencia o conformidad de la gracia misma respecto al acto meritorio. El congruismo fue aceptado también por Bellarmino. Pero si el molinismo estricto acepta la *predestinación consiguiente (después de haber previsto los méritos)*, junto a las *predefiniciones virtuales*, el congruismo sostiene una *predestinación antecedente (antes de haber previsto los méritos)* y unas *predefiniciones formales*.

Coinciden, no obstante, acerca de la naturaleza de la gracia eficaz, la cual no puede ser, para ellos, considerada *intrínsecamente eficaz*: si tal fuera, no se diferenciaría de la gracia suficiente, pues todas las gracias serían suficientes, y no habría en sentido estricto una gracia eficaz en acto primero. Mas para todos los molinistas, estrictos o congruistas, con anterioridad a la determinación libre de la voluntad, la gracia *eficaz* ya posee la conexión infalible con el acto meritorio; y así la gracia eficaz se diferencia de la gracia suficiente.

Por tanto, el molinismo –tanto el estricto como el congruista– explica la eficacia de la gracia por un elemento que hay entre la gracia en sí misma considerada y la determinación futura de la voluntad. Este elemento es la *ciencia media*, una ciencia divina de los *futuribles* con anterioridad a todo decreto absoluto de la voluntad divina respecto a la futura realización del acto. Dios sabe por la *ciencia media* qué haría este hombre, si se le diera en unas circunstancias determinadas esta concreta gracia suficiente. Esto es, sabe que Pedro, si tuviera esta gracia, ciertamente cooperaría con ella; pero si tuviera aquella otra gracia, ciertamente no cooperaría y la gracia no alcanzaría su efecto: sería una gracia suficiente.

La conexión más radical que tiene la gracia concedida a un hombre es a la voluntad divina, o sea, es de orden afectivo. En último término Dios *decreta* absolutamente dar a este hombre esta gracia en estas circunstancias, predefiniendo e intentando este acto meritorio. De donde se da una conexión infalible de esta gracia con el acto meritorio.

Este decreto divino puede concebirse de doble forma, según la diferencia del Molinismo estricto y del Molinismo congruista.

Para el Molinismo estricto, Dios decreta absolutamente que se dé a Pedro en estas circunstancias concretas esta gracia, y conoce por la *ciencia media* que ella conviene a este hombre para realizar este acto (o sea, la conoce por la misma ciencia objetiva y cognoscitivamente conectada de un modo infalible con este acto meritorio, si se le diera a este hombre), queriendo e intentando que este acto meritorio sea realizado absolutamente por este hombre. Este decreto recibe el nombre de *predefinición virtual*, porque es un decreto absoluto de Dios, que se dirige inmediata y formalmente a dar la *gracia*, y sólo virtualmente a la realización del *acto virtuoso* mismo mediante dicha gracia.

Para el *congruismo* de Suárez, Dios decreta absolutamente que Pedro realice este acto meritorio por esta gracia determinada, la cual por la *ciencia media* conoce que es *congruente* a este hombre en orden a realizar este acto, esto es, la conoce por la misma ciencia objetiva y cognoscitivamente unida de un modo infalible con este acto, si se le concediera a este hombre en estas circunstancias concretas. Este decreto recibe el nombre de *predefinición formal*, puesto que se dirige inmediata y formalmente a la realización del *acto virtuoso* mismo.

Así se explica cómo la gracia, que por su naturaleza aún no era eficaz, *sea ya eficaz en acto primero*. Pues con anterioridad a la libre determinación de la voluntad que ha de ocurrir *absolutamente* y que ha sido prevista, dicha gracia tiene ya conexión infalible con el acto meritorio. El *decreto divino absoluto* predefine o bien esta *gracia*, que ha sido prevista por la ciencia media como *condicionadamente* eficaz, a causa de la intención afectiva de que dicho consentimiento se realice de hecho bajo esta gracia (Molinismo estricto) o bien el *acto de consentimiento* bajo esta gracia que ha sido prevista como eficaz (Molinismo congruista). Esta conexión afectiva se da en un orden que ha de suceder absolutamente, con anterioridad a la libre determinación de la voluntad: en ese orden la gracia ya está *conectada* infaliblemente al acto meritorio, y es por tanto eficaz *en acto primero*.

Explicada de este modo la eficacia de la gracia en acto primero, *queda a salvo la libertad*. Pues la voluntad no recibe nada intrínsecamente en sí misma que la predetermine a ella física o moralmente a la realización del acto meritorio; ni siquiera antes de la libre predeterminación de la voluntad se da algún decreto divino absoluto, que la predetermine al acto. Sino que ella misma, usando de su libertad bajo el influjo de la gracia, se determina a sí misma en orden a aquello para lo que era excitada y movida por la gracia.

Esta gracia, según Suárez, puede llamarse *congrua*, porque en estas circunstancias es congruente, se acomoda, se adapta a esta voluntad que consiente libremente, y por tanto también al acto meritorio. De donde la diferencia de la gracia eficaz respecto a la gracia suficiente consiste toda ella en la *congruencia que es extrínseca* a la gracia misma. La gracia eficaz no es más que la gracia suficiente, bajo el influjo de la cual Dios sabe que el hombre cooperaría si se le diera dicha gracia, y la cual Dios decreta absolutamente darla al querer que se realice aquel acto. Ahora bien con la gracia suficiente Dios sabe que el hombre no cooperaría si se le diera dicha gracia, la cual sin embargo Dios la da queriendo que el hombre coopere.

Conclusión

Es claro que la gracia eficaz es un don de Dios mucho mayor que el de una gracia suficiente. Y por tanto, la gracia eficaz encierra un *amor*, una verdadera predilección de Dios. La última gracia eficaz es el don de la perseverancia final, el máximo don que Dios otorga al hombre.

No tiene nada de extraño que, por esa conexión afectiva o volitiva que Suárez y Bellarmino le habían otorgado a la gracia, las más recientes reflexiones acerca de la predestinación inclinen la atención teológica hacia el lado del amor, de la benevolencia infinita que Dios muestra por el hombre⁹⁹.

Probablemente sea ese el camino más fecundo para abordar esa teleología trascendente que es la predestinación, una metahistoria cuyo eje no está meramente en las razones de la razón.

99. Antonio Pacios, *El amor y la predestinación*, Ediciones Acervo, Barcelona, 1979. Georg Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, (Freiburg u.a., Herder, 1977).