



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu
ISSN: 0120-1468
ISSN: 2665-3834
franciscanum@usbbog.edu.co
Universidad de San Buenaventura
Colombia

El desencuentro entre Suárez y Báñez en torno a la polémica de *Auxiliis*

Vilarroig Martín, Jaime

El desencuentro entre Suárez y Báñez en torno a la polémica de *Auxiliis*
Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. 61, núm. 172, 2019
Universidad de San Buenaventura, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343565769007>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional.

FILOSOFÍA

El desencuentro entre Suárez y Báñez en torno a la polémica de *Auxiliis*

The disagreement between Suárez and Báñez about the controversy de *Auxiliis*

Jaime Vilarroig Martín * jaime.vilarroig@uchceu.es
Universidad CEU Cardenal Herrera, España

Resumen: En 1594 el padre Suárez escribe en castellano un memorial destinado al público lego donde da cuenta y razón de la polémica de *auxiliis*. El memorial desata las iras de los dominicos y otras órdenes porque según ellos se están vulgarizando tendenciosamente problemas que debían reservarse a los teólogos. Por ello el dominico Domingo Báñez escribe en el mismo año (1594) una refutación del memorial de Suárez, también en castellano, dirigido a la Inquisición. Este artículo estudia ambos documentos especialmente relevantes para el hispanismo filosófico por varias razones: están pensados y escritos en castellano, lengua vehicular además del latín de las altas especulaciones teológicas de la época; constituyen un momento de aclaración conceptual por parte de Suárez en la configuración de su propio sistema: el congruismo; funcionaron como embrión de la *Apología* de Bañez; y son una espléndida y sintética introducción al problema para el no iniciado.

Palabras clave: Suárez, Molina, Bañez, Polémica de *auxiliis* .

Abstract: In 1594 Father Suárez writes in Spanish a memorial for the public in general where he gives his view about the controversy *de auxiliis*. The memorial arises the wrath of the Dominicans and other orders because it's a tendentiously vulgarization that should be reserved for theologians. For this reason the Dominican Domingo Báñez writes in the same year (1594) a refutation of Suárez's memorial, also in Spanish, addressed to the Inquisition. This article studies both documents especially relevant to philosophical hispanism for several reasons: they are thought and written in Spanish, the vehicular language besides the Latin of the high theological speculations of that time; they constitute a moment of conceptual clarification by Suarez in the configuration of his own system: the congruism; they functioned as the embryo of Bañez's *Apología*; and they are a splendid and synthetic introduction to the problem for public in general.

Keywords: Suárez, Molina, Bañez, Controversy de *auxiliis* .

Introducción a la polémica

Como es bien sabido la Compañía de Jesús nace en el contexto de la reforma protestante que implicaba como tesis antropológica una merma o abolición (según se mire) de la libertad humana. Desde el *Servo arbitrio* de Lutero hasta la insistencia predestinacionista de Calvin así lo parecen manifestar las figuras más prominentes de la Reforma. Por ello no es de extrañar que uno de los puntos dogmáticos fuertes de todo el magisterio jesuítico fuera la defensa de la libertad. Nuevos contextos impelen a decir nuevamente las cosas que no solo son dichas de nuevo y de modo nuevo, sino que a veces son o parecen nuevas. Es lo que le pasó a la Compañía de Jesús en la figura de Molina, quien al publicar la *Concordia del libre*

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. 61, núm. 172, 2019

Universidad de San Buenaventura, Colombia

Recepción: 03 Septiembre 2018
Aprobación: 18 Octubre 2018

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343565769007>

arbitrio con los dones de la gracia en 1588 no se imaginaba la larguísima polémica que iba a desatar¹.

Si antes de la publicación de la obra ya había habido algún encontronazo entre la orden más establecida del momento (Dominicos) y la más pujante (Jesuitas), con la publicación de la obra de Molina la tensión va a alcanzar su cenit. Como es bien sabido el libro de Molina fue publicado con el *placet* de la Inquisición portuguesa. Mientras se estaba examinando en la Inquisición de Castilla y con los ánimos de dominicos y jesuitas exaltados por las disputas de Valladolid de 1594, Clemente VIII animado por los jesuitas avocó la causa a la Santa Sede, pidiendo informes de Universidades y expertos entre los que se encontraba Suárez. Tras las primeras reuniones de la comisión designada para el caso el propio pontífice quiso asistir personalmente a las discusiones porque entendió que se debatían cuestiones de vital importancia para el dogma cristiano. Los dominicos querían centrarse en la impugnación del libro de Molina mientras que los jesuitas insistían en que se debatiera la cuestión de la gracia eficaz y el distinto modo de explicarla que tenían unos y otros. Como premonitoriamente declaró Belarmino y tras perderse dos Papas por el camino, Paulo V mandó a casa a los litigantes prohibiendo que se tildaran mutuamente de herejes y que por el momento no se publicara nada sobre el tema².

Es curioso que habitualmente se conceptúe dicha polémica como una disputa teológica cuando es evidente que allí se ventilaron cuestiones de hondo calado filosófico. Y esto es así porque la libertad de la humana voluntad no es solo un principio de la dogmática católica, sino que es un dato accesible al conocimiento natural no revelado (como comparten todos los disputantes). Del mismo modo la omnipotencia y omnisciencia de Dios que ponen en jaque dicha libertad humana son un dato accesible no solo gracias al conocimiento revelado, sino también al conocimiento natural que el ser humano tiene de Dios. Si bien es cierto que la acción de la Gracia como acción concreta de Dios sobre el mundo puede parecer a algunos inaccesible a la razón natural (recordemos que el Dios aristotélico no se preocupa del mundo) no es menos cierto que mirado por otro lado es inconcebible (y por tanto accesible a la razón natural) un Dios bueno y poderoso que no se ocupe de proveer por el bien de sus criaturas.

1. El papel de Suárez en la polémica

Además de los protagonistas principales de la polémica (Molina y Báñez), hay actores secundarios importantes en torno al desarrollo de la misma. Tal es el caso de Francisco Suárez (1548-1617), doctor eximio, cuyas doctrinas alumbraron para la posteridad los hondos problemas de la metafísica y la Gracia. ¿Cuál es el papel de Suárez en esta polémica? Ya que la palabra «papel» se puede entender en un sentido literal y en otro figurado hablaremos del papel de Suárez en estos dos sentidos: en primer lugar, hablaremos del *papel* que Suárez juega en el transcurso de la polémica; en segundo lugar, hablaremos de uno de los *papeles* que Suárez escribe para tratar de clarificar la cuestión ante el mundo lego.

¿Qué papel jugó Suárez en la polémica? Sabemos que Suárez era uno de los grandes maestros jesuitas junto con Molina, Vázquez o Lessio, que al hilo de los comentarios a Santo Tomás iban creando un cuerpo doctrinal propio, contradistinto del tomismo de los dominicos en puntos no esenciales (al menos para los jesuitas)³. El hecho de que estos maestros jesuitas iban formando una comunidad de ideas que constituirían el acervo de la Compañía lo demuestra por ejemplo el caso de Montemayor, que suele situarse como precedente de la disputa *de auxiliis*. En 1582 (6 años antes de la publicación del libro de Molina) el jesuita Prudencio de Montemayor defiende en pública disputa que de dos hombres que han recibido las mismas gracias por parte de Dios puede suceder que uno se convierta y el otro no puesto que la libertad humana también tiene que ver algo en el asunto. Tras la intervención de Báñez que impugnaba el aserto y Fray Luis de León que defendía su probabilidad, la Inquisición tomó cartas en el asunto y la Compañía decidió retirar al padre Montemayor de la docencia durante un tiempo. Lo que resulta para nosotros significativo ahora es que Montemayor se queja a sus superiores diciendo que él se ha limitado a repetir lo que ha aprendido de sus maestros, entre los que cita a Suárez; y que para ser justos, si es cierto que está equivocado, habría que mandar callar a todos sus maestros y no sólo a él⁴.

Durante el animado verano de 1594 Suárez escribe el famoso papel que luego comentaremos. Pocos años después, mientras las comisiones romanas estudian el caso, algunos religiosos desde España (Mondragón, Avendaño) aprovechan para denunciar algunos puntos doctrinales de Suárez entre los que se encuentra el problema de la Gracia. Suárez escribe entonces una carta de defensa al Cardenal Quiroga, responsable de la inquisición en Roma. En ella encontramos explicitada con cierta extensión la postura de Suárez en este punto: la necesidad de la Gracia divina para la salvación, la denuncia de la deformación que sufren sus opiniones en manos de los adversarios, el acercamiento al luteranismo por parte del sistema dominico, la explicación de la gracia congrua, etc⁵. Es un texto también excepcional por su brevedad y claridad expositiva.

Es evidente que el tema de la gracia y su relación con la libertad no fue accesorio en el pensamiento de Suárez⁶. Lo trató necesariamente en los extensos comentarios a la *Suma* de Santo Tomás que iba realizando en sus clases de teología, como era habitual en la época. Pero más admirables aún son sus tratados sobre la gracia, publicados en 3 volúmenes póstumamente (1628), donde se revisan sistemáticamente toda la problemática de modo análogo a como hiciera con sus *Disputaciones Metafísicas*. No habría que olvidar algunas obras incluidas en el volumen de opúsculos y que tratan la polémica o temas afines: *Relectio theologica de libertate voluntatis divinae in actionibus sui. De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*. Conviene resaltar la *Brevis resolutio Quaestiones de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, que es el juicio del propio Suárez enviado a Roma como opinión experta sobre la polémica (véase la Introducción de este artículo). Está escrito casi a la vez que el papel en el que nos detendremos enseguida, durante el curso 93-94, en el que Suárez

explicaba la primera parte de la Suma de Santo Tomás en Salamanca incidiendo en las cuestiones de la presciencia de Dios y la predestinación⁷.

De todo lo escrito, quizá lo más accesible hoy para nosotros no sea esta ingente producción bibliográfica sino un sencillo papel preparado para explicar a un laico la sustancia de la polémica. El papel en cuestión no solo es más accesible por estar escrito en castellano (mientras que todo lo anterior permanece, para vergüenza de propios y extraños, sin traducir), sino que lo es también por su brevedad y pulcritud conceptual, como veremos. La ocasión de la escritura de dicho papel la ofrece la presencia en Salamanca de Juan de Zúñiga, quien trabajaba para el Consejo de la Inquisición (verano de 1594). Sea porque este se lo pidiera a Suárez, sea porque Suárez se lo ofreciera espontáneamente, el caso es que el experimentado jesuita compuso un breve escrito para clarificar las diferencias entre jesuitas y dominicos intentando además defender el punto de vista jesuítico. Al estar en castellano el papel corrió pronto de mano en mano, avivando más su difusión el hecho de que al poco de escribirlo se prohibiera bajo pena de excomunión difundir nada sobre el tema.

2. Cuestiones de fondo y forma en torno al «papel» de Suárez de 1594

Suárez se propone dos tareas en su breve escrito⁸. Por un lado, quiere clarificar las posturas para que se vea dónde está el punto de discusión entre jesuitas y dominicos; por otro lado, está interesado en apuntar cuál sería la solución; aunque habría que decir que más que indicar la solución lo que hace es indicar qué habría que hacer para resolver el problema: el procedimiento para encontrar una solución.

Para explicar dónde está el punto de la controversia primero da unas nociones básicas sobre aquello en lo que concuerdan ambas órdenes porque son puntos dogmáticos firmes que no se discuten. Por ejemplo, define como suele hacerse los dos extremos entre los que se sitúan todos los litigantes: entre Pelagio y Lutero. Pelagio exalta tanto la libertad que no es necesario el auxilio sobrenatural para salvarse; Lutero exalta tanto el auxilio divino que no es necesaria la libertad humana para salvarse⁹. Suárez reconoce que tanto dominicos como jesuitas reconocen la necesidad de la gracia para salvarse; es decir: es necesaria la gracia de Dios para que el hombre se salve. La gracia puede servir para realizar actos sobrenaturales (creer, esperar, amar) o actos puramente naturales (hacer una obra buena como dar limosna)¹⁰. Esta gracia o auxilio que Dios nos concede puede subdividirse a su vez entre auxilio preventivo (si es la gracia que nos despierta de la vida de pecado para que iniciemos la conversión, o la gracia que nos inspira buenas obras) y auxilio cooperante (si es la gracia que nos sostiene en el camino emprendido o nos auxilia mientras estamos realizando buenas obras). Jesuitas y dominicos coinciden también en distinguir entre el auxilio suficiente (aquel que basta para convertirnos) y el auxilio eficaz (aquel que efectivamente nos

convierte), porque una cosa es tener lo necesario para salvarse y otra distinta salvarse efectivamente¹¹.

¿Dónde está el problema que hay que resolver en opinión de Suárez? En la aparente contradicción entre gracia y libertad: no podemos obrar si Dios no nos inspira o coopera con ello; puesto que no podemos salvarnos si Dios no nos da su gracia eficaz, entonces no somos libres de obrar y la salvación no depende de nosotros. Este es el punto de controversia sobre el que se alzarán los posteriormente llamados sistemas de la gracia, que intentan dar explicación cabal del problema. En todos los intentos católicos de esto siempre se tiene claro que no se puede negar la libertad por un lado ni la necesidad de la gracia por el otro.

Explica Suárez que los Dominicos atribuyen a Dios una moción que determina al hombre a la acción y a la salvación, y que es lo que llamamos gracia eficaz (la premoción física de Báñez, aunque parece que en aquella época el término aún no estaba acuñado o no era moneda corriente entre los teólogos dominicos); mientras que a la gracia suficiente la faltaría precisamente este plus de parte de Dios para que fuera realmente efectiva.

Los jesuitas encuentran en esto tres errores. En primer lugar, puesto que Dios premueve a las causas segundas como causa primera también cuando el hombre peca ha sido premovido por Dios a ello. Los dominicos se defienden de la acusación distinguiendo entre la materialidad del pecado y la formalidad del pecado (Dios premovearía la acción material en que consiste el pecado, pero no la razón formal del pecado en tanto que desobediencia a Dios), pero para los jesuitas se trata de una distinción que no resuelve nada puesto que la desobediencia a Dios también habría sido predefinida siendo consecuentes con los principios establecidos por los propios dominicos. El segundo error que notan los jesuitas en el sistema de los dominicos es que si este es verdadero entonces el hombre no es libre para convertirse y realizar actos sobrenaturales. Los dominicos se defienden de la acusación indicando que Dios determina la libertad humana, pero con suavidad, no con violencia; pero esto según los jesuitas es maquillar con palabras una consecuencia indeseada de su sistema (a saber, que el hombre no es libre). El tercer error notado por los jesuitas es que los dominicos con su sistema hacen a Dios responsable directo de la condenación de las personas, puesto que si Pedro se condena es porque Dios no le concedió la gracia eficaz para ello pudiendo hacerlo. Los dominicos replican a esto (aunque Suárez no lo exprese, pero puede verse en la *Apología* de Báñez) que en efecto se trata de una decisión libérrima de Dios que no está en manos del hombre escrutar.

Los jesuitas, por su parte, también reconocen que la gracia de Dios es eficaz pero no sin tener en cuenta nuestro libre consentimiento. Es decir: Dios da su gracia suficiente a todos los que quisieren usar bien de ella, y en tal caso no es solo gracia suficiente sino gracia eficaz. No es Dios el que premueve las acciones del hombre, sino que estas resultan de la concurrencia de la voluntad humana y divina.

Los dominicos encuentran en esta postura tres errores. En primer lugar, acusan a los jesuitas de negar la eficacia de la gracia, puesto que si la gracia solo actúa cuando el hombre consiente entonces Dios no es irresistible

y se menoscaba su omnipotencia. Los jesuitas no niegan la eficacia de la gracia porque entienden que dicha eficacia se refiere a que la salvación sea realmente efectiva y no a que la acción libre tenga lugar o no. En segundo lugar, los dominicos dicen que los jesuitas atribuyen a la libertad humana la conversión; porque si de dos hombres con los mismos auxilios de parte de Dios uno se salva y el otro no (ejemplo, por cierto, que parece ser que concentró gran parte de la polémica) solo puede ser porque lo que hace efectiva la conversión es la libertad del hombre. A esto contestan los jesuitas que no afirman que la salvación dependa del hombre, sino que esta no se da sin su libre consentimiento y, por tanto, la libertad humana también tiene su parte en la obra de la salvación: si de dos con iguales auxilios uno se salva y el otro no, el que se condena será por su culpa y el que se salva no será contra su libertad (añade Suárez aquí un corolario que comentaremos un poco más adelante por considerarlo importante). El tercer error que encuentran los dominicos en el sistema jesuita es que si Dios no premueve todas las causas segundas como causa primera, entonces Dios no tiene providencia de cada uno de los actos particulares del hombre. A esto responden los jesuitas que es cierto: que Dios no quiere positivamente todas las acciones particulares del hombre, sino que hay que distinguir entre aquellas que quiere y las que solamente permite; pero, reconoce Suárez, este punto es algo tangencial a la polémica como se comprobó en las congregaciones romanas donde este punto no tuvo apenas relevancia alguna.

Aunque Suárez lo trate muy de pasada y antes de pasar al segundo punto de su escrito, no queremos dejar de indicar el congruismo que Suárez apunta tímidamente en el escrito, aunque no aparezca con este nombre. Cuando el doctor eximio está respondiendo a las objeciones de los dominicos dice que, aunque no sea del todo seguro, es posible que la explicación del modo en que Dios concede su gracia está en suponer que Dios la da en el momento y circunstancia en que sabe que el hombre responderá afirmativamente a ella. Si le pedimos algo a Pedro en tal momento no nos lo dará; pero si se lo pedimos en tal otro sí que nos lo dará: pues bien, Dios concede su gracia eficaz solo en el momento en que sabe que el hombre libremente le corresponderá¹².

Lo que nos ofrece Suárez en este breve párrafo como doctrina probable es lo que se convertirá andando el tiempo en el congruismo que solía enseñar la compañía de Jesús en la formación de sus religiosos. A primera vista no parece que se trate exactamente de la solución de Molina (Dios con la ciencia media elige el mundo posible en el que sabe que en determinadas condiciones Pedro asentirá a la gracia), pero bien pensado, quizás sí que se trate de la misma solución, puesto que al fin y al cabo darle Dios a Pedro su gracia en el momento en que sabe que asentirá puede ser equivalente a situar a Pedro en el determinado orden de cosas en el que previó que asentiría. El problema de Molina (que reconoce en la *Concordia*)¹³ es que nos quedamos igualmente sin saber por qué Dios escogió precisamente aquel determinado orden de cosas en el que sabía que Pedro asentiría a la gracia, pero Juan no. Algunos apuntan que la novedad de Suárez aquí está en indicar una solución a esto: Dios niega

la gracia eficaz (aunque no la suficiente) a quien «vio que puramente por su libertad había de resistir». Pero esto parece que haga depender la gracia de nuestros méritos (*post prevista merita*) mermando así el sentido principal de la palabra gracia, que es la gratuitad, tal como indicará acertadamente Báñez en su réplica¹⁴. No parece mejor tampoco la opinión de este dominico, quien siguiendo la explicación supuestamente tradicional, indica que la razón por la que Dios da su gracia a unos y a otros la deniega es para que brille en los primeros su misericordia, y en los segundos su justicia (lo cual califica Molina en la *Concordia* de残酷) ¹⁵.

Examinadas las cuestiones en las que ambas órdenes concuerdan y las cuestiones en las que existe disensión, Suárez pasa a proponer algunas indicaciones prácticas para resolver la cuestión. Nótese que Suárez no intenta declarar cuál es la solución correcta (eso lo ha hecho al exponer los distintos sistemas, con una honestidad que le honra), sino más bien cuál debería ser el procedimiento a seguir para resolver el punto de discusión. Ninguna de las sugerencias tiene desperdicio en orden a elaborar una serie de normas procedimentales de hermenéutica orientada a la comprensión.

La primera recomendación es que los contendientes no se dediquen a desfigurar la posición del contrario. En efecto, si yo no soy fiel a lo que el otro me está pretendiendo decir no solo me bloqueo a la comprensión, sino que bloqueo también a los demás el entendimiento de mi interlocutor. Además es relativamente sencillo destruir la posición enemiga cuando la posición enemiga no es realmente la posición enemiga sino la idea falseada de la misma que yo he presentado. En teoría de la argumentación esto que está denunciando Suárez se conoce con el nombre de falacia del hombre de paja o *strawman*¹⁶. La pragmataléctica contemporánea también ha llamado la atención sobre este punto y lo ha expresado así en su tercer mandamiento del decálogo de la argumentación racional: “Un ataque a una argumentación debe centrarse en la tesis que ha enunciado el protagonista, sin desviar el discurso, sin presentar la tesis de forma diferente y sin actuar de forma que se le atribuya al antagonista una tesis diferente de la que sostiene”¹⁷.

En segundo lugar, Suárez pide que cuando se haga censura de doctrinas no se indique solo dónde está tal o cuál proposición y que además se la repute como herética, sino que distinga bien lo herético de lo erróneo, de lo probable, etc., según el sistema habitual de censura de la época¹⁸. Si es necesario distinguir para clarificar, calificar a cualquier proposición distinta de la mía como herejía no contribuye a resolver ni a clarificar nada. Al final del escrito recuerda también que en teología no todas las proposiciones teológicas tienen el mismo grado de certidumbre, aunque haya quien lo pretenda, y que de lo probable se puede opinar como muestra bien a las claras el caso de la Inmaculada Concepción en la época de la que estamos hablando.

Además, pide Suárez que no solo se diga cuál es la proposición discutida, sino que se indique en qué sentido y se den las razones de censura. Con esto está pidiendo que no se contravenga un principio básico en la

discusión racional que consiste en explicitar las razones que me conducen a sostener una opinión; porque en caso contrario el oponente no sabe a qué atenerse ni de qué tiene que dar razón. Quizá propusiera Suárez este punto recordando el caso de Fray Jerónimo Vallejo, un padre dominico que en las disputas de Valladolid de marzo de 1594 se dedicaba a leer en el libro de Molina, «y leído un poco decía: “He aquí un error”. Luego tornaba a leer, y decía: “He aquí otro mayor”, sin dar lugar a que le respondiesen. Ofendió de manera al auditorio que el señor Abad de Valladolid que allí estaba, se levantó, y todos tras él» ¹⁹.

En tercer lugar, Suárez pide que dado que este es uno de los temas más intrincados de la teología no se dé censura solitariamente de estas cuestiones, sino que reunidos varios expertos en juntas a propósito se dediquen a examinar la verdad del asunto. De hecho, fue lo que se llevó a cabo en Roma con las Congregaciones *de auxiliis* (aunque según la opinión de los historiadores jesuitas las comisiones no estaban formadas por peritos en la materia, ni siquiera por versados en teología). Este sensato principio de cooperación argumentativa, que algunos se apresurarían a sentar como precedente de las comunidades ideales de habla pergeñadas por la pragmática trascendental habermasiana, no se realiza con el falso supuesto de que la verdad se decida por consenso, sino con el acertado principio de que la búsqueda y descubrimiento de la verdad es más seguro si se realiza cooperativamente que no individualmente.

En cuarto lugar, Suárez pide que no se acuse a los jesuitas diciendo que van contra Santo Tomás, porque no es cierto. En primer lugar, porque los jesuitas siguen las huellas del doctor angélico tal como estableció San Ignacio y recogió la *Ratio Studiorum* que se acababa de perfilar por aquellos años. Además Suárez recomienda vivamente que se lean más autores porque si solo se tiene a Santo Tomás como única referencia se acusa de noveleros a quienes dicen algo distinto del Aquinate ²⁰, sin saber que en realidad pueden ser opiniones sostenidas por otros santos doctores (y nótese que con esta afirmación reconocía Suárez que en algunas cuestiones no se seguía a Santo Tomás al pie de la letra). Además, no entiende que se acuse a los jesuitas de no seguir a Santo Tomás cuando tiene la Iglesia tiene órdenes, como los franciscanos, que ni siquiera le tienen por autor de referencia principal (y nótese que con esto de nuevo está reconociendo que los jesuitas no siguen en todo a Santo Tomás). Parte del problema, y esto parece probado, es que hay quienes no se contentan con que se diga lo mismo que dijo santo Tomás, sino que además se empeñen en que se entienda como ellos quieren entenderlo. Pero es evidente que una regla básica de hermenéutica es distinguir lo dicho del sentido de lo dicho, que es precisamente lo que se discute. Si lo dicho coincidiera meridianamente con su sentido no habría problemas de comprensión, pero evidentemente no es el caso.

Por último, pide Suárez que no se descalifique al contrario porque tachándolo de hereje, inculto o estúpido, se cierra de antemano el paso a la comprensión. Se trata de rechazar los argumentos *ad hominem* o *ad personam* que son los más habituales cuando se pierde la compostura. En la antedicha disputa pública de Valladolid de Marzo de 1594, encontramos

un caso al que pudiera estar aludiendo aquí Suárez: Se trata del P. Nuño, dominico, que al excederse en los bríos con que impugnaba a los jesuitas y ser llamado al orden exclamó: «Déjenme, que milito por la fe»; y como continuamente importunaba la discusión con sus gritos e interrupciones el presidente del acto le indicó que «este negocio no ha de ir por voces, sino por razones». Ante lo cual el P. Nuño se largó del acto sin terminar²¹.

Concluyamos este análisis del escrito suareciano con dos observaciones estilísticas. En primer lugar, nos parece todo un modelo de claridad, orden expositivo y tratamiento justo del adversario: cumple a la perfección las pautas que él mismo está pidiendo en todos. Además, solo en contadas ocasiones recurre a argumentos de autoridad, si no es al principio para sentar los puntos firmes de la doctrina católica (libertad y necesidad de la gracia): la mayor parte de los argumentos son argumentos de razón expresados con una precisión admirable. Sin embargo, también es cierto que Suárez en alguna ocasión usa algunos giros lingüísticos en la presentación de las ideas favoreciendo su forma de pensar; y evidentemente los que no piensan como él no expresarían la misma idea con los mismos términos pues la misma exposición de la idea ya determina la solución en un sentido o en otro. Pero esto parece inevitable hasta cierto punto puesto que separar lo que pienso, de su expresión según mi punto de vista, puede resultar un absurdo metafísico. Además, el mismo orden con que Suárez expone las ideas está evidentemente de parte de los jesuitas: primero expone la doctrina de los dominicos y las impugnaciones a los jesuitas, luego nota los errores de los dominicos y, por último, expone la posición de los jesuitas y la respuesta a las objeciones de los dominicos. Y quien tiene la última palabra tiene una posición ventajosa. Pero recuérdese que el contexto del escrito surge para mostrar que la opinión de los jesuitas no era herejía por más que algunos (Avendaño) se empeñaran en predicarlo desde el púlpito con gran escándalo de las gentes.

3. La respuesta de Báñez a Suárez: el embrión de la *Apología*

No hay espacio para comentar con la misma detención el escrito que Báñez presentó en la Inquisición contra Suárez²². Al parecer, cuando Báñez llegó a finales de verano de 1594 a Salamanca y le indicaron que corría de mano en mano un papel escrito por Suárez explicando la controversia de modo favorable a los jesuitas tomó la pluma y empezó una refutación de la misma. Los historiadores jesuitas suelen recordar el incidente que posiblemente explica la inquina de Báñez a la Compañía de Jesús: pocos años antes el maestro dominico había sido reprendido públicamente por el nuncio de su santidad, precisamente cuando iba a demostrar en pública disputa que los votos simples de los jesuitas no eran auténticos votos²³. Lo cual explica por qué en repetidas ocasiones Báñez en sus escritos tiene que jurar sobre la cruz que se mueve únicamente por el bien de la fe²⁴.

Desgraciadamente no se conserva todo el texto sino tan solo una parte de él. La estructura es sencilla (aunque es bastante más extenso que el de Suárez): se trata de refutar párrafo a párrafo, y en ocasiones frase por frase, lo dicho por el jesuita, en un estilo ciertamente más ágil que el de Suárez. Pero claro, un escrito que refuta frase por frase otro escrito da que pensar: o bien Suárez está equivocado en absolutamente todo lo que dice, o bien la intención de Báñez es refutar *a priori*. Como botón de muestra: Báñez critica hasta la dedicatoria; se queja de que Suárez dedique el papel a persona particular y, sin embargo, corra de mano en mano entre laicos que no pueden juzgar de teología²⁵. En la segunda frase del escrito de Suárez, Báñez incluye a Suárez entre los teólogos de la Compañía que “*volunt sapere plus quam oportet*” y esto es soberbia y ebriedad. Y todo es del mismo tenor.

Suárez no acierta a caracterizar adecuadamente el pensamiento de Lutero o Pelagio según opinión de Báñez. Además, para el combativo dominico la raíz de estas dos herejías encontradas es la soberbia, con lo que ya se barruntará cuál pueda ser el defecto de Suárez que, aunque no sea pelagiano, sí que contiene ciertas *reliquiis pelagianorum* de las antaño combatidas por San Agustín. Apunta acertadamente Báñez que en la exposición que hace Suárez de la doctrina católica, en la que todos asienten, ya introduce el autor jesuita su propia forma de pensar; aunque lo diga insinuando que «en estas palabras está escondido el veneno de su mala doctrina»²⁶. Báñez ni siquiera le concede a Suárez el haber indicado correctamente dónde está el punto de litigio.

Para explicar por qué los jesuitas atribuyen a la libertad más de lo que debe en el orden de la salvación propone Báñez un ejemplo, que según él, resume la doctrina de Suárez: como si alguien armara una ballesta y la pusiera en manos de otro para disparar. ¿De quién es el disparo? Dios sería el que arma la ballesta y la pone en manos del hombre; pero claro, entonces está en manos del hombre disparar o no; salvarse o no. Con esto, en el sistema jesuítico la acción del hombre no es pedisecua de la acción divina, sino que la acción del hombre va por delante de la acción divina. El ejemplo que propone Báñez para expresar su propia doctrina es como un hombre que tira una cadena y la mano mueve al primer eslabón, este al segundo, etc.; de tal modo que el último eslabón no se movería si la mano no se moviera. Así pues, no se mueve la voluntad del hombre si Dios no la mueve. Advierte, con todo, que como la palabra «determinación» puede resultar ambigua, es mejor no emplearla.

A la acusación suareciana de que los dominicos hacen a Dios autor del pecado, distingue Báñez entre la materialidad del pecado y su formalidad: Dios es responsable de que la voluntad del hombre tienda al bien, pero no de que dicho bien en realidad sea un mal para el hombre. Por tanto, Dios no predefine o quiere el pecado en tanto que malo sino tan solo la parte buena que toda acción humana tiene, aun la pecaminosa. ¿Puede Dios impedir el pecado actual de un hombre? Efectivamente, pero como no está obligado a ello no puede exigírselo. ¿Y por qué no lo hace? Porque así manifiesta con los pecadores su justicia que a su vez permite manifestar con más fuerza la misericordia para con los receptores de su

gracia. Recordemos que Suárez decía que tal distinción entre material y formal aplicada a la acción de Dios sobre el pecado causaba risa a los calvinistas, y dice Báñez que «a mí me ha dolido que este teólogo, quien quiera que sea, alegue la risa de Calvino contra una distinción tan antigua y tan necesaria»²⁷.

Ala acusación suareciana de que los dominicos niegan la libertad replica Báñez que aquí reside en verdad uno de los meollo del problema, puesto que todo depende de qué se entienda por libertad. La libertad de Suárez o Molina es la capacidad de obrar o no, puestas todas las circunstancias necesarias para ello²⁸. Sin embargo, para Báñez la libertad está más bien en la indiferencia de juicio del medio respecto al fin: por ello la divina moción que me lleva a elegir el bien no me quita la libertad sino que la perfecciona. Y, si dada la moción divina yo no puedo dejar de seguirla, esto hay que entenderlo en sentido compuesto (una vez estoy sentado es imposible que esté a la vez de pie), porque en sentido dividido el hombre sigue siendo libre aun cuando Dios me mueva irresistiblemente (aunque esté sentado podría estar de pie, pero no lo estoy). Esta distinción entre sentido compuesto y sentido dividido, clave para entender el asunto desde la óptica dominicana, se remonta al *De interpretatione* de Aristóteles y está en toda la tradición, aunque tampoco parece que sea aceptada por los jesuitas.

Fijémonos ahora en alguna cuestión estilística menor. Es evidente el tono apasionado de Báñez. A Suárez y los «nuevos concordadores», abierta o veladamente, los tacha de soberbios, disparatados, «de una ignorancia intolerable», fríos, «soberbios que con su corta razón quieren penetrar los secretos de Dios»; injuriadores de Dios. Se le «espeluncan los cabellos» cuando ve a católicos que tan bajamente sienten de Dios, y pide a Dios «alumbre por su misericordia con especial luz a los que esto no entienden ser blasfemia contra la divina majestad», al igual que le parece «soberbia de lucifer alzarme yo con decir que soy el primer definidor de este acto singular». Quizá sea comprensible todo esto si se cae en la cuenta de que no se trata de un escrito académico sino de un escrito apologético y polémico. Recordemos que los ánimos estaban muy enconados: tenemos testimonios de dominicos avisando que había jesuitas que les habían confesado que les contradirían públicamente en todo cuanto pudieran para ganar prestigio entre las gentes; y Astrain en su *Historia de la compañía de Jesús* nos recuerda que el mismo Molina en su carta al Papa Clemente VIII tacha a Báñez de «secuaz de Lutero»²⁹. Sin embargo, ni en el papel de Suárez ni en los historiadores de la polémica que han hablado sobre Suárez hemos leído nada parecido, lo cual es muestra de su altura moral. Lo máximo a lo que llega Suárez es a decir que tal o cual proposición se acercan al error de Lutero o se parecen a las proposiciones condenadas por Trento. El temperamento de Báñez le lleva a confesar en medio de su escrito polémico de Suárez que «yo cierto no he querido me cansar en leer sus escriptos»³⁰.

Hay que remarcar que este escrito se redacta a la vez que se comienza a escribir la famosa *Apología*³¹. Por ello es perfectamente explicable que

en dicha *Apología* el único jesuita contrincante reconocible además de Molina es Suárez. En el escrito de refutación a Suárez afirma que está escribiendo dicha apología en latín, pero que para frenar los efectos de los papeles que corren por Salamanca escribe esta otra apología más breve. Es indudable que Suárez jugó un papel importante en la composición de la *Apología* puesto que la redacción final de esta es posterior al escrito que nos ocupa. Podríamos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que el papel de Suárez fue un banco de pruebas con el que el experimentado dominico afiló sus armas dialécticas como las distinciones entre la materialidad y formalidad del pecado, o el sentido dividido y sentido compuesto respecto de la libertad.

Conclusión

Quisiéramos concluir con unas breves consideraciones. En primer lugar, destacamos el hecho de que tanto el breve escrito de Suárez como la respuesta de Báñez estuvieran escritas en castellano, puesto que demuestra no solo su adecuación como instrumento vehicular de la filosofía, sino también su suficiencia como lengua filosófica. Puesto que una parte no pequeña de la controversia *de auxiliis* fue disputada en castellano podemos decir que este capítulo de la filosofía pertenece de pleno derecho a la filosofía española, no solo por el ámbito geográfico en el que se desarrolló sino por razones intrínsecas.

En segundo lugar, quisiéramos destacar que el estudio de la génesis, contenido y repercusión del papel de Suárez nos permite integrar en un solo relato un acercamiento pluricausal a la controversia *de auxiliis*. Puesto que es evidente que las polémicas no son solo doctrinales (como aparecen en algunos manuales), ni puramente movidas por intereses humanos (como parecen apuntar algunos historiadores³²), habría que defender la plena integración de la perspectiva teórica y las condiciones materiales en que todo aquello tuvo lugar. Porque el que filosofa, al cabo, es alguien de carne y hueso como recordaba Unamuno.

En tercer lugar, y relativo a la polémica, a pesar de que ambos bandos contendientes recuerdan tantísimas veces a San Agustín a menudo olvidan un par de reflexiones del santo obispo de Hipona que nos parecen esenciales. La primera: dice San Agustín que el tema aquí tratado es tan intrincado que cuando se habla de la gracia parece que se esté negando la libertad y cuando se habla de la libertad parece que se esté negando la gracia; pero esto es justamente lo que parecía pasar entre dominicos y jesuitas. La segunda: dice San Agustín que en lo fundamental unidad, en lo discutible libertad y sobre todo la caridad; pues bien, en la dogmática fundamental había unidad entre los bandos; pero ni estaba claro qué era lo discutible, ni para muchos parecía vigente el principio de caridad en el trato con el adversario³³.

Bibliografía

- Astrain, Antonio. *Historia de la compañía de Jesús*, Tomo IV. Madrid: Razón y fe, 1913.
- Báñez, Domingo. *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*. Oviedo: Biblioteca de Filosofía en español, 2002.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos*. Madrid: CSIC, 1968.
- Dalmau, José María. «Suárez y las grandes controversias sobre la Gracia». *Revista Nacional de Educación* 3 (1943): 97-116.
- Davidson, Donald. *De la verdad y de la interpretación*. Gedisa: Barcelona, 1990.
- De Lubac, Henri. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro, 1991.
- García Cuadrado, Ángel. «La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez». *Anuario de Historia de la Iglesia* 7 (1998): 209-227.
- García de la Sienra, Adolfo. «Causalidad divina y libertad humana en Suárez». *Tópicos: revista de filosofía* 27 (2004): 9-24.
- Hevia, Juan Antonio. «La polémica de *auxiliis* y la apología de Báñez». *El catóblepas* 13 (2003).
- Mariana, Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Tomo segundo. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1950.
- Molina, Luis de. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Oviedo: Biblioteca de filosofía en español, 2007.
- Rebalde, João. *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*. Famalicão: Humus, 2015.
- Schneeman, Gerhard. *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*. Oviedo: Biblioteca de Filosofía en español, 2015.
- Scorraille, Raul. *El P. Francisco Suárez*. Barcelona: Subirana, 1917.
- Segnier, Claudio. *Breve compendio de la vida del venerable Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*. Lyon: chez la Veuve de Henry Brebion. Consultada en junio 1, 2018. <http://hdl.handle.net/10171/31015>.
- Stegmüller, Friedrich. *Geschichte des molinismus*. Muñster: Aschendorff, 1935.
- Vega, Luis. *Si de argumentar se trata*. Barcelona: Montesinos, 2007.
- Vega, María José. «Notas teológicas y censura de libros en los siglos xvi y xvii». En *Las razones del Censor*. Editado por C. Esteve, 25-53. Barcelona: UAB, 2013.
- Walton, Douglas. «The strawman fallacy». En *Logic and Argumentation*. Editado por J. van Benthem, F. H. van Eemeren, R. Grootendorst, F. Veltman, 115-128. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1996.

Notas

- 1 Una breve exposición de la polémica puede encontrarse en Juan Antonio Hevia, «La polémica de *auxiliis* y la apología de Báñez», *El catóblepas* 13 (2003). Una exposición de la gestación del molinismo y el papel de la Compañía de Jesús en ello puede leerse en Friedrich Stegmüller, *Geschichte des molinismus*. (Muñster: Aschendorff, 1935), donde se publica una carta de

Molina a Suárez (756 y ss.) que muestra hasta qué punto la doctrina de Molina no era un bloque monolítico y cómo todos los autores de la compañía iban contribuyendo a la causa. El monumental libro de Molina está traducido por Juan Antonio Hevia: Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* (Oviedo: Biblioteca de filosofía en español, 2007). Una exposición completa y precisa de la postura de Molina en João Rebalde, *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina* (Famalicão: Humus, 2015).

- 2 Sería muy interesante aplicar los análisis de algunos antropólogos contemporáneos a la polémica. Por ejemplo, siguiendo el análisis de la pelea de gallos en Bali practicado por Geertz podría hacerse una descripción densa que sacara a la luz la complejidad de las voces y la dramatización de intereses según el estatus de los actores que subyace a la polémica. Otro ejemplo sería el de analizar la polémica entera en los términos del chivo expiatorio de Girard: porque es evidente que entre las dos órdenes rivales existía un deseo mimético innegable que conducía al malestar y en último término a la violencia mimética.
- 3 Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos*. (Madrid: CSIC, 1968), 25. Véase la opinión de un reconocido jesuita de aquellos tiempos, el Padre Mariana, «De las cosas de la compañía», Capítulo VI: de los estudiantes. En *Obras del Padre Juan de Mariana*, tomo segundo (Madrid: BAE, 1950), 601-602, donde propone escoger a un autor como canon de sus estudios, como tienen los dominicos, franciscanos o carmelitas.
- 4 Antonio Astrain, *Historia de la compañía de Jesús*, Tomo IV (Madrid: Razón y fe, 1913), 129 y ss.
- 5 Antonio Astrain, *Historia de la compañía de Jesús*, 170 y ss. Véanse también los extensos capítulos que dedica al tema Raul Scorraille, *El P. Francisco Suárez* (Barcelona: Subirana, 1917).
- 6 José María Dalmau, «Suárez y las grandes controversias sobre la Gracia», *Revista Nacional de Educación*, 3 (1943): 97-116. Una exposición más contemporánea de la postura de Suárez puede verse en Adolfo García de la Sienra, «Causalidad divina y libertad humana en Suárez», *Tópicos: revista de filosofía* 27 (2004): 9-24.
- 7 Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 61.
- 8 El escrito de Suárez y el posterior de Báñez están en Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 411 y ss.
- 9 Nos gustaría apuntar que, aunque estos son los términos habituales entre los que se plantea la polémica, en realidad hay cuatro extremos implicados, y no solo dos; o al menos entre dos términos y su afirmación y su negación respectivamente. Porque la polémica no es entre la libertad o la gracia (como si fueran contrarios o peor aún contradictorios) sino más bien entre los que afirman la libertad (católicos y Pelagio) y los que la niegan (Lutero) y los que afirman la necesidad de la gracia (Lutero y católicos) y los que la niegan (Pelagio). Uno de los problemas habituales es pretender que la afirmación de la necesidad de la gracia invalide la libertad, o que la afirmación de la libertad invalide la tesis de la necesidad de la gracia. Da la sensación en toda la polémica que al intentar conciliar gracia y libertad se está dando por supuesto algo que se debería probar: que gracia se contrapone a libertad, cuando en realidad lo que se contrapone a la gracia es el pecado y lo que se contrapone a la libertad es la necesidad.
- 10 Los planos natural y sobrenatural están perfectamente delimitados en Molina, Suárez y sus seguidores. Leyendo algunas páginas de Molina es inevitable que venga a la mente el problema del sobrenatural que apuntara De Lubac a mediados del siglo pasado en Henri De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural* (Madrid: Encuentro, 1991).

- 11 También aquí sospechamos que existe cierta ambigüedad en el uso de las palabras «suficiencia» y «eficacia» referidas a la gracia, que son fácilmente confundibles con suficiencia y necesidad referidas a las condiciones lógicas. En efecto, lo que en teología se entiende por gracia suficiente pero no eficaz (la gracia que Dios concede para que el hombre se salve, aunque el hombre pueda no hacerlo) en lógica se llamaría condición necesaria pero no suficiente (la gracia es necesaria para salvarse, aunque no es suficiente para ello). Es decir, existe una confusión entre el uso lógico y teológico de la palabra «suficiente». Pero es que además de esto, como parece apuntar Molina en la *Concordia*, ¿qué significa la suficiencia de la gracia suficiente si resulta que para que actúe efectivamente aún necesita de una moción ulterior llamada gracia eficaz? Parece esconderse aquí un error conceptual de hondo calado.
- 12 «Añadimos, aunque esto no es tan cierto, que aunque acontece con iguales dones prevenientes convertirse uno y otro no, mas que dar Dios estos dones en tal coyuntura y sazón con la cual sabe que han de tener efecto en el que se conviertes es un particular beneficio y gracia que Dios hace, nacida de su infinita sabiduría y graciosa voluntad, en la cual no puede tener el hombre parte alguna. Y esta gracia no la hizo al otro, que llamó cuando vio que no se había de convertir. Mas no por eso le negó cosa alguna necesaria para se convertir, sino que solo vio que puramente por su libertad había de resistir. Como si yo tuviese tanta comprensión de la condición y voluntad de Pedro, que supiese que rogándole una cosa a tal hora y en tal sazón en que suele estar contento la hará, y rogándosela en otra coyuntura, aunque la podría hacer, sé que no la hará; en tal caso elegir yo el pedírsela en la una sazón o en la otra pende de mi solo querer, y hacer mucho para que lo que se pretende con efecto se consiga o no, y con todo esto yo no hago más acerca de Pedro porque se le pida a una hora que a otra, o a lo menos no dejo de hacer cosa de las necesarias para que se consiga el efecto». Suárez, Citado en Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 423.
- 13 Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la prescincia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Parte VII, Artículo IV, Primera Disputa, Miembro 13.
- 14 P.e., Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 469.
- 15 Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la prescincia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Parte VII, Artículo IV, Primera Disputa, Miembro 3.
- 16 Douglas Walton, «The strawman fallacy», en *Logic and Argumentation*, Eds., J. van Benthem, F. H. van Eemeren, R. Grootendorst, F. Veltman (Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1996), 115-128.
- 17 Luis Vega, *Si de argumentar se trata* (Barcelona: Montesinos, 2007) 127.
- 18 María José Vega, «Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII», en C. Esteve, ed, *Las razones del Censor* (Barcelona: UAB, 2013), 25-53. En este texto se nos recuerda el papel de Suárez (en el tratado *De fide*) y de Báñez en el progresivo asentamiento de estas calificaciones teológicas.
- 19 Antonio Astrain, *Historia de la compañía de Jesús*, Libro II, Cap. IV, 1.
- 20 Noveleros en el sentido de propaladores de novedades. Los jesuitas eran conscientes de su novedad y parece que algunos decían algo así como «¿Veis esto que ahora se condena? Dejadlo, que de aquí a veinte años serán opiniones comunes y se enseñarán» (relación del P. Zumel al Consejo de la Inquisición, citado en Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 414). No deja de resultar irónico que en el S. XXI oigamos estas acusaciones de novelería a opiniones que tienen hoy ya más de 400 años de existencia.
- 21 Antonio Astrain, *Historia de la compañía de Jesús*, Libro II, Cap. IV, 1.
- 22 «Se trata de un documento poco estudiado y que puede dar luz tanto sobre la doctrina suareciana como sobre la de Báñez», dice Ángel García Cuadrado,

- en «La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez», *Anuario de Historia de la Iglesia* 7 (1998): 209-227.
- 23 Claudio Segnier, *Breve compendio de la vida del venerable Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús* (Lyon: chez la Veuve de Henry Brebion), 27, consultada en junio 1, 2018, <http://hdl.handle.net/10171/31015>
- 24 Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 57.
- 25 Resulta irónico que esta acusación de difusión del papel de Suárez la diga Báñez después de confesar que el suyo fue presentado en una junta de teólogos. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 426-427.
- 26 Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 435.
- 27 Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 446.
- 28 Véase la famosa definición en Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Primera parte, Disputa 2, Tercero.
- 29 Antonio Astrain, *Historia de la compañía de Jesús*, Libro II, Cap. 7, 5.
- 30 Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia*, 432.
- 31 Véase la excelente traducción realizada también por Juan Antonio Hevia: Domingo Báñez, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina* (Oviedo: Biblioteca de Filosofía en español, 2002).
- 32 Véase la introducción que hace Juan Antonio Hevia al libro de Gerhard Schneman, *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo* (Oviedo: Biblioteca de Filosofía en español, 2015), 52-94, donde interpreta la irresolución de la polémica por parte del Papa en clave predominantemente sociopolítica.
- 33 Nos gustaría recordar que la caridad, además de ser virtud teologal y resumen de los mandamientos, también es un principio hermenéutico indispensable en la línea de lo apuntado por D. Davidson en su formulación del principio de caridad: interpreta el pensamiento del otro de modo que optimice el consenso (*agreement*). Donald Davidson, *De la verdad y de la interpretación* (Barcelona: Gedisa, 1990). A menudo en las polémicas de *auxiliis* estamos acostumbrados a ver actuar el principio contrario: interpreta el pensamiento del otro de modo que optimice el disenso.

Notas de autor

- * Doctor en filosofía, licenciado en filosofía y teología. Trabaja en la Universidad CEU Cardenal Herrera, Valencia, España. Contacto: jaime.vilarroig@uchceu.es.

Información adicional

Para citar este artículo: Vilarroig Martín, Jaime. «El desencuentro entre Suárez y Báñez en torno a la polémica de *Auxiliis*». *Franciscanum* 172, Vol. LXI (2019): 1-15.