

*Parte quinta*  
*Sobre la voluntad de Dios*  
*Comentarios al artículo 6 de la cuestión 19*

*Disputa I*

*Sobre las distintas explicaciones del pasaje de I Timoteo, II, 4:*  
*«Dios quiere que todos los hombres se salven»*

1. También me ha parecido conveniente ofrecer en esta *Concordia* mi enseñanza sobre este artículo, porque nos llevará en gran medida a entender mejor la coherencia de la libertad de nuestro arbitrio con la providencia, la predestinación y la reprobación divinas.

2. Pero antes de examinar la cuestión que propone Santo Tomás, merece la pena que consideremos las explicaciones de los Doctores sobre el testimonio de San Pablo que acabamos de ofrecer. Santo Tomás lo explica en su respuesta al primer argumento de este artículo.

3. La *primera interpretación* es la de San Agustín (*Epistola 107 ad Vitalem*<sup>1182</sup>; *Enchiridion*, cap. 103<sup>1183</sup>; *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 8<sup>1184</sup>; *Hypognosticon*, lib. 6, hacia el final<sup>1185</sup>, si es que se trata de un libro de San Agustín), a quien sigue San Anselmo en su comentario<sup>1186</sup> al mismo pasaje de San Pablo. Ciertamente, en los lugares mencionados, San Agustín afirma que este pasaje no debe entenderse referido de manera genérica a todos los hombres, sino únicamente a aquellos que alcanzan la salvación; de esta misma manera habla en *De praedestinatione Sanctorum* (cap. 8), diciendo: «Cuando un solo maestro enseña a los niños en alguna ciudad, acostumbramos a decir que este maestro enseña a todos los niños de una misma ciudad; pues no queremos dar a entender que este maestro enseñe a la totalidad de los niños de esa ciudad, porque hay muchos a quienes no enseña ningún maestro, sino que queremos decir que enseña a todos los que son enseñados en esa ciudad, por medio de una construcción o distribución a la que llaman *acomodada*». Del mismo modo,

---

(1182) *Epistola* 217 (al. 107), c. 6, n. 19; PL 35, 985.

(1183) *Enchiridion*, c. 103; PL 40, 280s.

(1184) *De praedestinatione Sanctorum*, c. 8, n. 14ss; PL 44, 971s.

(1185) *Hypognosticon*, lib. 6, c. 8, n. 13; PL 45, 1664.

(1186) *Anselmi opera*, tom. 2 (Coloniae 1572), 436b.

como dice San Agustín en su *Enchiridion*<sup>1187</sup>, debe entenderse el pasaje de *Juan I*, 9: «... que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Pues como hay muchos que no son iluminados, el sentido de lo que dice San Juan es el siguiente: Cristo ilumina a todo el que es iluminado, de tal modo que nadie es iluminado a no ser gracias a él<sup>1188</sup>. Así también deben entenderse otros pasajes de las Sagradas Escrituras.

4. La *segunda interpretación* es del propio San Agustín (*Enchiridion*, cap. 103; *De correptione et gratia*, cap. 14), a saber, en el pasaje mencionado la distribución no se realiza según cada uno de los géneros —es decir, como si Dios quisiera que se salvaran todos los hombres de cada uno de los estados—, sino según el género de cada uno, es decir: de cada uno de los estados quiere que algunos se salven. De la misma manera explica San Agustín el pasaje de *Mateo XXIII*, 23 y de *Lucas XI*, 42: «... pagáis el diezmo de la menta, la ruda y todas las legumbres...», es decir, toda especie de legumbre.

5. La *tercera interpretación* también es del propio San Agustín (*De correptione et gratia*, cap. 15<sup>1189</sup>), a saber: Dios quiere que todos los hombres se salven, esto es, hace que nosotros queramos que todos los hombres se salven, según el pasaje de *Gálatas IV*, 6: «... envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba! ¡Padre!». Pues mientras tanto, mientras no sepamos quiénes son aquellos que Dios quiere que se salven, es justo, santo y grato a Dios que le roguemos por la salvación de todos nuestros prójimos y que, en la medida de nuestras fuerzas, intentemos procurársela a todos ellos; por ello, este deseo y esta petición proceden de Dios.

6. La *cuarta interpretación* es la de Santo Tomás y Cayetano<sup>1190</sup>, en sus comentarios al pasaje mencionado de San Pablo, y también la de Marsilio de Inghen (*In I*, q. 45, art. 1); asimismo la defienden otros que afirman que este pasaje debe entenderse referido no a una voluntad de beneplácito, es decir, que formalmente esté en Dios —pues sostienen que ésta siempre se cumple—, sino a una voluntad de signo, por la que Dios propone los preceptos de la salvación y la doctrina del Evangelio a todos los hombres culpables por no querer alcanzar el conocimiento de la verdad, así como tampoco salvarse.

Además, la voluntad de signo no se encuentra formalmente en Dios, sino que es efecto de Dios, es decir, promulgación de la ley y del Evangelio, redención del género humano hecha por Cristo &c. Pero se dice metafóricamente que estos efectos son voluntad de Dios, en tanto que indicios de que a Dios le será grato no sólo que todos se salven, sino también que cada uno rece por la salvación de todos. También se dice metafóricamente que estos efectos son voluntad de Dios

(1187) *Enchiridion*, c. 103; PL 40, 280.

(1188) *De correptione et gratia*, c. 14, n. 44; PL 44, 943.

(1189) *Cf.* n. 47; PL 44, 945.

(1190) *In I Tim.*, II, 4.

del mismo modo que el testamento, al expresar la voluntad del testador, suele denominarse «voluntad del testador».

7. Pero tengo la gran duda de si, según el parecer de estos autores, la voluntad de signo significa alguna volición —al menos, condicionada—, que se encuentre formalmente en Dios y por la que realmente quiere que todos los hombres se salven o bien, del mismo modo que el castigo y la voluntad divina de castigar a los pecadores reciben el nombre metafórico de «ira» —en la medida en que Dios exhibe el mismo efecto que el hombre airado acostumbra a desplegar, a pesar de que en Dios no hay nada que formalmente pueda considerarse sujeto a ira—, así también, en Dios no hay otra volición por la que quiera que todos los pecadores se salven que la volición por la que quiere exhibir los signos que en realidad exhibe, por lo que esta volición sería, con respecto a los signos, voluntad de beneplácito y, además, eficaz; pero los propios signos externos y también la volición interna de Dios se denominan metafóricamente «voluntad de que todos los hombres se salven», en la medida en que, con voluntad eficaz, Dios exhibe los signos como los exhibiría aquel que querría, de manera condicional, si no dependiese de los hombres, que todos ellos se salvaran, a pesar de que en Dios no haya ninguna volición —tampoco condicionada— por la que quiera que todos los hombres se salven. Ciertamente, Santo Tomás parece sostener esto mismo abiertamente en el lugar citado. Pues, en primer lugar, cuando explica el pasaje mencionado, sólo habla de una voluntad de signo, como si en Dios no hubiese una voluntad de beneplácito por la que quisiese que todos los hombres se salvaran. Luego explica este mismo pasaje de cuatro maneras referidas a una voluntad de beneplácito. Las tres primeras las acabamos de ofrecer recurriendo a San Agustín; pero la cuarta añade que el pasaje debe entenderse referido a una voluntad antecedente o condicionada, si no dependiera de los hombres, como luego diremos. Sin duda, Santo Tomás pone esta voluntad bajo la voluntad de beneplácito, a no ser que digamos que Santo Tomás, en el lugar mencionado, pretendía dar a entender, por medio de esta voluntad de signo, la voluntad condicionada existente en Dios por la que quiere que todos los hombres se salven, si de éstos no dependiese —como más adelante, al final del art. 11<sup>1191</sup>, comentaremos las palabras de Santo Tomás—, y que digamos que Santo Tomás toma, en el lugar mencionado, la voluntad de beneplácito en sentido lato, en tanto que distinta de la voluntad de signo.

8. Del parecer que acabamos de ofrecer, a mi modo de ver, se apartan muy poco o nada Escoto<sup>1192</sup> y Occam (*In I*, dist. 46) y algunos otros que niegan totalmente que en Dios pueda haber alguna voluntad de beneplácito que no se cumpla y, por ello, tampoco una voluntad por la que desee que todos los hombres se salven en su totalidad; asimismo, tampoco quieren admitir que en Dios haya voluntad condicional. Por ello, aunque sostengan que Dios quiere, con

(1191) Luis de Molina, *Commentaria in Primam D. Thomae partem*.

(1192) Duns Escoto, *In I*, dist. 46 (ed. Vivès, tom. 10, 762).

voluntad antecedente, que todos los hombres se salven, pero no con voluntad consecuente, sin embargo, bajo la expresión de «voluntad antecedente» entienden la voluntad eficaz por la que Dios quiso conferir —y realmente confiere— a todos sin excepción dones naturales, leyes rectas y auxilios suficientes para alcanzar la salvación; de este modo, puede decirse que, por su parte, quiere que todos los hombres se salven. Así pues, a esta voluntad eficaz —en tanto que lo es de algunas de las cosas antecedentes que conducen hacia la salvación, pero que no son suficientes, salvo que el libre arbitrio coopere, estando Dios dispuesto a ayudarlo— la denominan «voluntad antecedente» por la que Dios quiere que, en la medida en que de Él depende, todos los hombres se salven; pero no como si en Dios hubiese alguna volición por la que quisiera condicionalmente que todos los hombres se salvaran sin excepción. Por tanto, Marsilio de Inghen afirma con razón, en el lugar citado, que la voluntad de la que hablan estos Doctores no difiere de la voluntad de signo.

9. La *última interpretación* del pasaje mencionado es la que San Juan Damasceno ofrece en *De fide orthodoxa* (lib. 2, cap. 29<sup>1193</sup>), donde, disputando sobre la providencia divina, enseña que, entre aquellas cosas que caen bajo la providencia y voluntad divinas, las que de ningún modo dependen del libre arbitrio sólo son gobernadas por la providencia y voluntad divinas y, por consiguiente, Dios ha querido cuantas acontecen con la voluntad absoluta por la que hizo en el cielo y en la tierra todo lo que quiso. De ahí que Damasceno diga: «Así pues, es Dios quien hace y provee; posee virtud hacedora y su buena voluntad es contentiva y proveedora. Pues Dios hizo en el cielo y en la tierra todo lo que quiso y nadie resiste a su voluntad<sup>1194</sup>. Quiso que todo aconteciera y todo aconteció; quiere que el mundo se pare y se para. Y puede hacer y hace todo lo que quiere»<sup>1195</sup>. Un poco más adelante, añade: «Digo: todas las obras de providencia que no están en nosotros —esto es, que no dependen de nuestra potestad—... pues todas aquellas cosas que están en nosotros no sólo dependen de la providencia, sino de nuestra libre potestad y arbitrio... pero unas dependen de la providencia por aceptación —esto es, los bienes que dependen de nuestro libre arbitrio— y otras por permisión, a saber, los males, tanto de culpa, como de aflicción, de ignominia y de castigo, que —a veces por nuestro libre arbitrio, a veces por otro ajeno—, Dios nos permite con su providencia en consideración de los mejores fines, como explica por extenso»<sup>1196</sup>. Añade: «Conviene saber que la elección de lo que debe hacerse está en nuestra potestad; el fin de las buenas acciones se alcanza con la cooperación de Dios —que coopera con justicia con aquellos que, con recta conciencia, eligen el bien según su presciencia— y el fin de las malas se alcanza con el justo abandono de Dios, también según su presciencia... Sin embargo, hay dos especies de abandono: pues está el abandono

(1193) PG 94, 964.

(1194) *Cfr. Romanos IX, 19.*

(1195) *Ibid.*, 964b.

(1196) *Ibid.*, 964c.

dispensador, correctivo e instructor; y está el abandono final y desesperado. El abandono dispensador e instructor sirve para corregir, salvar y hacer que el sujeto instruido alcance la gloria a imitación de otros o para gloria de Dios. El abandono final se produce, cuando, a pesar de que Dios hace todo lo necesario para que el hombre pueda alcanzar la salvación, éste permanece incorregible e incapaz de curarse por propia decisión. Entonces se entrega a la perdición final, como Judas. ¡Que Dios aparte esto de nosotros y no nos abandone de esta manera!... No hay que callar que todos los daños miserables que sufren quienes los reciben pronunciando una acción de gracias, persiguen la salvación de éstos y por ello estos daños se producen con vistas a su utilidad sobre quienes los sufren; tampoco hay que callar que Dios quiere, sobre todo y con voluntad antecedente, que todos los hombres se salven y alcancen su reino. En efecto, no nos ha creado para castigarnos, sino para hacernos partícipes de su bondad, en tanto que Él mismo es bueno. Pero en la medida en que también es justo, quiere que los pecadores sean castigados... Así pues, se dice que la primera voluntad es antecedente y aceptación que depende de Dios; y la segunda voluntad es consecuente y permisión cuya existencia se explica por nosotros. Por ello, es una voluntad doble: la primera es dispensadora e instructora de nuestra salvación; la segunda abandona ya sin esperanzas al pecador a su castigo final, como ya hemos dicho... Y si realizamos las obras buenas que dependen de nosotros, Dios las quiere de manera muy especial y las acepta con voluntad antecedente. Pero si realizamos obras malas y malas de verdad, ni las quiere de manera especial, ni las quiere con voluntad consecuente; no obstante, otorga libertad al arbitrio para realizarlas. Pues lo que acontece de manera necesaria, no es obra racional, ni virtuosa, &c.»<sup>1197</sup>. He querido ofrecer estas palabras de San Juan Damasceno para que se entienda mejor su pensamiento, puesto que él fue el primero en introducir la conocida distinción entre voluntad divina antecedente y voluntad divina consecuente, recurriendo a esta distinción para explicar el pasaje citado de San Pablo. Diga lo que diga Gregorio de Rímini (*In I, d. 46*)<sup>1198</sup>, es evidente que Damasceno enseña lo mismo que Santo Tomás, como también afirman otros escolásticos.

10. Para que esto se entienda, *en primer lugar*: Hay que saber que Damasceno no distingue entre voluntad antecedente y voluntad consecuente en relación a todo aquello que Dios ha querido, sino tan sólo en relación a aquello que depende del libre arbitrio creado, que, según dice, no sólo está en manos de la providencia divina, sino también de nuestro arbitrio y libre potestad.

11. *En segundo lugar*: Hay que saber que, cuando Dios Óptimo Máximo decidió desde la eternidad crear a los ángeles y a los primeros padres para que disfrutasen de una beatitud sempiterna, quiso verdaderamente y sin

(1197) *Ibid.*, 968<sup>a</sup>-b.

(1198) *Lectura in I et II Sententiarum*, d. 46, ad 3 (Venetiis 1518, f. 162rb-163v).

fingimiento alguno tanto para unos, como para otros, la beatitud sempiterna y los medios necesarios para alcanzarla, siendo éste el fin por el que decidió crearlos. Pues si en ese momento no hubiese querido para todos los hombres la beatitud sempiterna y los medios necesarios para alcanzarla, entonces ni habría decidido crearlos, ni diríamos que en algún momento del tiempo habría creado a todos los hombres para que alcancen la beatitud, sino tan sólo a algunos. Pues se dice que los hombres han sido creados para la beatitud sempiterna por voluntad de Dios, de tal modo que la alcancen, aunque esto no esté en sus propias manos. Además, nadie osará decir, ni tampoco puede decirse sin perjuicio de la fe católica, que Dios no ha decidido desde la eternidad crear en razón de un fin —a saber, la beatitud— a todos aquellos hombres a los que creó en un momento del tiempo.

Pero para que resultase más honroso el fin con vistas al cual Dios decidió crear tanto a los ángeles, como a los hombres, relacionándolo con los méritos de éstos y también con otras causas justísimas, aunque, cuando decidió crearlos con vistas a la beatitud, hubiese querido para ellos verdaderamente y sin ningún fingimiento la beatitud sempiterna y todos los medios necesarios para alcanzarla, sin embargo, no habría querido esto para ellos con voluntad absoluta, sino de manera condicionada o dependiente del libre arbitrio, tanto del libre arbitrio propio de cada uno, como del libre arbitrio del primer padre en relación a algunos dones gratuitos que Dios decidió conferirle con objeto de que sus descendientes también los recibieran, como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, (disputa 3).

12. *En tercer lugar*: Hay que saber que cuando Dios Óptimo Máximo, previendo la caída del género humano, decidió enviarle un redentor universal cuyos méritos se aplicasen, bajo determinadas leyes, a todos los hombres —en tanto que esto depende del redentor—, también quiso para todos la felicidad sempiterna y los medios necesarios para alcanzarla, pero no con voluntad absoluta, sino con dependencia tanto del libre arbitrio de los hombres, como también del curso, la disposición y los acontecimientos de este mundo. Pues tras el delito y la caída del género humano, no era razonable que éste recuperase aquel estado feliz en el que fue creado en un principio y tampoco lo era que, frente a los peligros y las miserias a las que está sometido por propia naturaleza en virtud de la disposición misma del universo, resultase de nuevo protegido por el don de la justicia original y el sustento del árbol de la vida, sino que, antes bien, era justo que, como castigo por el delito cometido en esta vida, en adelante sufriese calamidades; pero el propio autor de la naturaleza y creador de todas las cosas —es decir, Dios— presupondría que la gracia merecida por el redentor perfeccionaría la naturaleza humana en la medida necesaria para conducirla hacia el fin sobrenatural, como ya hemos explicado en nuestros comentarios al artículo citado<sup>1199</sup>.

(1199) *Cfr.* q. 14, art. 13 (disp. 3, n. 6).

13. Por todo ello, es evidente que hay que atribuir a Dios Óptimo Máximo una volición que, en bondad y piedad, sería dignísima de Él y, además, conforme al libre arbitrio creado y a la prueba por medio de la cual, según su decisión, nos conduce hacia el premio de la victoria. Con esta volición desde la eternidad ha querido que todos los hombres y los ángeles que decida crear, alcancen la salvación; con esta volición también ha querido conferirles los medios necesarios para este fin, pero de modo condicional, es decir, si no dependiese de ellos o del primer padre.

Por este motivo, desaparece la objeción que San Agustín repite muy a menudo y que fue la razón de que no explicase el testimonio de San Pablo como referido a todos los hombres de manera genérica, sino que ofreciese las tres explicaciones que ya hemos expuesto. Pues a menudo objeta que a veces los niños mueren en el útero materno antes de recibir el bautismo, sin que dependa, ni esté en la potestad de los niños, ni de sus padres, ni de los ministros de la Iglesia, ayudarlos y ofrecer el remedio del bautismo para su salvación; por tanto, Dios no quiere que todos los hombres se salven de manera genérica, ni siquiera bajo la condición de que su salvación no dependiese de ellos, ni de sus padres, ni de los ministros de la Iglesia.

Ciertamente, a esta dificultad hay que responder que, con respecto a la primera condición del género humano, Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación sin excepciones, siempre que esto no dependa de ellos mismos, ni del primer padre, a quien en un primer momento le fueron conferidos dones gratuitos que por generación habría de transmitir a toda su progenie. Ahora bien, tras la caída del género humano y el beneficio de la redención, Dios también quiere que todos se salven, pero sin perjuicio de la constitución y el curso de las causas del universo y con dependencia del libre arbitrio de los hombres, como ya hemos explicado. Por esta razón, a Dios le es grato que todos los hombres alcancen la salvación y, por ello, según el testimonio de San Pablo, quiere que se lo pidamos y que, en la medida de nuestras fuerzas, ayudemos al prójimo. Además, que se condenen algunos a quienes ni otros, ni ellos mismos, pueden ayudar, es efecto y castigo del pecado del primer padre; pero esto no sucede de por sí, sino de manera accidental, es decir, en virtud de la propia disposición de las causas del universo y de la caída del primer padre contra la enseñanza y la voluntad de Dios; a esto a veces también conduce la maldad de algunos, sin que Dios esté obligado a impedirlo.

14. Por otra parte, esta volición condicional que atribuimos a Dios es un acto del libre arbitrio divino que tan sólo se extiende a aquellos a quienes ha querido crear. No rechazo que entre ellos se incluyan aquellos que hubiesen nacido dada la constitución del universo que éste ha tenido desde un principio; tampoco rechazo que, según el arbitrio de los hombres, este mundo haya seguido otro curso con respecto a las generaciones de los hombres y que hayan nacido otros distintos; ciertamente, Dios también quiso que todos ellos se salvaran bajo la condición de que hubiesen sido engendrados, como pudo suceder de manera

natural. Además, la volición por la que, desde la eternidad, Dios quiso que todos los hombres se salvaran por encima del acto por el que Dios se ama a sí mismo, no añade otra cosa que una relación de razón con cada uno de los objetos queridos condicionalmente. Pero como no es contradictorio que Dios quiera cosas así condicionalmente —es más, como veremos, las Sagradas Escrituras dan a entender esto, que además es totalmente conforme tanto a la bondad y piedad divinas, como también a la libertad y al examen al que estamos sometidos, de tal modo que podamos extender nuestra mano hacia lo que queramos, ya sea la vida, ya sea la muerte—, no veo por qué razón estos actos deberían excluirse en Dios.

15. San Juan Damasceno llama a este acto «voluntad antecedente de Dios» y, según dice, San Pablo sostuvo que con esta voluntad Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Pero si quiere condenar y castigar a algunos y, en consecuencia, que no alcancen la salvación, lo querrá, según dice, con voluntad consecuente.

Pero para entender la intención de Damasceno, debemos saber que presenta una triple distinción en nosotros con respecto a la felicidad sempiterna y a la muerte eterna, que, en tanto que dependen de nuestro arbitrio, no sólo serían consecuencia de la providencia divina, sino también de nuestra potestad libre y de nuestro arbitrio.

Ciertamente, algunas cosas no sólo son buenas en sí mismas, sino que también son buenas para nosotros, como la felicidad sempiterna, la observancia de los mandamientos y de las advertencias y, por último, todos los medios dependientes en cierto sentido de nuestro arbitrio y conducentes a la felicidad sempiterna.

Hay otras cosas que, por una parte, son malas en sí mismas y de ningún modo pueden ser buenas y, por otra parte, también son malas para nosotros, como las transgresiones de los mandamientos.

Finalmente, hay otras cosas que para nosotros son malas y que exigen previamente nuestra culpabilidad, para que Dios las quiera para nosotros; no obstante, una vez que ya somos culpables, pueden pasar a considerarse buenas en sí mismas, en la medida en que Dios las habría querido para nosotros con justicia como castigo de nuestra culpabilidad; este sería el caso de nuestra condena y muerte.

Por tanto, según Damasceno, Dios ha querido las cosas del primer género para todos los hombres sin excepción, porque nos ha creado para conferirnoslas y no para castigarnos; sin embargo, las ha querido para todos con voluntad condicional, es decir, si alcanzarlas no dependiese de los propios hombres o del primer padre; pues estas cosas no sólo son consecuencia de la providencia divina, sino también de la potestad y libertad del arbitrio creado. Damasceno entiende que San Pablo se refiere a esta clase volición. Pero como quien así quiere que todos los hombres alcancen la salvación, no quiere que nadie se hunda en la perdición bajo esa misma condición y persistiendo en el único fin y objeto de la creación del género humano —sino que, más bien, por así decir, sería dueño de una «noleidad», por la que no querría la perdición de ningún hombre, si sus



deméritos no exigiesen lo contrario, puesto que es contradictorio que todos alcancen la salvación y que alguien se hunda en la perdición—, por esta razón, con esa volición que —según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas— precede a la volición de las cosas del tercer género, Dios quiere que todos los hombres sin excepción alcancen la salvación y que nadie se hunda en la perdición.

Ahora bien, como dice Damasceno, Dios no quiere las cosas del segundo género antes de que acontezcan, ni después de prever que, por maldad del libre arbitrio creado, van a acontecer o ya lo han hecho, porque no podrían considerarse buenas en función de ninguna razón que pluguiese a Dios, sino que Él sólo las habría permitido para el mejor fin. Gracias a esta permisión, tales cosas acontecerán en virtud de la libertad de arbitrio, salvo que se interponga algún impedimento; pues decimos que permitimos aquello que no impedimos, a pesar de que podríamos impedirlo y de que, de no ser así, tendrá lugar. Pero esto no se atribuye de manera culposa a quien no lo impide, cuando no está obligado a impedirlo, sino tan sólo a quien realiza la acción, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 32<sup>1200</sup>).

Como Dios sólo quiere las cosas del tercer género en el caso de que sea culpable aquel para cuyo castigo Dios las quiere con justicia y, por ello, al proporcionar este hombre culpable la razón de que merezca que Dios quiera para él algo muy distinto de aquello que, en función del propio fin de la creación, Dios quería conferirle, si no estuviese en su propia potestad, por ello, según dice Damasceno, Dios quiere estas cosas para los hombres con una voluntad consecuente, que, según nuestro modo de entender, es posterior a la otra voluntad. Pero esta voluntad posterior supone la previsión de la culpabilidad de estos hombres. Por esta razón, Damasceno afirma que las dos voluntades proceden de Dios: la que antecede procede de Dios, porque es bueno; y la voluntad que sigue a ésta procede de Dios, porque es justo. La primera nace de la bondad, misericordia y clemencia divinas y la segunda aparece a causa de las acciones humanas.

16. Por todo ello, es evidente que, en primer lugar, Damasceno sólo distingue entre voluntad consecuente y voluntad antecedente en relación a aquellas cosas que son buenas —y, por ello, queridas por la voluntad divina— y que se influyen de tal manera que Dios habría querido lo contrario de aquello que ha querido con voluntad consecuente y, por ello, según nuestro modo de entender, le habría precedido una voluntad sometida a la siguiente condición, a saber: que los deméritos del hombre no exijan otra cosa; de todo ello dependen la condenación, la salvación y la felicidad sempiterna de cada uno. Por ello, aunque Dios quiera con voluntad condicionada respetar sus propios preceptos y decisiones —es decir, si nosotros también queremos hacerlo—, sin embargo, no se dice que quiera lo contrario con voluntad consecuente, porque los pecados y la violación

(1200) *Cfr.* n. 19.

de los preceptos no pueden considerarse buenos en el sentido de que Dios los haya querido con voluntad consecuente, sino que se dice que Dios tan sólo los permite, aunque la voluntad de permitir esto —que implica la realización futura del acto por parte del libre arbitrio creado, salvo que Dios impida este acto— puede considerarse, según nuestro modo de entender, una voluntad posterior a la voluntad condicional, para no incumplir los preceptos.

17. En segundo lugar, es evidente que, según Damasceno, no puede denominarse «consecuente» toda voluntad absoluta de Dios, sino tan sólo aquella voluntad que Dios sólo querría en sentido contrario. Pues Damasceno no denomina «consecuente» a la voluntad por la que Dios, previendo que Pedro, en razón de la libertad de su arbitrio, va a guardar los preceptos y mandatos y alcanzar la vida eterna, quiere esto mismo de manera absoluta y complacido, sino que, según Damasceno, esto corresponde a su voluntad antecedente, porque por medio de ésta Dios no quiere otra cosa que eso mismo que quiere con voluntad antecedente, a pesar de que quiera esto mismo de manera absoluta y lo acepte como algo que le resulta muy grato.

18. Por tanto, según todo esto que estamos diciendo, voluntad consecuente es aquella por la que, en función de la adición de algunas circunstancias, Dios quiere algo de manera absoluta, aunque en Él permanezca el deseo de lo contrario; de ahí que aquello que quiere de manera absoluta, no lo quiera considerado en sí mismo y en ausencia de dichas circunstancias; pero se dice que quiere con voluntad antecedente aquello que quiere considerado en sí mismo, en ausencia de dichas circunstancias. Así también se dice que el mercader quiere con voluntad consecuente arrojar sus mercancías al mar para escapar a un peligro mortal, porque, en función de la circunstancia del peligro que se presenta, lo quiere de manera absoluta, pero de tal modo que al mismo tiempo también desearía salvar las mercancías, si la tempestad lo permitiese; sin duda, este deseo procede de la volición de salvaguardar las mercancías consideradas en sí mismas. Aquí<sup>1201</sup> Santo Tomás ofrece un ejemplo ajustadísimo, a saber, el del juez justísimo y bueno en grado sumo que, del mismo modo que no quiere que en la república se cometa ningún crimen, tampoco quiere condenar a nadie a muerte, sino que quiere que todos disfruten de vida y paz; sin embargo, considerados los crímenes de los reos y el bien de la república, que exige que sean condenados a muerte quienes cometan crímenes, quiere con voluntad absoluta y consecuente castigarlos con la pena de muerte, a pesar de que en él permanece el deseo de conservar la vida de todos, si las leyes y el bien común lo permitiesen; sin duda, este deseo procede de la voluntad antecedente, por la que querría salvar a todos —pues todos son hombres y prójimos—, si las leyes y el bien común lo permitiesen.

Por tanto, como la voluntad antecedente se relaciona con alguna razón previa del objeto y anterior a las circunstancias que pueden darse —y por cuya

(1201) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6.

razón Dios quiere lo opuesto de manera absoluta con voluntad consecuente—, pero la voluntad consecuente se relaciona con una razón posterior que aparece después, por ello, según comenta Santo Tomás en este lugar<sup>1202</sup>, la distinción entre voluntad antecedente y voluntad consecuente en Dios no se toma a partir del propio Dios —como si en Él hubiese una voluntad que antecediase y otra que siguiese a ésta—, sino a partir del objeto considerado de distintas maneras, de las cuales una sería anterior y otra posterior. Sin embargo, no debe negarse que —según nuestro modo de entender, basado, no obstante, en la realidad de las cosas— la voluntad antecedente en Dios es previa a la voluntad consecuente, como ya hemos dicho.

19. Este parecer no es sólo de Damasceno y de Santo Tomás —que al final de su artículo afirma que debe anteponerse a los demás y también dedica más tiempo a su exposición que a la de los demás pareceres—, sino que también es el parecer que Domingo de Soto ofrece a propósito de las palabras del capítulo 9 de la *Epístola a los romanos* (IX, 22): «Pues si para mostrar Dios su ira...»; pues en este lugar<sup>1203</sup> afirma que, sin perjuicio del máximo respeto que se le debe a San Agustín, el parecer y la explicación de Damasceno deben anteponerse a la explicación de San Agustín; lo mismo afirma Ambrosio Catarino en *De praedestinatione ad Sacrum Concilium Tridentinum*<sup>1204</sup>, así como otros muchos escolásticos. También muchos Padres sostienen lo mismo en sus comentarios al pasaje de I *Timoteo* (II, 4), interpretando este pasaje como si se refiriese a todos los hombres de manera genérica bajo la condición que hemos explicado; entre ellos se encuentra San Atanasio (*De assumptione hominis*, lib. 3<sup>1205</sup>); San Crisóstomo en sus comentarios al mismo pasaje de San Pablo<sup>1206</sup> y en *De providentia*, lib. 1<sup>1207</sup>; San Ambrosio en sus comentarios al mismo pasaje de San Pablo, donde dice: «Si Dios, de quien decimos que es omnipotente, quiere que todos los hombres alcancen la salvación, ¿por qué no se cumple su voluntad?»<sup>1208</sup>, y responde a continuación: «Hay una condición oculta; pues Dios quiere que se salven, pero en el caso de que se acerquen a Él, si también ellos mismos así lo quieren &c.»; lo mismo sostiene San Jerónimo comentando el mismo pasaje: «Si también ellos mismos, tras ser llamados, quieren dar su asentimiento a Dios...»<sup>1209</sup>, y afirma que así se pueden resolver las objeciones surgidas a propósito del endurecimiento del faraón; esta misma explicación ofrece San Agustín —o quien sea el autor de esta obra<sup>1210</sup>— en *Ad articulos falso sibi impositos* (art. 2), donde dice: «Hay

(1202) *Ibid.*, I, q. 19, a. 6 ad 1.

(1203) Domingo de Soto, *In epistolam D. Pauli ad Romanos commentarii*, Antverpiae 1550, 275b.

(1204) Romae 1552, f. 117v, 118v.

(1205) Pseudo-Atanasio, *De trinitate*, lib. 3 (De assumptione hominis); PL 62, 258.

(1206) San Crisóstomo, *In I Timothaeum*, hom. 7, n. 2; PG 62, 536s.

(1207) *Id.*, *Ad Stagiritum a daemone vexatum* (alias *De providentia*), lib. 1, n. 5; PG 47, 437.

(1208) Ambrosiaster, *In I Timothaeum*, II, 4; PL 17, 466c.

(1209) San Jerónimo, *In I Timothaeum*, II, 4; PL 30, 877.

(1210) Próspero de Aquitania, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentinarum*, c. 2; PL 51, 179 (45, 1844).

que creer y reconocer de la manera más sincera que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación, puesto que el Apóstol, a quien pertenece este parecer, recomienda con ardor que en todas las iglesias se ponga cuidado en elevar súplicas a Dios por todos los hombres. Pero la perdición de muchos de estos hombres se deberá a ellos mismos; y la salvación de los hombres que se salven, será don del salvador; pues la condenación del reo es efecto de la justicia divina, que está libre de toda culpa; y la justificación del reo es efecto de la gracia inefable de Dios». En *De spiritu et littera* (cap. 33<sup>1211</sup>), San Agustín ofrece esta misma explicación de manera todavía más evidente.

20. *Demostración de este parecer: En primer lugar:* Si en realidad Dios no quiere que todos los hombres alcancen la salvación, siempre que no dependa de ellos, entonces no puede entenderse por qué razón es posible decir en verdad que Dios ha creado a todos los hombres para la vida eterna y ha puesto a todos en manos de sus propias decisiones, de tal manera que, ayudados por la gracia divina —que Dios estaría presto a conceder a todos aquellos que hagan lo que en ellos está—, puedan alcanzar la vida eterna, ni por qué razón habría que decir que quienes no la alcanzasen, no la habrían alcanzado por culpa propia o por culpa del primer padre. Por tanto, como todo esto es contrario a las Sagradas Escrituras, sin lugar a dudas, hay que adherirse al parecer que estamos explicando.

21. *En segundo lugar:* Todas las demás explicaciones del pasaje de San Pablo, es decir, exceptuando la de Damasceno y la explicación común de los Padres, incluso a primera vista parecen peregrinas y retorcidas. Pues San Pablo ruega se eleven súplicas, oraciones, peticiones y acciones de gracias por todos los hombres; y añade (I *Timoteo*, II, 3-6): «Esto es bueno y grato ante Dios, nuestro salvador, que quiere que todos los hombres alcancen la salvación y lleguen al conocimiento de la verdad; porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos...». Sin duda, cuando San Pablo afirma que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación, se refiere a todos esos mismos hombres por quienes, en el mismo contexto, había dicho antes que debían elevarse ruegos, oraciones, &c. (pues aduce la razón por la que esto debe hacerse) y a propósito de ellos añade que Cristo se entregó a sí mismo para redención de todos. Es evidente que las oraciones de la Iglesia deben incluir a todos los peregrinos hacia la beatitud —de aquí debemos exceptuar a quien, con objeto de que vuelva al buen camino, ha sido excomulgado con justo castigo y que, por precepto de la Iglesia, resulta excluido de las oraciones comunes— y que hay que rezar por todos los hombres en su totalidad, siendo esto grato a Dios; también es evidente que Cristo se entregó a sí mismo para redención de todos los hombres en su totalidad. Por tanto, San Pablo afirmó que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación en su totalidad, si esto no estuviese en sus propias potestades.

(1211) *Cfr.* n. 57s; PL 44, 237ss.

22. *En tercer lugar*: Dios posee formalmente una voluntad que le hace querer que cumplamos los preceptos y recomendaciones que nos da, si nosotros también queremos lo mismo<sup>1212</sup>. Pues en la oración del Señor (*Mateo*, VI, 10): «... hágase tu voluntad, tanto en el cielo, como en la tierra...», pedimos cumplir su voluntad. Sobre esta misma voluntad, San Pablo dice (*I Tesalonicenses*, IV, 2-3): «Bien sabéis los preceptos que os hemos dado en nombre del Señor Jesús. Porque la voluntad de Dios es vuestra santificación: que os abstengáis de la fornicación, &c...». Además, todos los Teólogos sostienen que estos preceptos y recomendaciones son voluntad de signo en relación a Dios, porque son expresión de una voluntad que Dios posee formalmente, en virtud de la cual quiere que cumplamos los preceptos, en el caso de que nosotros también queramos esto mismo en razón de nuestra libertad y, por ello, nos entrega sus preceptos. Pues es ridículo y poco conforme a las Sagradas Escrituras pensar que, formalmente y en sentido propio, Dios no quiere que cumplamos sus preceptos, sino que tan sólo se diría de manera metafórica que lo quiere, porque presenta sus preceptos y recomendaciones de la misma manera que lo haría quien quisiese el cumplimiento de sus preceptos, del mismo modo que, según se dice, se encoleriza con alguien sólo metafóricamente, porque castiga como suelen castigar los hombres encolerizados. Por esta razón, Santo Tomás, al considerar que la explicación presentada sobre las palabras de San Pablo en relación a una voluntad de signo —como si Dios careciese de voluntad de beneplácito— carece de toda probabilidad, con razón no la presenta en el lugar mencionado<sup>1213</sup>, sino que ofrece tan sólo las explicaciones que interpretan este pasaje como referido a una voluntad de beneplácito que Dios poseería formalmente y en sentido propio. Finalmente, esta voluntad no es contraria a Dios, sino que puede conciliarse de la mejor manera tanto con la bondad, piedad y verdad divinas, como también con nuestra libertad y con la prueba a través de la cual Dios ha decidido conducirnos hasta el premio de la victoria; por tanto, hay que admitir que Dios posee esta voluntad. Pero esta sería la misma voluntad por la que, según afirman Damasceno y otros Padres, Dios quiere que todos los hombres se salven en su totalidad y obtengan los medios necesarios para alcanzar la vida eterna, siempre que no dependa de ellos. Por tanto, es verdadero el parecer de Damasceno y de otros Padres en relación a la explicación del pasaje mencionado de San Pablo.

23. Antes de ofrecer la cuarta demostración, diremos que no han faltado quienes han intentado rebatir la proposición que hemos ofrecido al comienzo de la anterior demostración —a saber, Dios posee formalmente una voluntad que le hace querer que cumplamos los preceptos y recomendaciones que nos da, si nosotros también queremos lo mismo—, diciendo lo siguiente: «... aunque esta proposición sea verdadera en muchas ocasiones, sin embargo, no siempre

(1212) *Cfr.* n. 23-25.

(1213) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6.

lo es, como es evidente por el precepto que Dios impuso a Abraham de inmolar a Isaac»<sup>1214</sup>.

24. Sin embargo, esta refutación es rigurosa en extremo y muy escrupulosa. En primer lugar, porque nosotros nos referimos a los preceptos y recomendaciones propuestos a la Iglesia y no al precepto particular que se le impuso a Abraham para tentarlo, para mostrar al mundo la fidelidad, esperanza, obediencia y caridad de Abraham con respecto a Dios, para que Abraham ejerciese simultáneamente estas virtudes y para mostrar el modo de la pasión futura de Cristo y de la caridad enorme del Padre eterno, por la que amó el mundo de tal manera que, para su salvación, no dudó en entregar a su hijo unigénito a una muerte crudelísima. En segundo lugar, porque nuestra doctrina es sólida y verdadera de por sí y por ley ordinaria, siendo esto suficiente para que pueda y deba afirmarse con seguridad y en términos absolutos; y no hay ninguna necesidad de exceptuar ningún suceso extraordinario y singular dirigido a algún fin particular; es más, con razón hay que señalar que procedería de manera más cauta de lo que conviene quien, haciendo uso de esta proposición sólida y verdadera de por sí, quisiera recurrir a la argumentación que hemos ofrecido, para exceptuar aquel suceso extraordinario; ciertamente, esto oscurecería la proposición. En tercer lugar, porque nuestra proposición no admite objeciones, ni siquiera en el caso del precepto impuesto a Abraham. Pues este precepto incluía todo lo siguiente: «Anda, toma a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah y ofrécemelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré»<sup>1215</sup>; y Abraham se levantó, cogió al niño y realizó todo con la mayor fidelidad posible hasta el acto de alzar la espada para golpear con ella al niño; esto bastó para que se dijera que había cumplido el precepto del Señor, puesto que cumplió casi todo el precepto y de él no dependió el cumplimiento del precepto en su totalidad. De ahí que las Sagradas Escrituras añadan lo siguiente, bajo palabra de Dios: «... por haber hecho tú una cosa tal, es decir, no perdonar a tu hijo unigénito por mi causa, te bendeciré...»<sup>1216</sup>; y un poco más adelante: «... porque me obedeciste»<sup>1217</sup>.

25. Esta obediencia de Abraham al precepto en términos de ejecución es la que se pone como gran ejemplo a seguir en las Sagradas Escrituras y de la que Santiago, hablando de las obras y del cumplimiento de la ley, dice lo siguiente: «Abraham nuestro padre ¿no fue justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo?»<sup>1218</sup>. Sin duda, cuando aquel a quien se impone un precepto, decide hacer lo que se le preceptúa y proceder por etapas en su ejecución, se dice que cumple el precepto; y resulta puramente accidental que, o bien porque la muerte le llega antes o bien porque alguna otra causa se lo

(1214) *Censura romana libri concordiae*, ad p. 355.

(1215) *Génesis*, XXII, 18.

(1216) *Ibid.*, XXII, 16-17.

(1217) *Ibid.*, XXII, 18.

(1218) *Santiago*, II, 22.

impide, no pueda cumplir el precepto en toda su extensión, pudiendo también suceder que el propio legislador le perdone su total cumplimiento o que incluso le prohíba aquello que le resta por cumplir y que se dispone a cumplir. Añádase que, cuando decimos que Dios posee formalmente una voluntad en virtud de la cual quiere que cumplamos los preceptos y las recomendaciones que nos da, si nosotros también queremos lo mismo, sobrentendemos la siguiente condición tácita: que en nuestra potestad esté su cumplimiento; de otro modo, si nos resulta imposible de hecho o de derecho, es evidente que Dios carecerá de esta voluntad. Sin embargo, en el momento en que se disponía a golpear al niño, ya le resultaba imposible por imposibilidad de derecho cumplir lo que le restaba del precepto que se le había impuesto con anterioridad, a causa de este nuevo precepto: «No extiendas tu brazo sobre el niño»<sup>1219</sup>. Podemos decir de manera más clara lo siguiente: es evidente que nuestra doctrina debe entenderse así: Dios posee una voluntad en virtud de la cual quiere que, si nosotros también queremos, cumplamos los preceptos que nos da durante el tiempo en que obligan. Una vez entendida nuestra doctrina de esta manera, no caben excepciones, porque aunque el precepto afirmativo impuesto a Abraham le obligase a hacer todo aquello que hizo hasta el momento en que levantó su espada con la intención de matar a Isaac, sin embargo, en ningún momento le obligó a matar a su hijo, porque en el momento en que se disponía a matar a su hijo siguiendo el precepto del Señor, Dios debía prevenirle y ordenarle lo contrario.

Pero volvamos al lugar de donde nos hemos apartado y presentemos el cuarto argumento.

26. *En cuarto lugar*: El mismo parecer puede demostrarse por medio de otros muchos testimonios de las Sagradas Escrituras que dan a entender con toda claridad que Dios posee esta voluntad. Por ejemplo, *Génesis*, VI, 6-7: «... doliéndose intensamente en su corazón, dijo: voy a eliminar de la faz de la tierra al hombre que creé...»; *Isaías*, I, 2-4: «¡Ay, voy a vengarme de mis adversarios...». Si Dios careciese del deseo de no castigar a los hombres, en el caso de que los pecados de éstos no exigiesen otra cosa, ¿qué significarían, pregunto, ese dolor de corazón y ese lamento por tener que tomar venganza? Ciertamente, sólo dan a entender el deseo de no castigar, en el caso de que los pecados de los hombres no lo exijan. En *Sabiduría*, I, 13-16, leemos: «Que Dios no hizo la muerte; ni se goza en la pérdida de los vivientes. Pues Él creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas las criaturas de la tierra... Porque la justicia no está sometida a la muerte. Pero los impíos la llaman con sus manos y palabras...»; *Ezequiel*, XVIII, 23: «¿Acaso quiero yo la muerte del impío y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?»; y un poco más adelante: «¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? Yo no quiero la muerte del que muere. Convertíos y vivid»<sup>1220</sup>; *Mateo*, XXIII, 37: «¡Cuántas

(1219) *Génesis*, XXII, 12.

(1220) *Ezequiel*, XVIII, 31-32.

veces quise reunir a tus hijos a la manera en que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas y no quisiste!». Finalmente, si Dios careciese de la voluntad condicional de la que hablamos, entonces las exhortaciones a la penitencia y a alcanzar la vida eterna que aparecen en las Sagradas Escrituras en boca de Dios, serían más bien fingimientos con respecto a aquellos que no se convierten. Pues sería propio de alguien taimado dar preceptos a los súbditos, no querer que los cumplan y, sin embargo, querer castigar a los transgresores de la ley. Por esta razón, esto no puede atribuirse a Dios de ninguna manera, sino que, antes bien, hay que decir que realmente quiere que suceda lo que preceptúa, pero sin perjuicio de la libertad del arbitrio creado y, por ello, bajo la condición de que los hombres y los ángeles quieran esto mismo.

27. Aunque Domingo de Soto, en el lugar que hemos citado<sup>1221</sup>, finalmente se muestre de acuerdo, sin embargo, no sabe si esta voluntad que —según hemos explicado— Dios posee, debería denominarse «deseo y voluntad condicionales», porque, como dice, el deseo y voluntad condicionales son imperfectos y sólo aparecen cuando está ausente la facultad de realizar lo que se quiere, como es el caso de aquel que querría no lanzar sus mercancías al mar, pero que, obligado por la tempestad, las arroja, porque no tiene ninguna esperanza de salvar su vida de otro modo; pero a Dios no se le pueden atribuir ninguna imperfección, ni ausencia de facultad.

28. Sin embargo, sin lugar a dudas, como hace Santo Tomás en este lugar<sup>1222</sup>, debemos referirnos a ella como «deseo y voluntad condicionales», como es evidente por todo lo que hemos dicho hasta aquí. Además, como Dios posee esta voluntad formalmente y no es una volición eficaz y absoluta, no parece que pueda ser otra que un deseo y voluntad condicionales.

29. Al argumento de Domingo de Soto, debemos decir que un deseo y voluntad condicionales a veces aparecen por la ausencia de la facultad de hacer o de obtener lo que así se desea —como sucede en el caso de quien querría no arrojar sus mercancías al mar— y a veces aparecen no por ausencia de la potestad de que se produzca lo que se quiere, sino para permitir de este modo que las cosas actúen de manera conforme a sus naturalezas y que las criaturas dotadas de arbitrio alcancen por sus propios méritos y más honrosamente el premio de la victoria, aunque ayudadas por la gracia divina. Por tanto, en el primer caso, el deseo y voluntad condicionales aparecen unidos a una imperfección y ausencia de facultad, lo que no puede aplicarse a Dios; pero en el segundo caso no sucede esto de ningún modo. Pues Dios quiere libremente que algunas cosas sucedan de manera dependiente del arbitrio creado, como la beatitud de los condenados; pero también quiere de manera absoluta lo opuesto, esto es, la condenación, por

(1221) *Cfr. supra*, n. 19.

(1222) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6 ad 1.



el mal uso del mismo arbitrio. No obstante, pudo querer de manera absoluta esas mismas cosas —como la beatitud— de las cuales quiere las opuestas en sentido absoluto, o bien impidiendo el mal uso del arbitrio creado o bien queriéndolas en sentido absoluto con independencia de cualquier uso del arbitrio creado.

30. Gregorio de Rímimi, en el lugar que hemos citado, intenta demostrar que el pasaje de San Pablo no debe entenderse referido a una voluntad antecedente como deseo de salvación, siempre que esto no estuviese en la potestad de los pecadores, porque si esto fuese verdad, San Pablo no habría dicho: Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación; pues el deseo no suele expresarse por medio de un verbo en modo indicativo, sino en modo optativo.

31. Sin embargo, en primer lugar, debemos decir que el deseo a veces también se expresa por medio de un verbo en modo indicativo, como es evidente por lo que Cristo dijo al Padre: «... pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú»<sup>1223</sup>. En segundo lugar, debemos decir que el deseo que aparece en ausencia de la facultad de hacer o conseguir algo, suele expresarse por medio de un verbo en modo optativo, pero no así el deseo que Dios tiene de dejar a las cosas actuar libremente y de manera conforme a sus naturalezas; pues esta es una voluntad condicional y la condición de la que depende es: que no dependa de otra cosa. Por esta razón, podemos muy bien decir que Dios querría la salvación de todos, si esto no dependiese de ellos.

## *Disputa II*

### *¿Se cumple siempre la voluntad de Dios?*

1. *Primera conclusión:* Todo aquello que Dios quiere con voluntad absoluta, se cumple siempre. Esta conclusión es dogma de fe.

Pero para que esta conclusión se entienda mejor y sea objeto de una demostración evidente, debemos saber que Dios quiere algo con voluntad absoluta de dos modos. *Primer modo:* sin ninguna dependencia del arbitrio creado en tanto que libre arbitrio. Esta voluntad absoluta de Dios es la que con mayor propiedad se denomina «voluntad eficaz», sin que ninguna criatura pueda resistírsele, tanto si Dios ejecuta por sí mismo aquello que quiere —y así se produjo la creación del mundo—, como si obra por medio de las causas segundas, aunque pueda inferirles una necesidad a la voluntad humana y a la angélica; sin embargo, en relación a aquello que Dios ejecute de este modo, la voluntad creada no podrá considerarse en posesión de libre arbitrio, porque en su potestad no estará hacer lo opuesto.

En cuanto a este primer modo, la conclusión puede demostrarse, en primer lugar, a partir de los testimonios de las Sagradas Escrituras: *Salmos*, CXIII, 3:

(1223) *Mateo*, XXVI, 39.

«Nuestro Dios está en los cielos y puede hacer cuanto quiera»; *Ester*, XIII, 9: «No hay quien pueda resistirse a tu voluntad»; *Isaías*, XLVI, 10: «Mis designios subsistirán y cumplo toda mi voluntad»; *Romanos*, IX, 19: «¿Quién puede resistirse a su voluntad?». En segundo lugar, puede demostrarse racionalmente, porque si una causa que quiere algo con voluntad absoluta y sin ninguna condición o dependencia del arbitrio creado en tanto que libre arbitrio, no produce el efecto, será o bien porque no puede hacer lo que quiere con voluntad absoluta o bien porque algo se lo impide o bien porque cambia su voluntad. Lo primero y lo segundo no pueden darse de ninguna manera, porque Dios es omnipotente y toda causa segunda —tanto en su existencia, como en sus acciones— depende del influjo y del concurso libre de Dios. Lo tercero tampoco es posible, porque en Dios no puede haber «sombra de cambio»<sup>1224</sup> y no puede suceder nada que Dios no haya previsto y presabido y en razón de lo cual debiese cambiar su propio designio y voluntad. Por tanto, todo aquello que Dios quiere con una voluntad absoluta tal, se cumple siempre.

2. *Segundo modo*: Dios quiere algo con dependencia del arbitrio creado en tanto que posee libertad y, por ello, bajo la siguiente condición: que el arbitrio creado también lo quiera; sin embargo, Dios también lo quiere de manera absoluta, porque, como prevé que el libre arbitrio lo va a realizar libremente dada la hipótesis de que Él quiera crear el orden de cosas que de hecho ha decidido crear, a Él esto también le parece bien y ya con voluntad absoluta quiere que suceda lo que así va a acontecer libremente y que podría no acontecer. De este modo, Dios Óptimo Máximo quiere todos los actos buenos que nuestro arbitrio va a realizar, no sólo con voluntad condicional —en el caso de que nosotros también queramos realizar estos actos—, sino también con voluntad absoluta, en la medida en que estos actos le parecen bien a Él que los prevé y en la medida también en que su bondad divina y singular los quiere y los dirige por medio de nuestro arbitrio.

Además, es evidente que esta voluntad absoluta de Dios siempre se cumple, porque se apoya en la certeza que la presciencia divina posee de que el libre arbitrio va a realizar estos actos y porque esta voluntad es posterior a dicha presciencia. Por ello, como Dios no es susceptible de transformación, ni de «sombra de cambio»<sup>1225</sup>, resulta tan cierto que Dios no puede engañarse con esta presciencia, como que esta voluntad absoluta de Dios siempre se cumple. Algunos de los pasajes citados de las Sagradas Escrituras confirman en parte la conclusión propuesta referida también a esta voluntad absoluta de Dios, en la medida en que Él, previendo todo lo que el libre arbitrio va a hacer, sabe gracias a su providencia que todas las cosas que van a acontecer se ajustan a los fines que ha dispuesto, de tal modo que —sin perjuicio de la libertad tanto de aquellos que van a hacer un buen uso de su arbitrio, como de aquellos que van a hacer

(1224) *Santiago*, I, 17.

(1225) *Santiago*, I, 17.

un mal uso— Él también se aprovecha del mal uso que harán de su arbitrio, para que puedan alcanzarse los fines que ha prefijado —y a menudo también «suele sorprender a los sabios en su propia astucia»<sup>1226</sup>—, de tal manera que Él mismo realiza el designio divino —que ellos intentan desbaratar— a través del mismo camino por el que ellos intentan eludirlo, como puede verse en el caso de los hermanos de José, porque Dios convirtió el sueño en realidad a través del mismo camino por el que los hermanos de José intentaron huir del designio divino revelado en sueños, vendiendo a su hermano José. De esta manera, Dios se aprovechó del mal uso del arbitrio por parte de los tiranos, para que los mártires alcanzasen premio y corona; pero también se aprovechó del mal uso del arbitrio por parte de los pontífices fariseos, de Herodes y de Pilato, para redención del género humano, según leemos en *Hechos de los apóstoles*, IV, 27-28: «Porque en verdad juntáronse en esta ciudad contra tu siervo Jesús, a quien ungieste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu designio habían decretado de antemano que sucediese». Pues, «extendiéndose firmemente de uno a otro extremo»<sup>1227</sup>, Dios gobierna todo con suavidad, dejando que cada cosa actúe de manera conforme a su naturaleza.

3. Por todo ello, es fácil entender el sentido de las palabras que José pronunció para tranquilizar a sus temblorosos hermanos, que temían que, tras la muerte del padre, quisiera tomarse venganza por el crimen que éstos cometieron contra él; estas palabras aparecen en el *Génesis*, L, 19-20: «No temáis, ¿acaso podemos resistirnos a la voluntad de Dios? Vosotros creáis hacerme mal, pero Dios ha hecho de ello un bien cumpliendo lo que hoy sucede, esto es, poder conservar la vida de un pueblo numeroso». Ciertamente, el sentido de estas palabras es el siguiente: Dios quiso con voluntad absoluta exaltar a José, siendo por tanto necesario que esta voluntad se cumpliera, si no del modo mencionado, de cualquier otro, que habría estado en la potestad de Dios, o bien enviando a José a Egipto, o bien de cualquier otra manera. No obstante, previendo que un medio adecuado para este fin era la traición de sus hermanos, que, dada la hipótesis de que Él no quisiese impedirla, tendría lugar por la maldad y libertad de éstos, Dios la permitió, para que de ella se siguiese un bien tan grande y que, de este modo, resplandeciese su sabiduría, que de males suele extraer bienes y que «sorprende a los sabios en su propia astucia», cuando, al intentar éstos huir de los fines que Dios establece, por el mismo camino por el que huyen dan lugar a que se alcancen estos fines de manera asombrosa.

4. Por todo ello, las palabras *¿acaso podemos resistirnos a la voluntad de Dios?* de ningún modo significan que Dios infriese a los hermanos de José la necesidad de pecar, para que el resultado final se diese por este camino, sino que Dios quiso este resultado final, lo dirigió con voluntad absoluta —que debía

(1226) *Job*, V, 13.

(1227) *Sabiduría*, VIII, 1.

cumplirse totalmente—, hizo uso del pecado cometido por la maldad y el arbitrio de éstos y sólo Él permitió que se produjese el resultado final y dichoso. Sin lugar a dudas, esto es lo que significan las palabras que siguen a las anteriores: «Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de ello un bien...»<sup>1228</sup>. Y para tranquilizar todavía más a sus hermanos, José les explicó sabiamente que Dios quiso con voluntad absoluta y eficaz su exaltación y que también permitió, como medio para este fin, la maldad de ellos, gracias a lo cual él obtuvo un bien tan grande; también les dijo que, por esta razón, no habían de temer que él quisiera vengarse de ellos por un delito del que había obtenido un bien tan grande, disponiendo y permitiendo Dios que las cosas sucediesen de esta manera.

5. Pero aquí debemos señalar que este pasaje, en la literalidad de la lengua hebrea, dice lo siguiente: «Y dijo a ellos José: no temáis, porque ¿acaso estoy yo en lugar de Dios? Y vosotros pensasteis mal contra mí...». Estas palabras, aparte del sentido que les ha dado la edición de la *Vulgata* —como si José pretendiese decir, haciendo uso de un idiotismo en la lengua hebrea, que él no es Dios para que ese resultado dichoso se haya seguido del crimen de sus hermanos por su propio designio y no más bien por el designio divino, al que nadie puede oponerse—, poseen otro sentido, que fue el que expresaron los Setenta Intérpretes, cuando tradujeron esas palabras de la siguiente manera: «No temáis, porque yo dependo de Dios. Y vosotros pensasteis...». Mucho más claramente expresa esto mismo el parafraseador caldeo, cuando dice: «No temáis, porque yo mismo temo ante la faz de Dios». Además, para que este otro sentido sea más inteligible, recuérdense las palabras que preceden: «Cuando los hermanos de José vieron que su padre había muerto, se dijeron: ¿Nos guardará rencor José y nos devolverá todo el mal que le hemos hecho?»<sup>1229</sup>. En hebreo este pasaje dice literalmente lo siguiente: «Y vieron los hermanos de José que su padre había muerto y dijeron: quizás José nos aborrecerá y nos hará pagar todo el mal que le hicimos». Por tanto, el sentido de estas palabras sería el siguiente: como José se daba cuenta de que sus hermanos sospechaban que él procedería contra ellos con odio y que, por esta razón, querría vengarse de ellos, dijo: soy siervo de Dios, es decir, soy temeroso de Dios; por ello, no penséis que yo voy a proceder contra vosotros con odio y que, por esta razón, querré vengarme de vosotros, porque esto es algo totalmente ajeno a los hombres temerosos y siervos de Dios; vosotros pensasteis mal contra mí, &c. Otros refieren las palabras: ¿*acaso estoy yo en lugar de Dios?*, como si José las hubiese dicho para increpar a sus hermanos, tras ver que se prosternaban ante él, como se dice justo antes<sup>1230</sup>. Sin embargo, estas palabras dan a entender de manera evidente la razón por la que los hermanos de José no debían temer que éste quisiera vengarse de ellos. Su adoración prosternados tampoco era un culto de latría,

(1228) *Génesis*, L, 20.

(1229) *Ibid.*, L, 15.

(1230) *Ibid.*, L, 18.

sino la reverencia debida a José como gobernador de la tierra de Egipto y como hermano al que rogaban perdón por el delito cometido contra él. Además, esta no fue la primera ocasión en la que ellos le mostraban tal reverencia, porque ya lo habían hecho antes en varias ocasiones con el permiso de José; es más, también mucho antes José lo había predicho con espíritu profético.

6. *Segunda conclusión*: No siempre se cumple lo que Dios quiere con voluntad condicional.

Esta conclusión es evidente por todo lo que hemos dicho en la disputa anterior. Pues con esta volición Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación y, sin embargo, no todos lo hacen. Asimismo, quiere la observancia de sus preceptos y recomendaciones; sin embargo, éstos son despreciados en todas partes. Y el pecador que se aparta de este orden de la voluntad divina, cae en otro orden de voluntad divina en el que Dios quiere castigar con voluntad absoluta a quienes, según prevé, abandonarán esta vida en pecado, como afirman Santo Tomás<sup>1231</sup> y San Agustín (*De spiritu et littera*, cap. 33<sup>1232</sup>).

7. No obstante, puede presentárenos la siguiente duda: ¿Quiere Dios con voluntad absoluta todas las cosas sin excepción que acontecen en la naturaleza? Podría sostenerse una respuesta afirmativa a esta pregunta, porque Dios es causa de todas las cosas que acontecen consideradas en términos de entidad. Por tanto, como Dios es causa de todas ellas por mediación de su voluntad, de aquí se sigue que quiera con voluntad absoluta que todas estas cosas acontezcan.

8. *Tercera conclusión*: Dios no posee la voluntad absoluta de que se produzcan los actos pecaminosos que el arbitrio creado comete; ahora bien, Dios posee la voluntad absoluta de permitirlos y también quiere con voluntad absoluta concurrir con el libre arbitrio creado, a través de su influjo general, en la realización de estos actos.

Lo primero es dogma de fe y ya lo hemos demostrado aduciendo numerosas razones en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 31). Lo segundo es evidente, porque esos actos no se producirían, salvo que Dios quisiese permitirlos. No obstante, como el permiso divino implica que el propio libre arbitrio los va a realizar —salvo que Dios lo impida— y que Dios también puede no querer impedirlos, de aquí se sigue correctamente la siguiente consecuencia: Dios tiene la voluntad absoluta de permitir estos o aquellos pecados; por tanto, se cometerán. Lo tercero se puede demostrar así: si Dios no quisiese con voluntad absoluta concurrir como causa universal con el arbitrio creado, a través de su influjo general, en la realización de los actos pecaminosos, el arbitrio creado no los realizaría de ninguna manera; pues si se suprime este concurso, tales actos no pueden realizarse, como es evidente por

(1231) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6.

(1232) *Ibid.*, n. 58; PL 44, 238.

lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 25).

Por ello, Dios no quiere con voluntad absoluta la existencia de todas las entidades reales que aparecen en la naturaleza, aunque quiera con voluntad absoluta concurrir con todas ellas, al menos con su concurso general y en tanto que causa universal de todas las cosas, como hemos explicado en la disputa 31 y en las siguientes.

### *Disputa III*

*En la que explicamos que Dios no es causa del pecado,  
ni siquiera entendido en sentido material*

1. Algunos<sup>1233</sup>, en primer lugar, reproducen las palabras que he ofrecido en la tercera conclusión de la disputa anterior, a saber: «Dios no posee la voluntad absoluta de que se produzcan los actos pecaminosos que el arbitrio creado comete; ahora bien, Dios posee la voluntad absoluta de permitirlos y también quiere con voluntad absoluta concurrir con el libre arbitrio creado, a través de su influjo general, en la realización de estos actos. Lo primero es dogma de fe y ya lo hemos demostrado aduciendo numerosas razones en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 31)». También reproducen otras palabras que he añadido un poco más adelante<sup>1234</sup>, a saber: «Por ello, Dios no quiere con voluntad absoluta la existencia de todas las entidades reales que aparecen en la naturaleza, aunque quiera con voluntad absoluta concurrir con todas ellas, al menos con su concurso general y en tanto que causa universal de todas las cosas».

2. En segundo lugar, dicen: Si en la primera parte de la tercera conclusión se está hablando de los actos pecaminosos en tanto que actos pecaminosos, es correcto lo que se dice; pues sería una conclusión absolutamente verdadera. Pero como es evidente que, por lo que añado a continuación, me estoy refiriendo a los actos pecaminosos en tanto que entidades naturales, es decir, en ausencia de toda consideración de la maldad e indignidad del pecado, se asombran de que yo afirme que la primera parte de mi conclusión es dogma de fe y que lo he demostrado a partir de la disputa 31, a pesar de que aquí sólo explico que Dios no es causa del pecado. Añaden que la conclusión entendida de esta manera dista tanto de ser dogma de fe que se opone a la verdad y al parecer común de los escolásticos. Además, añaden que Dios quiere la entidad natural que se encuentra en el pecado, considerada en ausencia de la maldad de éste, con voluntad absoluta, pero no antecedente, sino consecuente o incluso concomitante; también afirman que esta entidad considerada de esta manera procede de Dios y, por ello, no

(1233) *Censura romana libri concordiae*, ad p. 361.

(1234) *Cfr.* disputa 2, n. 8.

aborrece de su existencia; pues «no odia nada de lo que hace»<sup>1235</sup>. Confirman todo esto recurriendo a San Agustín (*In Iohannis evangelium*, I, 3): «Todo existe por Él y sin Él nada existe»<sup>1236</sup>; siendo la nada, es decir, el pecado en cuanto tal, lo único que Dios no habría hecho, según San Agustín.

3. También piensan que es ajeno a la manera común de hablar lo que digo en mis comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 33, al final del punto 21), a saber: Aunque Dios quiera otorgar su concurso general e indiferente para la producción de nuestras obras moralmente malas o las contrarias a éstas, no obstante, no puede decirse en términos absolutos que Dios sea causa de sus entidades en particular, sino añadiendo lo siguiente: «causa universal que no dirige con su causalidad estas acciones». Pues dicen que los Teólogos que defienden un concurso general de Dios con las causas segundas en términos absolutos y sin adición ninguna, están afirmando que Dios es causa de las acciones a las que se debe la consideración pecaminosa en relación a la propia entidad. Además, añaden que resulta un tanto contradictorio que yo diga que Dios quiere con voluntad absoluta concurrir en la acción pecaminosa, sin que este concurso sea otra cosa que la producción que otorga el ser a la acción, y que, sin embargo, Dios no quiera el ser de la propia acción, sobre todo si Dios no concurre en las acciones exteriores a Él con una potencia ejecutiva distinta de su voluntad, sino con una potencia inmediata a través de su propia voluntad, como muchos enseñan y como yo mismo he dicho en mis comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 26, punto 14); en mis comentarios a la cuestión 25, me extenderé sobre este punto. Y si, según dicen, en la disputa anterior y en la 33 sólo quise afirmar que Dios no quiere con voluntad absoluta y antecedente los actos pecaminosos —tampoco en términos substanciales— y que no los predefine, debí haber explicado esto con mayor claridad.

4. A la primera objeción debo decir que, en la primera parte de la conclusión, hablo de los actos pecaminosos en tanto que actos pecaminosos, pero hablo de ellos no sólo considerando su entidad de pecado formal y de maldad, sino también su parte material, que es fundamento de la formal, en tanto que fundamento de ella —es decir, considerando aquello a lo que se debe su ser de fundamento—, como explico con toda claridad en mis comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 29<sup>1237</sup> y disputa 30<sup>1238</sup>). Para explicar ahora este punto con mayor claridad, debemos decir que nos referimos a la propia acción pecaminosa, en tanto que recibe con eficacia de nuestro arbitrio un ser opuesto a la ley divina por obra de un influjo que es propio de nuestro arbitrio y que, según San Agustín, sería un uso del arbitrio dirigido a hacer aquello para lo cual Dios no nos lo habría concedido y por el cual el propio arbitrio abusaría de sí mismo y también

(1235) *Sabiduría*, XI, 25.

(1236) *In Iohannis evangelium*, tr. 1, n. 13; PL 35, 1385.

(1237) *Cfr.* n. 8.

(1238) *Cfr.* n. 3 y 4.

del concurso general de Dios con objeto de realizar un acto y alcanzar un fin para los cuales Dios no nos lo habría concedido. Pero del mismo modo que el hecho de que la acción real del pecado posea esta especie de naturaleza, se debe a que el arbitrio, determinándose a sí mismo libremente, influye de este modo, así también, a este mismo arbitrio, influyendo del mismo modo aquí y ahora con estas circunstancias y obrando —tan sólo por su parte— contra la ley de Dios, se deberá que el pecado pueda considerarse así en sentido formal, que es el único al que se refiere quien objeta. De ahí que la causa real del pecado, según dice San Agustín en los lugares citados, sea el propio arbitrio, cuando influye de este modo y obra o coopera en este acto, y no Dios, cuando coopera con el arbitrio en dicho acto, porque la cooperación del arbitrio se dirige contra la recta razón y contra la ley de Dios, pero no así la cooperación divina. Así pues, afirmamos que Dios Óptimo Máximo no sólo no puede complacerse en la parte formal, es decir, en la entidad de razón del pecado, sino que tampoco puede complacerse en la propia acción del pecado, tal como ésta emana del arbitrio —del modo que hemos explicado— por obra de un influjo que es peculiar y propio de él y contrario a la ley de Dios; también sostenemos que Dios no puede preceptuar al arbitrio esta acción o influjo, ni moverlo o inclinarlo hacia ella, ni aconsejarle este influjo, ni predestinarlo, porque todo esto es intrínsecamente malo por su propia naturaleza y, además, es contrario a la bondad infinita de Dios y a su ley eterna que Él quiera o haga todo esto.

De ahí que, en la disputa 32<sup>1239</sup>, considerando e impugnando como insuficiente o nula la razón que muchos Teólogos antiguos ofrecen para explicar por qué, aunque Dios coopere en nuestras acciones malvadas, sin embargo, no es causa del pecado, afirmamos lo siguiente: «Pero este razonamiento o bien no explica en la medida necesaria esta cuestión o bien carece de relevancia. Ciertamente, aunque es cosa clarísima que, en sus operaciones, Dios —que es la suma bondad— de ningún modo puede dejar de ser sujeto tanto para otros, como propiamente para sí mismo, no obstante, en Él la ley es eterna, porque la ley no es sino el propio Dios y todo lo que se dicta a sí mismo: qué puede hacer con rectitud, qué cosa sería vergonzosa en el caso de que Él la hiciera y, por esta razón, qué cosa implicaría contradicción en el caso de hacerla, por ser contraria a su suma bondad. Así colegimos lo siguiente: Dios no puede, de ninguna de las maneras, mentir por sí mismo, ni por medio de otro; tampoco puede, bajo ningún concepto, ordenar pecados, ni mover o inclinar hacia acciones consideradas pecaminosas, así como tampoco aconsejarlas o predestinar a alguien a ellas, porque estas acciones y otras semejantes repugnan a la recta razón, tanto humana como divina, y a la bondad infinita. Esto parecen dar a entender los testimonios de las Sagradas Escrituras, las definiciones de la Iglesia y los pareceres de los Santos Padres que hemos presentado en la disputa anterior. Por esta razón, no sólo es contrario a la fe que Dios sea causa del pecado porque, si lo fuese, Él mismo faltaría a su regla cooperando con nosotros en el pecado con objeto

(1239) *Cfr.* n. 3.



de que faltemos a nuestra regla, sino que también sería contrario a la fe que Dios fuese causa del pecado porque, si lo fuese, ordenaría o aconsejaría hacer un acto malvado o predestinaría, movería e inclinaría hacia él a través de su influjo y de su operación; ahora bien, si fuese causa del pecado en este segundo sentido, lo sería también en el primero, porque Él mismo faltaría a su ley eterna. Ciertamente, Dios podría, sustrayendo antes alguna acción —por medio de la adición de alguna circunstancia— de la consideración de pecaminosa, ordenarla o mover hacia ella, a pesar de que, en ausencia de esta circunstancia, dicha acción sería contraria al derecho natural y, en consecuencia, pecado. De este modo, como Señor de la vida de cualquier hombre, Dios ordenó a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, lo cual, en aquella circunstancia, le estaba permitido a Abraham y no era contrario al quinto precepto del decálogo, una vez concedida al padre esta facultad en relación a su hijo. Pero que Dios ordene o mueva hacia algo que en la causa segunda debe considerarse pecado, implica contradicción con toda claridad, porque se opone a la bondad divina y a la ley eterna<sup>1240</sup>». Seguidamente añadimos cómo Dios no puede propiamente dispensar del cumplimiento de los preceptos del decálogo, aunque en función de las circunstancias que establece, puede sustraer muchas acciones de su sujeción a los preceptos del decálogo, pero sin que esto signifique propiamente dispensar de su cumplimiento.

5. Ciertamente, quien nos plantea estas objeciones parece engañarse, porque no tiene en cuenta que, aunque la acción del pecado —en la totalidad de su ser y como totalidad de efecto— proceda de Dios, sin embargo, todo su ser también procede del libre arbitrio que influye y coopera contra la ley de Dios, aunque no por medio de otra acción numéricamente distinta o por medio de otra consideración formal de la acción, sino por medio exactamente de la misma acción que, en términos precisos en tanto que procedente del libre arbitrio, recibe la denominación de «influjo, acción del libre arbitrio, pecado en sentido material y acción contra la ley de Dios», pero que, en términos precisos en tanto que procedente de Dios con inmediatez, recibe la denominación de «influjo y acción de Dios»; sin embargo, considerada de este modo, no es pecado ni siquiera en sentido material o fundamental, ni acción contra la ley de Dios; es más, tampoco posee esta especie de naturaleza por proceder de Dios de esta manera, sino tan sólo por proceder con inmediatez del libre arbitrio, como hemos repetido a menudo.

Puesto que la buena acción posee una sola causa total y la mala procede de efectos particulares, por ello, la siguiente consecuencia no es correcta: *Toda esta acción, considerada en términos de la totalidad de su concepto real y formal, procede de Dios a través de su concurso general entendido como causa y, en tanto que procedente de Él, esta acción no le desagrada; por tanto, esta misma acción considerada en los términos de ese mismo concepto real y formal, no le desagrada*; pues se trata de un argumento que pasa de lo relativo a lo absoluto.

(1240) *Cfr.* q. 19, art. 6 (disp. 3, n. 2, 4).

En efecto, para que esta acción le desagrade en sentido absoluto y para que sea contradictorio que le agrade en sentido absoluto, basta con que toda esta acción, en la medida en que el libre arbitrio la realiza contra la ley de Dios, le desagrade; también resulta contradictorio que esta acción, considerada de este modo, le agrade, así como que Dios preceptúe, aconseje, mueva o predestine a cualquiera a obrar esta acción considerada de este mismo modo.

Me asombra que mi censor convenga conmigo con razón en que Dios no puede complacerse en esta acción, ni quererla substancialmente con voluntad antecedente, y, sin embargo, afirme que se complace en ella y la quiere con voluntad consecuente y concomitante, a pesar de que, en esta cuestión sobre la que disputamos, el objeto de la volición divina antecedente, concomitante y consecuente, es uno y el mismo, sin que sea menos malo de por sí, ni menos contrario a la razón y a la ley eterna, querer que el arbitrio actúe contra la ley de Dios y querer lo que haya hecho antes contra ella; mi censor debería explicar por qué razón, siendo el objeto absolutamente uno y el mismo, resulta contradictorio que Dios posea una voluntad antecedente en relación a este objeto y no sólo no es contradictorio que posea una voluntad concomitante y consecuente en relación a dicho objeto, sino que en realidad esta voluntad tenga como fin este objeto.

6. Pero creo que nuestro censor convendrá con nosotros en que Dios no es causa del pecado, entendido en sentido material y fundamental, como ya hemos explicado. Si vuelve a leer los testimonios de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres, así como las definiciones de la Iglesia, con los que, en la disputa 31, hemos demostrado esto que decimos, ciertamente, reconocerá que lo que decimos es dogma de fe, siempre que se entienda en el sentido en que nosotros lo decimos, sobre todo si a esto se le añade lo que decimos en la disputa 32<sup>1241</sup> y en la disputa 33<sup>1242</sup> y en nuestro *Apéndice a la Concordia* («Ad secundam obiectionem»<sup>1243</sup>). Sin lugar a dudas, cuando las Sagradas Escrituras, las definiciones de la Iglesia y los Santos Padres, se refieren a esta cuestión y enseñan que Dios no es causa de los pecados y que no predestina a ellos, ni los desea, y además los detesta y castiga, no hablan tanto de entidades metafísicas de razón que sigan a nuestras acciones, sino de las propias acciones a través de las cuales transgredimos los preceptos divinos y de las omisiones de acciones que estamos obligados a realizar por preceptos afirmativos; pues en estas acciones hay una voluntariedad y con ellas transgredimos los preceptos; es más, estas son las acciones prohibidas por los preceptos divinos, a saber: no matarás, no fornicarás, no robarás, no dirás falso testimonio, no desearás la mujer ni la hacienda de tu prójimo. Como leemos en *Apocalipsis*, II, 6: «... porque detestas el proceder de los nicolaítas, que yo también detesto...». Además, si Santiago no atribuye a Dios la tentación que aparece en nuestra

(1241) *Cfr.* n. 3.(1242) *Cfr.* n. 9; n. 12.(1243) *Cfr.* n. 29.

sensualidad y nos mueve e inclina hacia el mal, mucho menos sostendrá que Dios sea causa de que, por medio de nuestro arbitrio, consintamos en caer en la tentación y cooperemos en el acto del pecado contra la ley de Dios. Como dice Santiago: «Ninguno, cuando sea probado, diga: Es Dios quien me prueba; porque Dios no es probado por el mal, ni prueba a nadie. Sino que cada uno es probado por su propia concupiscencia, que lo arrastra y lo seduce. Después la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte»<sup>1244</sup>. Considérense los demás testimonios de las Sagradas Escrituras que hemos ofrecido en la disputa 31<sup>1245</sup>.

7. Pero nuestro propio censor reconoce que las definiciones de la Iglesia que hemos ofrecido en la disputa 31<sup>1246</sup> y en nuestro *Apéndice*, se refieren a los actos pecaminosos, que Dios no predestina, ni quiere con voluntad antecedente; tampoco habría ninguna razón por la que, teniendo en cuenta que Dios no puede querer estos actos con voluntad antecedente, pueda quererlos con voluntad concomitante o consecuente. Pero la definición del Concilio de Trento (ses. 6) que hemos ofrecido en el lugar citado, se refiere a todas luces a los actos pecaminosos. Pues dice así: «Si alguien dijera que en la potestad del hombre no está hacer malo su camino, porque sería Dios quien haría tanto las malas obras, como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino también propiamente y por sí mismo, hasta tal punto que la traición de Judas no sería obra suya en menor medida que la vocación de San Pablo, sea anatema»

8. Esto mismo también es evidente según los testimonios de San Pablo que hemos presentado en el mismo lugar<sup>1247</sup>. También San Juan Crisóstomo en su *In II Timothaeum homiliae* 8, dice: «Sólo tenéis que saber que Dios provee todo, que hemos sido creados con libre arbitrio, que Dios obra unas cosas y otras las permite, que no quiere que se produzca ningún mal, que todas las cosas no acontecen exclusivamente por su voluntad, sino también por la nuestra —pues las cosas malas sólo se producen en virtud de nuestra voluntad, pero las buenas suceden en virtud de nuestra voluntad y de la ayuda divina—, que nada se le oculta; sin embargo, no porque no se le oculte nada, obra todo ÉL mismo»<sup>1248</sup>. He aquí que Crisóstomo habla de las obras. Y San Agustín en *De spiritu et littera* (cap. 31) dice: «En ningún lugar de las Sagradas Escrituras leemos: no hay voluntad salvo que proceda de Dios. Con razón no aparece escrito, porque no es verdad; de otro modo —¡Dios no lo quiera!—, Él también sería autor de los pecados, si no hubiera voluntad salvo que procediese de Él, porque la mala voluntad sola ya es pecado, aunque de ella no se siga ningún efecto»<sup>1249</sup>. He

(1244) *Epístola de Santiago*, I, 13-15.

(1245) *Cfr.* n. 2-4.

(1246) *Cfr.* n. 6.

(1247) *Cfr.* disputa 31, n. 7.

(1248) *Cfr.* n. 4; PG 62, 647.

(1249) *Cfr.* n. 54; PL 44, 235.

aquí que San Agustín habla del acto de la voluntad. Y en los artículos que se le atribuyen falsamente (art. 10), dice: «Es detestable y abominable la opinión según la cual Dios es autor de la mala acción o de la mala voluntad de cualquiera; en efecto, su predestinación sólo tiene por objeto la bondad y la justicia: *Pues todas las sendas de Dios son misericordia y verdad*<sup>1250</sup>. Ciertamente, la Santa Divinidad sabe que no prepara los adulterios de las casadas, ni las deshonras de las vírgenes, sino que las condena; no dispone tales cosas, sino que las castiga. Por tanto, la predestinación de Dios no anima, ni persuade, ni empuja, ni es autora de las caídas de quienes se despeñan, ni de la injusticia de los malvados, ni de los deseos de los pecadores, sino que predestina su juicio, por el que retribuirá a cada uno según su comportamiento, ya sea bueno, ya sea malo. Pero este juicio no se produciría, si los hombres pecasen por voluntad divina. Todo aquel hombre a quien el fallo divino coloque a la izquierda de Él, se condenará, porque no habrá ejecutado la voluntad de Dios, sino la suya propia»<sup>1251</sup>; y en el artículo 13, dice: «Es ignominioso culpar a Dios de estos males. Pues aunque, en virtud de su ciencia eterna, conoce de antemano cómo va a retribuir los méritos de cada uno, sin embargo, por el hecho de no poder ser objeto de engaño no infiere a nadie la necesidad o voluntad de pecar. Por tanto, si alguien se aparta de la justicia y de la piedad, caerá por su propio arbitrio, su concupiscencia lo arrastrará y su propia persuasión lo engañará, sin que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo obren nada. En esta situación no interviene la voluntad divina, cuya ayuda, según sabemos, ha detenido a muchos en sus caídas; pero a nadie ha impulsado a caer»<sup>1252</sup>; en *Hypognosticon* (lib. 6) dice: «Como ya he dicho, Dios presupo las malas acciones de Judas, pero no las predestinó, ni las hizo Él mismo; y, sin embargo, en virtud de su presciencia, lo entregó con juicio justo a su mente insensata y permitió estas acciones»<sup>1253</sup>; bastante más adelante dice: «Debemos mantener de manera inconcusa la regla de esta disputa, que resulta evidente por los testimonios divinos: Con anterioridad a la existencia de los pecados en el mundo, Dios los ha presabido, pero no los ha predestinado &c.»<sup>1254</sup>. Sin lugar a dudas, tanto estos Padres, como los demás, se refieren a los propios actos de los pecadores en la medida en que proceden de nuestro arbitrio, son contrarios a la ley de Dios y pueden considerarse pecados en sentido material y fundamental. Pero nuestro parecer no sólo es más pío y dignísimo de la majestad y bondad divinas, sino que también procede de las entrañas de las Sagradas Escrituras, de las definiciones de la Iglesia y de los testimonios de los Santos Padres, de manera que resulta asombroso que, a pesar de esta luz tan grande, alguien haya osado impugnarlo con fundamentos tan débiles.

(1250) *Salmos*, XXIV, 10.(1251) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, c. 10; PL 51, 182 (45, 1846).(1252) *Ibid.*, c. 13; PL 51, 184 (45, 1848).(1253) *Hypognosticon*, c. 5, n. 7; PL 45, 1661.(1254) *Ibid.*, n. 8; PL 45, 1661s.

9. Por todo ello, es evidente que nuestro parecer —a saber, Dios no es causa de los actos pecaminosos en tanto que pecados en sentido material y fundamental, esto es, en la medida en que son acciones procedentes de nuestro arbitrio de manera contraria a la ley de Dios— no sólo no se opone a la verdad, sino que también es dogma de fe. Asimismo, aunque por parcialidad causal estas mismas acciones en su totalidad procedan de Dios simultáneamente, a través de su concurso general, y aunque, consideradas de manera precisa, no sólo por voluntad concomitante y consecuente, sino también antecedente, no desagradan a Dios o incluso Él se complace en ellas, sin embargo, consideradas sin más y en términos absolutos, le desagradan incluso si presenta una voluntad concomitante y consecuente; pues para que pueda decirse que estas acciones lo desagradan en términos absolutos, basta con que lo desagraden por una sola razón y con que realmente se realicen contra su propia ley y contra su voluntad de signo, es decir, condicionada. Pero San Agustín (*In Iohannis evangelium*, I, 3) no se opone a los testimonios validísimos y evidentísimos que acabamos de ofrecer, sino que tan sólo sostiene que, por medio de su Verbo, Dios es causa primera también de la entidad y de la razón formal del acto pecaminoso y que la entidad y bondad natural de esta acción puede reducirse a Dios como causa primera y autor del modo que ya hemos explicado.

10. En relación a lo que nuestros censores dicen, cuando afirman que aquellos escolásticos que defienden el concurso general de Dios con las causas segundas, sostienen en términos absolutos que Dios es causa de la acción pecaminosa, hay que decir que, sin duda, no niegan lo que decimos, aunque no hayan defendido expresamente nuestra doctrina, porque no explican con tanta exactitud como nosotros el modo en que definimos el concurso universal, ni tampoco lo hacen con tanta precisión como para darnos razón de por qué Dios no es causa del pecado. Pero no dudamos de que, si se les propusiese nuestra doctrina, la aprobarían completamente, especialmente porque es sobremanera pía y porque concuerda totalmente con la definición del Concilio de Trento (ses. 6, can. 6) que acabamos de citar<sup>1255</sup>; las razones particulares que hemos explicado hasta aquí y que explican por qué debemos decir que, en términos absolutos, Dios no es causa del pecado considerado en sentido material, demuestran nuestra doctrina. Sin duda, Santo Tomás y otros escolásticos no niegan, ni pueden negar, el concurso particular del libre arbitrio en la acción pecaminosa junto con el concurso general de Dios y que a la influencia real del arbitrio, como causa particular que determina la especie de la acción, se debe que esta acción sea contraria a la ley de Dios y elemento material y fundamento del pecado; asimismo, tampoco niegan, ni pueden negar, que este influjo del arbitrio en la acción pecaminosa es un abuso del arbitrio con objeto de hacer aquello para lo cual Dios no nos ha conferido el arbitrio —como afirma San Agustín— y por ello Dios sólo nos concede su permiso —como define el Concilio de Trento— y, en consecuencia, Dios no dirige

(1255) *Cfr.* n. 7.

—por medio del arbitrio creado y de su concurso general— la acción que sigue al influjo del arbitrio, sino que sólo la permite. Por esta razón, ni Santo Tomás, ni los escolásticos actuales, negarían que Dios sólo es causa universal y primera de la acción pecaminosa, a la que no dirige por medio de nuestro arbitrio, ni de su concurso general, sino que únicamente la permite, como nosotros afirmamos y como el Concilio de Trento define.

11. Además, en cuanto a la contradicción de la que se nos acusa<sup>1256</sup>, debemos decir lo siguiente: Si se considera lo que hemos dicho en el párrafo mencionado, no aparece ninguna contradicción, sino que, por el contrario, la consecuencia que nuestros censores dirigen contra nosotros, resulta débil sobremanera, a saber: *Dios quiere con voluntad absoluta influir aquí y ahora con el libre arbitrio por medio de un concurso general, que de por sí resulta indiferente, de tal modo que, en función de la cualidad del influjo particular del arbitrio, se sigue una volición antes que una nolición o la volición o nolición de un objeto antes que de cualquier otro y, finalmente, la acción moralmente buena antes que la mala; por tanto, Dios dirige la acción pecaminosa que Él mismo prohíbe y que sería de una especie antes que de otra por el influjo particular del arbitrio y no por el concurso general de Dios, que resultaría indiferente en relación a las distintas especies de acción.* Sin duda, si el libre arbitrio actuase movido por el concurso general de tal modo que careciese de un influjo propio y particular y actuase de manera precisa en virtud del movimiento y del influjo que recibe de Dios —del mismo modo que el agua calentada por el fuego actúa de manera precisa en virtud del calor que recibe del fuego—, entonces la consecuencia sería correcta, pero desaparecería la libertad de arbitrio y la determinación a actuar pecaminosamente procedería de Dios y, además, Él —en conformidad con el error de Lutero— no sería causa de la traición de Judas en menor medida que de cualquier acción buena, siguiéndose de aquí muchos absurdos semejantes. Pero esto no es así, porque la determinación a actuar pecaminosamente procede del propio arbitrio en virtud de su influjo propio y libre, por el que —con objeto de obrar la mala acción— abusa tanto de sí mismo, como del concurso general de Dios, sin que Él lo dirija a través del concurso general y del propio arbitrio; por esta razón, según la doctrina de San Agustín, que es verdadera en grado sumo, el propio hombre, y no Dios, es causa real y positiva del pecado.

12. Tampoco es correcta la otra consecuencia que nuestros censores ofrecen<sup>1257</sup>, a saber: *el concurso general de Dios no es otra cosa que una producción que confiere ser a la acción; por tanto, quien quiere concurrir mediante un concurso general con el libre arbitrio, quiere y dirige la acción del pecado, cuando el arbitrio peca.* Pues el concurso general de Dios es un influjo, es decir, la propia acción pecaminosa en su totalidad procede —pero por parcialidad causal— de

(1256) Cfr. n. 3.

(1257) Cfr. n. 3.

Dios, como causa universal a la que no se debe que esta acción sea pecaminosa o de otra especie, sino que esto se debe al influjo particular del arbitrio; por esta razón, no se sigue que si, por su parte, Dios quiere de manera absoluta influir de este modo, quiera o pretenda que la acción sea pecaminosa.

13. Ahora nuestro censor deberá reconocer que la realidad contradice clarísimamente su pretensión. Pues si su argumento demuestra algo, sin duda, demostrará que Dios quiere la acción pecaminosa con voluntad antecedente. En efecto, la voluntad de concurrir con su concurso general en la acción pecaminosa, será una voluntad antecedente respecto de la acción pecaminosa. Por ello, si de aquí se sigue que Dios quiere la acción pecaminosa, también se seguirá que la quiere con voluntad antecedente. Pero nuestro propio censor niega con razón que Dios posea una voluntad antecedente respecto de la acción pecaminosa, considerada también en sentido substancial.