

## Conciencia libre y «ley natural» en el calvinismo y molinismo

*Carlos Martínez Valle\**

### INTRODUCCIÓN

Frente a la continua atracción de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la obra de Groethuyssen *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVII*<sup>1</sup>, aparentemente menos provocadora, no ha levantado ni los debates de aquella, ni ha promovido un estudio de las repercusiones político-sociales de las controversias del libre arbitrio y la gracia. Groethuyssen considera en esta obra que el molinismo, la doctrina que elaboran Luis de Molina, Francisco Suárez y sus seguidores, directamente, y el escepticismo que promueven las controversias, indirectamente, conforman la conciencia burguesa en la Francia prerrevolucionaria. Con esta fórmula, la conciencia burguesa, parece referirse a varios aspectos de la modernidad: la racionalización, secularización y fundación de las libertades burguesas, el republicanismo y el liberalismo. En España, donde el estudio de estas mismas controversias e ideas podría aportar mucha información sobre los caminos y las resistencias a la modernidad, al liberalismo y republicanismo no ha suscitado un interés masivo, quizá por la influencia del integrismo católico y el franquismo, que reclamaron para sí toda la tradición escolástica, desprovista de aristas y contradicciones. La identificación persiste todavía, colgando el sambenito de neotomista o nacional-católico a quienes se atreven con los problemas teológicos y los góticos latines de la controversia entre bañecianos-jansenistas y molinistas. No es extraño, pues, que su estudio se restrinja a la teología y la filosofía del derecho.

No pretendemos aquí hacer un trabajo de historia de las mentalidades como el de Groethuyssen, basado en un amplio corpus de literatura homilética

---

\* Universidad Humboldt de Berlín. Correo electrónico: carlos.martinez@rz.hu-berlin.de

1 B. GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

y devocional, sino, más bien, estudiar cómo se articula la idea de la conciencia en la obra de Molina y Suárez. Este es un paso previo para ponderar, en otro artículo, las afirmaciones de Groethuyssen. Nuestro interés en la conciencia se justifica por la centralidad de la libertad de conciencia para el resto de las libertades y porque, a pesar de que pueda parecer una perogrullada, nos parece difícil estudiar la libertad de conciencia dejando de lado el sujeto del que se predica la libertad, la conciencia, un proceder extendido en la Historia de las ideas políticas. No nos interesan aquí las grandes narrativas sobre la fundación de la modernidad ni la taxonomía antiguos-modernos que de ellas se derivan. Por el contrario, más que una evaluación de su «modernidad», pretendemos apuntar a sus contradicciones, mostrar su complejidad y la dificultad de encuadrar sus doctrinas en unos siempre simplificadores esquemas teleológicos. Como la mayoría de los escolásticos, los molinistas son muy contradictorios, pues proponen principios radicales que por razones obvias, como el deseo o la obligación de mantener la ortodoxia, no desarrollan hasta sus últimas consecuencias o incluso contradicen con argumentos *ad hoc*. Pero la dificultad de evaluar de forma unívoca el papel histórico del molinismo no sólo se debe a estas contradicciones. Este escollo se evitaría considerando, junto a sus afirmaciones, qué aspectos de su obra y en qué momento fueron más recibidos y aceptados. La dificultad de comprensión y evaluación se debe, también, a una característica más compleja relacionada con sus contradicciones y compartida con buena parte de la tradición que heredan, la de la concepción casuista de su doctrina, que permite la aparente contradicción y la aplicación con distintos grados de radicalidad de los principios que proponen.

Para entender las transformaciones realizadas por los molinistas en su comprensión de la conciencia hemos de conocer la doctrina de Calvino, frente a la que reaccionan, especialmente las implicaciones del *servo arbitrio*, la piedra angular de su doctrina que conforma su definición de la conciencia. Tras exponerla brevemente pasaremos a estudiar la respuesta del molinismo a estas concepciones, también considerada desde su fundamento, el *libero arbitrio*.

## 1. VIRTUD, CONCIENCIA Y LEY NATURAL EN CALVINO

La idea de un hombre agraciado por Dios con la facultad y, por tanto, el derecho a elegir libre y moralmente siguiendo su razón, el *libero arbitrio*, condenado por Agustín en su anatema de Pelagio, resurge paulatinamente en occidente con la recepción de Averroes por la escolástica y la recuperación humanista de la filosofía clásica<sup>2</sup>. Como reacción, el protestantismo ortodoxo

---

2 C. FREEMAN, *The Closing of the Western Mind: the Rise of Faith and the Fall of Reason*, Heinemann, London, 2002.

nace para defender las posiciones agustinas más antipelagianas del *servo arbitrio* siguiendo una postura ortodoxa manifiesta, por ejemplo, ya unos siglos antes en *La miseria del hombre* de Inocencio III. La cadena de reacciones desató una ingente cantidad de publicaciones, polarizó toda la cristiandad y se constituyó en «el tema de una época»<sup>3</sup>.

Paralelo a este proceso se da una evolución en la concepción de la conciencia. En su *Advancement of Learning*, Bacon esboza dos tipos de conciencia o «luz natural»: «Uno es aquél que brota de la razón, de los sentidos, de la inducción y el *debate* de acuerdo a las leyes del cielo y la tierra». El otro sentido considera que está impresa en el espíritu de los hombres por un «instinto interno, de acuerdo a la ley de la conciencia», que «es una chispa de la pureza del primer estado del hombre. En este sentido sólo participa de un poco de luz y discernimiento [...] de la ley moral [...] de forma suficiente para revelar el vicio, pero no para informar el deber. Así, la doctrina de la religión tanto en lo moral como en lo místico, no se puede alcanzar sino a través de la inspiración y la revelación de Dios»<sup>4</sup>. Pero, ya en ese momento, la reforma ortodoxa propone otro tipo de conciencia que rechaza tanto la razón como la revelación individual. Quizá el mejor ejemplo sea la concepción calvinista de la conciencia, fundada en la afirmación del *servo arbitrio*<sup>5</sup>.

El *servo arbitrio* era un concepto central en los movimientos revivalistas agustinos que predicaban la reforma individual y del mundo a través de su sumisión a la voluntad y ley divina; esto es, a través de la imposición de una teonomía omniabarcante. En particular, Calvino, que retoma un método de reforma basado en la vía purgativa de la ascética medieval que él llama «doctrina penitencial»<sup>6</sup>, designa con el término *servo arbitrio* una depravación natural que destruye las facultades del hombre, sobre todo las superiores, la razón y la voluntad. La falta de facultades o su podredumbre impide al hombre conocer a Dios y alcanzar la virtud, y dado que al seguir las sólo puede pecar y perderse, impone al creyente su vaciamiento para poder recibir a Dios. Esto es, la maldad del creyente hace necesaria la abnegación o muerte de sí,

---

3 J. CARO BAROJA, *Sistemas complejos de la religiosidad popular*, Circulo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 187.

4 Cit. en R. A. GREENE, «Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance.» *Journal of the History of Ideas*. 52 (1991), p. 214.

5 Lo que sigue es un extracto de la obra de Calvino que sigue nuestra tesis doctoral, C. MARTÍNEZ VALLE, *Anatomía de la libertad. El liber arbitrio, el fundamentalismo protestante, el antirrigorismo escolástico y el republicanismo humanista*, Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2007.

6 Por ejemplo, en I. CALVIN, «Contre le secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz.» en *Ioannis Calvini Opera que supersunt omnia*. Vol. 7. *Corpus Reformatorum*. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS (Eds.), Minerva, Frankfurt am Main, 1964, pp. 203-204.

para someterse a la voluntad y ley divinas manifiestas en la ordenación providencial del mundo y en su Palabra. Así, incapaz de alcanzar las movilizadoras virtudes cardinales, ha de recibir de Dios las virtudes teologales del temor de Dios, la fe, la esperanza y la caridad, que perfeccionan la negación de sí y conducen a la libertad cristiana en la sumisión a Dios. Lejos de proponer la dispensa de la ley, la calvinista libertad cristiana implica no sólo el rechazo de que la libertad prometida por Cristo se pueda alcanzar en el reino de este mundo, como propone el milenarismo místico, ofreciendo con ello el verdadero sentido de su doctrina de los dos reinos. Mucho más, su libertad cristiana designa la libertad del pecado a través de la sumisión a la más exigente ley de la fe. A través de la fe salvífica en que Dios gobierna el mundo y en que la Biblia es la voluntad y ley de Dios, Calvino teje una tupida red de preceptos y autoridades: la aceptación de lo dado como la voluntad providencial de Dios, la obediencia en conciencia al magistrado y la iglesia, la prohibición del escándalo y la imposición de la caridad hacia Dios y el prójimo que impone los estándares morales más rigurosos de la comunidad reformada. La lectura de la Biblia es necesaria, pues, para hacer llegar esta teonomía omniabarcante a todo individuo. Esta concepción se ratifica en la fórmula exegética a la que se adhiere Calvino. Dado que la razón humana, pobre y viciosa, sólo puede conducir a la rebelión, la necesidad de leer la Biblia excluye toda interpretación personal, que sólo puede ser «una falsa fantasía concebida en su corrupto corazón o *espíritu*»<sup>7</sup>. Por el contrario, impone un modo exegético basado en un acercamiento sumiso y obediente dirigido a la practica piadosa que interpreta todas las máximas como obligaciones absolutas. Calvino mantiene que la Palabra es auto-evidente. Ahora bien, dado que ningún texto de este carácter se explica a sí mismo y necesita de interpretación, prescribe una interpretación rigorista-literal de la Escritura en los puntos en los que su propia interpretación no fuese concluyente<sup>8</sup>.

Siguiendo a Agustín, el calvinismo rechaza, con las virtudes de la justicia y la prudencia, la capacidad del individuo para distinguir entre letra y espíritu de la Escritura. Tampoco diferencia entre la ley y la necesidad de atender a las condiciones del caso al que se han de aplicar las normas y que pueden tornar injusta la aplicación literal de la ley. Así, el rechazo del casuismo por Calvino no pretende la libertad de la conciencia. Más bien está más dirigido a eliminar

---

7 I. CALUIN, «Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la verité de l'Evangile, cuand il est entre les papistes, avec une epistre du mesme argument», en *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Vol. VI, *Corpus reformatorum*. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS (Eds.), Minerva, Frankfurt am Main, 1964, pp. 542-588.

8 Este es un extracto de los tres primeros libros de I. CALUIN, «Institution de la Religion Chrestienne», en *Ioannis Calvini Opera que supersunt omnia*, vols. 3-4, *Corpus Reformatorum*, G. BAUM, E. CUNITZ Y E. REUSS (Eds.), Minerva, Frankfurt am Main, 1964.

la influencia del confesor católico y asegurar la absoluta sumisión a la red de preceptos y autoridades diseñada en su exégesis, que las doctrinas casuistas de la confesión solían suavizar al ajustar las normas al caso. En definitiva, el calvinismo rechaza la capacidad humana de interpretar la teonomía, que debe ser cumplida sin dudar, con prontitud, como un hábito siempre y en todo caso. Por eso niega la existencia de lo moralmente indiferente o *adiafora*, la distinción entre *consilia* and *praecepta*, o entre pecados capitales y veniales y extiende el reino de lo obligatorio en un momento en el que los Estados y las iglesias incrementan su control social. Siempre según Calvino, la obediencia a la red de autoridades y preceptos ha de ser interiorizada en el hábito irreflexivo o automático, y por lo tanto más libremente ejercitado, de la perseverancia. Ésta, que era la única manifestación de la elección, se constituye en un método para guiar la acción que evita e impide, como hábito automático, la deliberación entre las diferentes opciones, con ello el libre arbitrio, imponiendo la ley. Este programa omnicompreensivo, desarrollado por los calvinistas holandeses y los presbiterianos ingleses en una disciplina que regulaba todos los aspectos de la vida, desde la imagen personal hasta la acción política<sup>9</sup>, se consolidaba en una doctrina diseñada para guiar la conciencia y construir un carácter: el rigorismo o precisanismo, así denominado por el rigor o precisión con el que habían de ser observados los preceptos de la teonomía.

El rechazo del libre arbitrio, y con él la razón y las virtudes cardinales (la justicia y la prudencia) y la imposición del hábito de la perseverancia en el cumplimiento de la ley establecida en la Biblia, conforman definitivamente la concepción calvinista de la conciencia. O, mejor dicho, su disolución. Calvino define su conciencia contra las concepciones alternativas del libre arbitrio, por un lado, y del antinomismo místico, por otro. Su intención es diseñar un instrumento que niegue la libertad que aquellas conciencias garantizan y reduzca la capacidad del hombre para elegir y actuar autónomamente, abocándolo a reformarse y obedecer completamente a Dios. Para condenar la conciencia propuesta por el libre arbitrio comienza apropiándose de la definición del Aquinate: «Pues la palabra de ciencia (en conciencia) viene de que se dice que los hombres saben aquello que su espíritu ha comprendido [...]». Pero, como es corriente en él, Calvino da un giro al concepto concediéndole un sentido completamente contrario al tomista: «[...] cuando ellos tienen *un sentimiento del juicio de Dios* que les es como un segundo testimonio, al que no se le pueden esconder las faltas, sino que las presenta ante el trono del gran juez y les tiene aherrojados, un tal *sentimiento* se denomina conciencia [...]». Retoma, así, el significado paulino de *syneidesis*, que se refería a la angustia y miedo

---

9 W. PRYNNE, *The Unloveliness of Lovelockes*, Theatrum Orbis Terrarum, Amsterdam, 1976.; T. EDWARDS, *Gangrana*, T. R. & E. M. for Ralph Smith, London, 1646.

ante el juicio final por el veredicto de su completa maldad y culpabilidad. La conciencia, continúa Calvino «es una cosa que media entre Dios y los hombres, de tal manera que los hombres tienen una tal impresión en su corazón y no pueden borrar, con el olvido, el conocimiento que tienen del bien y el mal, sino que son perseguidos (por él) hasta que se consideran culpables cuando han ofendido»<sup>10</sup>. Calvino rechaza, entonces, la taxonomía y los fines de la conciencia del Aquinate, quien la dividía entre *syndéresis*, el repositorio de la ley, y *syneidesis*, la aplicación racional de los principios generales al caso particular a través de silogismos para guiar la acción del individuo, pues sólo acepta la *syndéresis* y niega que sirva para dirigir la acción.

Frente al milenarismo, Calvino ha de restringir el poder de la conciencia racional, pero no puede negar la existencia de unos principios morales en el hombre, no sólo porque es una ortodoxia establecida por Pablo en el *dictum* «para aquéllos que no han recibido la ley, ellos mismos son la ley», sino también porque eliminarla completamente supone aceptar el antinomismo y la inmoralidad del milenarismo místico. Para conseguir el término medio, Calvino mantiene que la verdadera ley es la *Biblia*, el contenido necesario de la «conciencia explícita», y como luz moral secundaria permite unos sentimientos irracionales que pueden reprimir a aquéllos que no tienen la Palabra<sup>11</sup>. Mantiene que, con la caída, la ley de la conciencia, la «ley natural» queda reducida a unas tenues percepciones, sentimientos, aprehensiones o miedos de la existencia de Dios<sup>12</sup>, la inmortalidad del alma, de la necesidad de la vida en común y de la bondad y maldad<sup>13</sup>. Unos sentimientos necesarios para el mantenimiento del orden<sup>14</sup> y que, si bien bastan para justificar la condena del hombre caído<sup>15</sup>, son insuficientes para guiar su acción.

---

10 I. CALUIN, «Institution de la Religion Chrestienne», o. c., L. III, Vol. 4, pp. 359-60.

11 «Es cierto que si no tuviésemos la Escritura, la razón humana nos bastaría. [...] Yo no hablo de la razón que está condenada por su locura, a causa de la ceguera que tenemos por el pecado, sino que entiendo los sentidos que Dios ha impreso naturalmente en nuestros corazones, a fin de que los infieles no tengan excusa y arrebatarnos toda disculpa de ignorancia» (I. CALUIN, «Contre le secte phantastique...», o. c., p. 202).

12 «Poco importa, dice, que imaginen a Dios o cuántos dioses quieran forjar, basta que entiendan que hay Dios, al que se le debe honor y servicio» (I. CALUIN, «Épître aux Romains», en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, vol. IV, P. MARCEL (ed.), Labor et fides, Geneve, 1960, p. 56).

13 I. CALUIN, «Institution de la Religion Chrestienne», o. c., L. III. Vol. 4, pp. 217, 225-26, 314.

14 *Ibidem*, pp. 314-5, 225.

15 El sentimiento de la existencia de Dios sirve «para que nadie se ampare en la ignorancia [...] y seamos condenados por nuestro propio testimonio de que no le hemos reverenciado y que no hemos dedicado nuestra vida a obedecerle (a Dios)» (I. CALUIN, «Institution de la Religion Chrestienne», o. c., L. III. Vol. 4, p. 47).

Así, el fin de estos vagos sentimientos, la ley natural, es, repite, «hacer que el hombre no se pueda excusar, por lo que la podemos definir apropiadamente como un sentimiento de la conciencia por el cual, ésta discierne entre el bien y el mal suficientemente para impedir al hombre excusa de ignorancia, mientras que es agujoneado por su mismo testimonio»<sup>16</sup>. Esta concepción de la conciencia se traduce en la metáfora del *lectus doloris*, donde el hombre sufre el miedo a la condena eterna y el tormento de su culpa. Su papel es inculpar al individuo por su maldad, aterrorizarle e imprimir en él una aprensión y miedo al mal que le sirva de brida, limitando su acción y dirigiéndole a la penitencia<sup>17</sup>. El terror y la penitencia han de llevarle hacia la «vida santa y virtuosa» de la «regeneración cristiana», mostrándole que el fruto de la regeneración «es discernir, entre el bien y el mal *para guardarse de toda iniquidad*»<sup>18</sup>. Pero esta distinción no se basa en un juicio racional, sino en un sentimiento o prejuicio irracional que, lleno de terror, separa la realidad radicalmente entre el bien y el mal, imponiendo el alejamiento de cualquier apariencia de mal y la opción más segura<sup>19</sup>. Para elevar la prevención contra el mal, Calvino afirma el principio «lo que no es fe es pecado», y como enseña que la fe se demuestra en la tranquilidad de la conciencia, la mala conciencia —cualquier turbación o carga que experimente— expulsa al hombre de la fe, mostrándole su condena. Así impone el rechazo de la duda y la deliberación entre las distintas opciones, pues en caso de dudas o escrúpulos morales «incluso mover un dedo es pecado», exigiéndole seguir la ley<sup>20</sup>. Este sentimiento moral se sistematiza, como ya señalamos arriba, en el hábito salvífico de la perseverancia que, de forma automática, presenta como un primer palpito los principios morales a seguir, obligando a una actuación mecánica, irreflexiva.

Calvino define, pues, la conciencia y la ley natural de tal manera que no contienen ningún elemento que pueda ser usado en la justificación de la libertad terrena del individuo: no proveen al individuo de concepciones generales de la religión, de Dios, la ley, la justicia o la prudencia con las que pueda actuar ni enjuiciar la justicia de los actos y leyes ajenos. Es decir, el hombre ni puede actuar con justicia y alcanzar esa virtud, ni puede rebelarse contra la

---

16 I. CALVIN, «Institution de la Religion Chrestienne», o. c., Vol. 3. L.II. p. 324.

17 I. CALVIN, «Épître aux Romains», o. c., p. 12.

18 I. CALVIN, «Contra la secte phantastique... », o. c., p. 202.

19 I. CALVIN, «Institution de la Religion Chrestienne», o. c., L.III. Vol. 4. pp. 360-361.

20 «Saint Paul (di)t on l'autre passage, que tout ce qui se fait sans foy est peché: c'est a sçavoir que quand nous avons nos consciences agitees de escrupules et doutes, nous ne pouvons pas remuer un doigt, que ce ne soit poché devant Dieu. Et pourquoy? jamais nostre vie ne sera bien reigee, qu'en luy obeissant. Or pour luy obeir, il faut que nous cognoissions sa volonté. Il faut donc que nous soyons asseurez de ce qui nous est licite» (I. CALVIN, «Sermons sur les chapitres X et XI de la premiere Epistre aux Corinthiens», en *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. G. BAUM, E. CUNITZ Y E. REUSS (eds.), Minerva, Frankfurt, 1964, p. 693).

ley injusta, pues no tiene un estándar de justicia válido. Tampoco concede al hombre elementos de juicio para conocer los fines de la ley y adecuarla o aplicarla al caso concreto en el que tiene que actuar. Calvino impone, así, la ejecución de la letra de la teonomía, pues el hombre desconoce su espíritu. Esto es, rechaza la capacidad de alcanzar la *epiqueya* o equidad. Pero la conciencia calvinista es, sobre todo, un instrumento positivo en la destrucción de la libertad intelectual pues, constreñida por el terror de Dios, impide la deliberación racional sobre las opciones contrapuestas y restringe el ámbito de la elección a las opciones más seguras, imponiendo la aceptación total y rigorista de la ley. Calvino anticipa, entonces, el segundo tipo de conciencia de Bacon, que no la considera una guía de la acción, sino sólo un freno o brida que impide cualquier acción que considere remotamente mala. Pero Calvino se revuelve contra la idea de la revelación personal, central en la mística milenaria, al mantener que Dios ha dado ya las Escrituras y que cualquier revelación (o interpretación) que difiera o innove respecto a éstas (de su interpretación) es obra del diablo<sup>21</sup>.

La conciencia en Calvino queda reducida a ser *accusator sui* y, como no sirve para dirigir las acciones del hombre, no puede ser coaccionada, ni puede ser injuriada si se fuerza al individuo a actuar contra ella. Y como sabía bien el estudiante de leyes Calvino, la jurisprudencia del momento afirma el derecho y la libertad de aquellas facultades cuya contravención causa injuria, mientras que es imposible injuriar una facultad inexistente. La doctrina de Calvino, pues, pretende fundar una conciencia sumisa y, por lo tanto, no puede sustentar ninguna libertad de conciencia.

## 2. LA CONCIENCIA EN EL MOLINISMO

El calvinismo planteaba numerosos problemas religiosos, jurídicos y políticos. Según sus detractores, su fatalismo convertía a Dios en el origen del mal y del hombre irresponsable, abocándole al antinomismo. Para contrarrestar estas tendencias era necesario proponer un Dios racional y justo que permitiese suficiente libertad al hombre para hacerle responsable de sus actos, forzándole a la comisión de buenas acciones. Los molinistas Luis de Molina y Francisco Suárez radicalizaron sus concepciones de la libertad humana fundándola en un libre arbitrio restaurado por Cristo tras la caída. Los molinistas afirman que igual que «no puede hacer que los ángulos de un triángulo no sean iguales a dos rectos», Dios no puede hacer que un acto contrario a la razón y su justicia «no sea malo moralmente y, por tanto, no sea ilícito». Molina afirma contra Ockham, que Dios «no puede mandar una ley inicua (lo que) está

21 I. CALUIN, «Institution de la Religion Chrestienne», o. c., L.IV. Vol. 4. Ch. I.; § 10.

claro porque esto sería que Dios hiciese un mal de culpa, lo cual pugna con su infinita e ilimitada bondad»<sup>22</sup>, por lo que la justicia ha de ser consonante «con la recta razón y la ley eterna de Dios»<sup>23</sup>. Así, defiende que la racionalidad de la justicia de Dios se define por unos criterios finales: la bondad y la justicia, adecuadas a los fines naturales y espirituales de los hombres.

La humanidad de la racionalidad y justicia de la ley divina es necesaria en el orden de la salud pues Dios se sirve del libre arbitrio del hombre, y en concreto de la razón, como el principal medio de gobierno del mundo y realización de la providencia, por lo que al menos la ley natural ha de ser accesible a la razón del hombre que ha de cumplirla para salvarse. El papel central del libre arbitrio en la economía soteriológica, y en el gobierno providencial del mundo<sup>24</sup>, impone el intelectualismo de la justicia (divina). Ciertamente, tanto Molina como Suárez mantienen que la voluntad (divina) es la que concede el carácter de ley<sup>25</sup> pero, en la misma frase, Molina sostiene que, aunque no existiese una voluntad divina que crease la ley, el entendimiento conoce qué *debe hacer o no hacer* para «mantenerse en el deber» y alcanzar la virtud<sup>26</sup>. Incluso Suárez, que tiende como jurista a ser más voluntarista, afirma que el criterio fundamental de la ley no es la voluntad de quien ordena, sino su justicia y sólo es ley la justa<sup>27</sup>. Para ambos, la luz del entendimiento puede distinguir y juzgar «lo que es de suyo y naturalmente bueno de lo malo», subrayando que la definición de la bondad o maldad, esto es, del derecho natural, deriva de «la misma naturaleza de las cosas», en la que Dios ha «impreso» ese derecho<sup>28</sup>.

El concepto de libre arbitrio sirve a los molinistas para negar la total depravación natural del ser humano. Con él aceptan que los individuos son capaces de controlar sus apetitos sensuales y suspender los miedos de la conciencia. Un control que les permite percibir las distintas posibilidades de la actuación de una manera equilibrada sin tener que elegir guiados por el pre-

---

22 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, Impr. de J.L. Cosano, Madrid, 1941. Disp. 49. p. 487.

23 *Ibidem*, pp. 483-484.

24 *Ibidem*, Disp. 4, p. 311.

25 J. B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 61.

26 «Concedería ciertamente a Gerson que si por un imposible no existiese Dios y sólo tuviésemos por nosotros mismos la luz natural del entendimiento, por el cual entendemos qué cosas buenas deben hacerse y qué cosas malas deben rehuirse para conservarnos en el deber, guardar las virtudes y no caer en los vicios, no tendrían entonces propiamente la consideración de ley, porque no serían de algún superior, ni de allí nacerían culpas y pecados contra Dios» (L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 46, § 14, pp. 264-265).

27 Una muestra sólo: «La voluntad del príncipe es racional y la voluntad no quiere racionalmente sino lo que se comprende bajo razón» (F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, Centro de estudios políticos, Madrid, 1960, L.VI, C.IV, § 4).

28 *Ibidem*, Disp. 3, p. 140.

juicio, el miedo o por la prisa. Así, pueden elegir sin estar determinados por las apariencias de bondad o maldad, de ser apetecible o provocar disgusto, lo que Molina denomina el *aequilibrium indifferentiae*. Este balance con el que se presentan las opciones de la elección al intelecto y la voluntad, permite al individuo considerar las consecuencias de su elección, esto es, actuar racionalmente, basándose en la probabilidad de que el acto elegido sea moralmente aceptable. El individuo puede, entonces, alcanzar las virtudes, en especial la equidad o *epiqueya*, la mezcla de justicia y prudencia que ha de servirle para dirigir su elección y gobernar sus actos.

Esta descripción general de la doctrina del libre arbitrio en Molina y Suárez se imbrica en la de la conciencia. La razón se ha de imponer a cualquier otra instancia de dirección de la acción y de gobierno de la conducta. La conciencia no es una excepción. De hecho, la transforman hasta hacerla prácticamente indistinguible de aquélla. Esta racionalización es necesaria para mantener la coherencia interna de la construcción soteriológica, pues si la salvación se gana por el correcto uso del libre arbitrio, manifiesto en las obras, la razón ha de ser capaz de guiar a la voluntad para alcanzar la justificación. Lo que significa que la razón misma ha de ser la ley y la conciencia<sup>29</sup>. La identificación de la ley, la conciencia y la razón es clara ya en el prólogo de los *6 Libros de la ley y del derecho*, donde Molina afirma que esta obra, eminentemente jurídica, ha de servir a los teólogos para «ilustrar las conciencias de los hombres»<sup>30</sup>, o sea, las conciencias han de edificarse sobre los principios de la racionalidad jurídica. Aunque parezca asumir la terminología de la conciencia del tomismo<sup>31</sup>, Molina equipara claramente razón, ley natural y conciencia, rechazando la distinción entre *sindéresis* y *conscientia*: «La ley natural, que ha sido impuesta a nuestras mentes de una manera natural, [...] es la misma facultad natural del entendimiento que nos ha sido dada, según la cual hemos sido creados a imagen de Dios, que se llama *sindéresis o conscientia*»<sup>32</sup>. La

---

29 «Ea vero probari potest, quoniam in homine est lumen naturale ad cognoscendum, quid honestum, decens de consentaneum rectae rationi sit, ut experientia ipsa testatur patetque ex Ps. 4, 6, 7 ubi cum propheta praemisisset: Multi dicunt: quis ostendi nobis bona? Subiunt: signatum est super nos lumen vultus tui domine: quia scilicet ad tui imaginem conditi sumus, quo quid bonum atque honestum sit, cognoscimus; immo quia id ratione cognoscimus, deviatio a recta ratione culpa est atque peccatum, quo ea dumtaxat ratione carent pueri et amentes dum tupe aliquid commitunt, quod inter bonum et malum morale discernere nequeant» (L. DE MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, J. RABENECK (ed.), Sapientia, Oniae, 1953. p. 28).

30 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Propósito del autor y plan general de la obra. p. 123.

31 M. G. BAYLOR, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Brill, Leiden, 1977, p. 30 ss.

32 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 47. p. 308.

equiparación es posible porque Molina tiende a eliminar la sindéresis como repositorio legal para afirmar una conciencia plenamente racional, para lo que rechaza y devalúa las ideas y sentimientos innatos que conformaban aquella. En definitiva, estas ideas y sentimientos impedirían el *aequilibrium indifferantiae* necesario para el libre arbitrio. Así, rechaza el apetito natural de ver a Dios<sup>33</sup> y las nociones innatas de su existencia. Según Molina, el conocimiento de Dios no es universal ni auto-evidente, como manifiestan el *Sal.* 13,1 «dixit insipiens in corde suo, non est Deus», las epístolas *Rom.* 1: 18-23 y *Heb.* 11; Cicerón, quien afirmaría que «ha habido quienes niegan la existencia del ser supremo»; o la «relación cierta de [...] que en Brasil había regiones cuyos habitantes no tenían noticia alguna de Dios», esto es la *Relatio triplex de rebus indicis caaiguarum* de Nicolás del Techo SJ., que también usará Locke con los mismos fines<sup>34</sup>. Molina tiende a asimilar las otras ideas o principios morales innatos al mismo funcionamiento o estructura de la razón y a acentuar su debilidad e insuficiencia<sup>35</sup>. Suárez reduce la conciencia a la *conscientia*, «un dictamen práctico en un caso particular [...] que no sólo aplica la ley natural sino cualquier otra ley divina y humana»<sup>36</sup>.

Esta concepción se repite en el tratamiento de la ley natural: «La ley natural ha sido escrita virtualmente en nuestros corazones,<sup>37</sup> porque Dios nos ha dado *entendimiento a su imagen y semejanza*»<sup>38</sup>. «La ley natural es una potencia del entendimiento», repite, una «luz *natural del entendimiento*», o, en hábito, «*la misma facultad del entendimiento*»<sup>39</sup>. El énfasis en el adjetivo natural indica la pertenencia a las facultades intrínsecas del hombre, de forma que, aunque sea un don divino, es dado naturalmente, y no como una gracia o revelación particular, como quiere Gerson<sup>40</sup>.

---

33 A. QUERALT, *Libertad humana de Luis de Molina*. Facultad de Teología, Granada, 1977. p. 64 (60).

34 *Ibidem*, pp. 68-69. (64-5). Locke lo cita en su *Essay* Book I Ch. IV: «Other considerations concerning Innate Principles, both Speculative and Practical» y en el Book IV. Chapter X «God has given no innate ideas of himself» (J. LOCKE. *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin Books, London, 1997).

35 «Es pues evidente que el derecho natural ha sido intimado a nuestras inteligencias por Dios e impreso en la misma naturaleza de las cosas, como un derecho divino, legislado por el mismo Dios» (L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. III. p. 140). Suárez usa el mismo lugar escriturario con el mismo fin en F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*. L.I, C. III, § 10.

36 *Ibidem*. L. II, C. V, § 15.

37 El órgano donde radica el entendimiento moral.

38 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 47. p. 312.

39 *Ibidem* Disp. 47. Titulada: «Si la Ley natural nos ha sido impuesta. Y de su naturaleza en nosotros», pp. 311 ss.

40 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 14. p. 263; F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, L.I, C. III, § 10.

Para terminar de oponerse a las concepciones calvinistas de una ley absoluta y omniabarcante, nuestros autores han de definir una conciencia y una razón basadas en un moderado escepticismo que impidan la imposición del rigorismo. Para ello han de afirmar su relativa debilidad: «Aunque la ley natural, dice Molina, nos haya sido dada como fuerza del entendimiento, que es una luz a imagen y semejanza de la luz del entendimiento divino que nos enseña [...] los bienes morales que deben seguirse [...], de manera que podemos conocerlos naturalmente con aquella luz (la razón) y sin que nadie nos los enseñe [...] Sin embargo, fácilmente podemos ignorar muchas cosas de aquéllas y otras muchas conocerlas no de un modo cierto, sino con duda [...] Esto puede suceder, ya porque, aunque tengan todos algunos de los principios morales previos y evidentes y no podemos errar acerca de ellos, sino que los conoceremos de una manera evidente, sin embargo, hay otros que [...] no los conocemos por sí mismos y, ciertamente, *no de un modo tan fácil que todos inmediatamente y sin ningún discurso, o sin alguna investigación y estudios, conozcan y penetren su verdad* [...], ya también porque, al deducir las conclusiones de sus principios, principalmente cuando las conclusiones se deducen de sus principios de un modo remoto y algo oscuro, fácilmente, *no sólo ocurre que se dude*, sino también que se yerre»<sup>41</sup>. Los molinistas acentúan la ignorancia, la duda como base de la conciencia<sup>42</sup>.

Suárez afirma, siguiendo al Estagirita, que el conocimiento moral es sólo probable y especulativo, una *doxa*, de modo que la duda es un componente fundamental de la conciencia: «Casi todo conocimiento humano es conjetural y principalmente en las cosas ágiles» y, puesto que la conciencia trata especialmente de la acción, «no puede aplicarse regla cierta». Pretender «obrar de otro modo (aplicando rigurosamente la ley) es superior a la condición y prudencia humana». Por lo tanto, el gobierno de la conciencia sólo se puede realizar a través de juicios probables «que llevan a la prudencia»<sup>43</sup>. La negación de los principios innatos, la obligación de ocuparse de la edificación de la propia conciencia, la necesidad de una propedéutica basada en la duda y la deliberación, y el uso de la razón natural para descubrir los problemas y guiar la acción moral, implican una total transformación de la conciencia en una *conscientia* o una razón probable<sup>44</sup>.

Pero, ¿qué es lo que entienden por razón o «luz del entendimiento»? Suárez y Molina la definen como aquella facultad que, basada en una propedéutica del entendimiento, al rechazar las ideas innatas no razonadas y subrayar la

---

41 *Summa* 1a-2a, qae 94. art. 2.

42 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o. c., L. VI, C. 6, § 3.

43 *Ibidem*, L. VI, C. 8, § 6.

44 *Ibidem*, L. VI, C. 7.

necesidad de la duda y la continencia en la elección, permite la deliberación sustentada en el sentido común, el lenguaje, el debate, la lógica<sup>45</sup> y la experiencia<sup>46</sup>, para dar lugar a afirmaciones de carácter probable<sup>47</sup>. Estas afirmaciones son fuentes de autoridad y conocimiento, incluso para la religión<sup>48</sup> y la filosofía moral<sup>49</sup>, pues son la guía de la actuación responsable. Con ellas es posible «conocer a Dios y las leyes dadas e impuestas por él», de manera universal y no restricta ni a la gracia ni a las Escrituras<sup>50</sup>.

Pero, dada la relativa debilidad del libre arbitrio del hombre, la voluntad y razón, éste necesita un ejercicio continuado, un hábito para constituirse en un instrumento moral que lleve al individuo a la virtud<sup>51</sup>. Pero si Calvino conforma el hábito como una herramienta disciplinaria que, al proveer de reflejos morales inmediatos, no razonados, inculca y mantiene posiciones morales rigoristas conducentes a la abnegación, Suárez rechaza el hábito como prejuicio y afirma la necesidad del hábito de la reflexión racional como una propedéutica para lograr el correcto uso del libre arbitrio y la acción moral, pues acostumbra a la voluntad a aceptar la continencia necesaria para permitir la suspensión de la elección, iniciar el proceso de deliberación e inclinar a la

45 F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, o. c., Disp. XLIV, § I y IV, p. 353 ss.

46 «Atque ut rationibus lumini naturae innitentibus ordiamur, sane quando non aliud esset argumentum quam experientia ipsa qua quis in seipso deprehendit in potestate sua esse estare vel sedere, deambulare potius in hac quam illam partem (...) neque minus stulum esset fidem habere ei qui contra experimentum ipsum libertatem arbitrii impugnare contemderet, quam si quis alio persuadente papyrus ante oculos positam non esse candidam id in animum induceret». L. DE MOLINA, «*Liberi arbitrii cum gratiae...*», o. c., p. 134. Suárez sustenta su concepción del libre arbitrio también en la razón natural y la experiencia: «Afirmo, pues, dice, que es evidente por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad» (F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, S. RÁBADE ROMEO (ed.), (Editorial Gredos), (Madrid), 1966, p. 133).

47 Cuando rechaza con argumentos (y no con la *Biblia*) la posición de Gabriel y Pedro D'Ailly, diciendo que son contrarios a ambos, «la común manera de hablar (communem loquendi usum), y también el sentido común del ser humano (communem sensum hominum)» y después considera que: «Adde id quod experientia testatur negandum non esse absque urgente ratione. Nulla autem non solum urgens, sed neque probabilis ratio est quae suadeat res creatas». *Concordia*, p. 161. Como en otros ámbitos, Molina se presenta como un precursor, pero mantiene enormes deudas con el pasado. Así, puede, inmediatamente después, rechazar la postura de Durando recurriendo a otro tipo de razón más filosófica, basada en las categorías aristotélicas de esencia, sustancia y modo. L. DE MOLINA, «*Liberi arbitrii cum gratiae...*», o. c., p. 162.

48 «Duae sunt conclusiones huius articuli (...) Ratione probatur utraque conclusio» dice nada más iniciar su obra teológica. L. de Molina, «*Liberi arbitrii cum gratiae...*», o. c., p. 3.

49 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 47, pp. 319-320.

50 «La luz natural del entendimiento, por la cual pueden los ángeles y hombres alcanzar el conocimiento de Dios y el de tales leyes dadas e impuestas por Él» (L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 14, p. 263).

51 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 60, § 3, p. 532.

voluntad a obrar con presteza según el juicio de la razón<sup>52</sup>. La razón, la reflexión y la lógica se conforman como requisitos necesarios para la obtención de la verdadera virtud.

Para garantizar la libertad concedida por el libre arbitrio, Molina hace de Dios mismo, y no de las causas segundas, el origen de la ley natural y, disputando a Gerson, afirma que la razón es un medio adecuado a la promulgación del derecho natural, «el divino dado a los ángeles y los hombres, y mostrado por *Dios con una luz natural del entendimiento* de ambos»<sup>53</sup>. Suárez cita a Tomás e Isidoro, quien, de manera «explícita, llaman a esta ley (natural) la ley divina»<sup>54</sup>. Así los molinistas elevan la razón-ley natural a la categoría de ley divina, poniéndola por encima de cualquier otra ley. Este movimiento no es un problema porque, como vimos arriba, mantienen la racionalidad de la justicia divina. La divinización de la razón como ley natural es un movimiento esencial en el paso a doctrinas más laxas de interpretación de la ley y la moral y para la justificación de la libertad de conciencia.

Pero el uso del término tradicional «ley natural» no ha de llevarnos a equívoco, pues con él no se refieren en sentido estricto a una ley, sino a un bien moral racional más general y abstracto, a la *ratio naturalis*, que, si bien exige la obediencia de la norma, contiene también las máximas libres y voluntarias de la virtud<sup>55</sup>. Para asegurar el mantenimiento del libre arbitrio, Molina y Suárez precisan definir la ley natural de forma que no sólo no se oponga a la libertad, sino que ayude a consolidarla. Y dado que para probar el correcto uso del libre arbitrio este no puede estar determinado ni física ni legalmente, la ley no puede dirigir todas las acciones del hombre, por lo que la última dirección del hombre es la virtud, que exige una plena libertad: «Lo que se hace por

---

52 «Antequam virtus temperantiae aut fortitudines sit comparata, voluntas ex una parte inclinatur ad assequendum iudicium rationis et ex alia ad sequendum appetitum sensitivum sentitque difficultatem sequendo iudicium rationis post habito appetitu sensitivo: ergo, indiget habitu superaddito virtutis, quo habilitetur ad prompte (operandum) secundum iudicium rationis» (la Ilae q. 56, arts. 3, 4, 5, 6 f. 129 v. Cit. en Queralt, o. c., pp. 93 y 97).

53 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 14. p. 263.

54 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o. c., L. I. C. III, § 9.

55 «Debe observarse que los actos de todas las virtudes naturales, no todos caen bajo el precepto de la ley, sino que muchos de ellos son obra del consejo y la supererogación, para lograr mejor y más perfectamente la felicidad natural y por consiguiente, la sobrenatural; sin embargo, en tanto pertenecen a la ley natural, en cuanto a la misma luz de la naturaleza del entendimiento o sindéresis prescribe y enseña que deben ser hechos para evitar la culpa y el pecado los que caen bajo el precepto de la ley, y en cuanto toca dar consejos para el mismo fin a aquella ley total, que es una por la unidad del fin, a la cual toca dar y prescribir leyes para el mismo fin, aunque no se llama ley por estos consejos, sino por los preceptos y leyes que contiene, como se explicó todo esto en la disputación anterior» (L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 48. § 2, p. 322).

necesidad ni virtud es ni vicio, pero si carecemos de virtudes y de vicios, es evidente que no somos dignos de alabanzas o de premios ni de reproches y castigos»<sup>56</sup>. De forma que, si el juicio del individuo por Dios y los hombres se realiza a través de la virtud, es necesario permitir al hombre espacios de acción libre en los que pueda ejercer su capacidad para actuar moral y justamente y desarrollar su autonomía, probando así su virtud. Ninguna ley, tampoco la positiva, puede prohibir todo el vicio ni imponer la virtud<sup>57</sup>. La libertad absoluta, como precondition de la virtud y la capacidad de transgredir la ley, son imprescindibles en la economía de la soteriológica molinista y, posteriormente, serán centrales en las peticiones de la libertad de conciencia en el septentrión europeo, pero los molinistas no usan ni este ni otros principios que elaboran para argumentar políticamente.

La superioridad de la virtud sobre la ley se explica también por la justicia y la benevolencia o caridad divina que, por un lado, rechaza una dureza cruel sobre la debilidad humana y, por otro, ha de prever la contingencia del mundo, condición necesaria para el libre arbitrio, que hace imposible la aplicación universal de la ley. Ambos, rechazo de la dureza y contingencia, imponen que la ley se interprete siguiendo la justicia que se debe al hombre como naturalmente débil, y la prudencia que mantiene la justicia en los diversos casos a los que se ha de aplicar. Así la *epiqueya*, la virtud derivada de la justicia y la prudencia, se constituye en el centro de la conciencia, el criterio de interpretación y cumplimiento de la ley, la guía de la actuación y el medio para conseguir el resto de las virtudes. Los molinistas afirman que la *epiqueya* permite quebrar o contravenir la ley (*agere contra*) cuando el cumplimiento de su letra probablemente conduzca al pecado, sea algo inicuo, «nocivo para la república» y «muchas veces habrá lugar, aunque no sea inicuo, sólo porque

---

56 L. DE MOLINA, «*Liberi arbitrii cum gratiae...*», o. c., p. 135).

57 «Consta de lo dicho allí mismo (disputación 46) que las leyes humanas no prohíben todos los vicios. Porque permiten y dejan sin castigar algunos [...] principalmente porque, teniendo en cuenta la fragilidad y multitud de los hombres, si hubiesen de castigarse todos aquéllos en el fuero externo, sería excesivo urgir al género humano en aquél fuero, y los tribunales y cárceles no bastarían para reprimir y castigar aquellos crímenes y pecados. Por lo cual, mercedamente, dejan que sean castigados por el divino tribunal, si en esta vida no han sido expiados con la contrición, los sacramentos y otras obras pías y satisfactorias [...] De un modo semejante, las leyes humanas no ordenan actos de todas las virtudes. Porque ello sería gravar y urgir demasiado al género humano. Y porque ni la ley natural ni Dios ordenan actos de todas las virtudes, por ser muchos de ellos obras no obligatorias, tocantes a los consejos y no a los preceptos. Pero las leyes humanas ni siquiera ordenan todos los actos de las virtudes que según el lugar el tiempo y otras circunstancias son de derecho natural, bajo culpa venial o mortal, porque esto sería también urgir demasiado al género humano, y no convendría para el bien político común». L. de Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 72. § 1, pp. 699-700; § 2, p. 700. (respect.)

es demasiado grave y difícil»<sup>58</sup>, no sólo para la comunidad sino también para cada uno de sus miembros<sup>59</sup>. Definen, por tanto, la *epiqueya* como la capacidad que permite a toda persona juzgar la justicia y prudencia de la ley y quebrarla cuando consideren que su aplicación probablemente injurie no sólo a toda la comunidad sino también a uno sólo de sus miembros. La comparación con la concepción tomista de la *epiqueya* nos puede dar una idea de la radicalidad de la transformación. El Aquinate, por ejemplo, prohibía usar la *epiqueya* en casos de duda de la legitimidad de la ley<sup>60</sup> y restringía su uso a los jueces y oficiales del gobierno en los casos en los que la aplicación de la letra de la ley amenazase con daños seguros y graves el bien común<sup>61</sup>, y cuando aquéllos no pudiesen preguntar al legislador por su voluntad<sup>62</sup>.

La consideración de la *epiqueya* como el medio para la consecución del resto de las virtudes<sup>63</sup>, transforma, en primer lugar, su concepción de las virtudes teologales. Éstas dejan de considerarse gracias sobrenaturales para ser definidas como naturales, alcanzables por el libre arbitrio<sup>64</sup>, por lo que pierden su obligación absoluta y rigor.

Pero también afecta a la definición individual de cada virtud. Así, enseñan una fe natural reducida a un convencimiento personal cuasi racional y afirman que éste puede conceder tanta seguridad en el credo como la gracia<sup>65</sup>. Molina rechaza la fórmula positiva de la regla áurea como base de la caridad a favor de la fórmula negativa, «no hagas lo que no quieres que te hagan», y mantiene que el individuo no sólo debe caridad a Dios y al prójimo, sino, en primer lugar a sí mismo<sup>66</sup>.

Mientras Aristóteles y Tomás asimilan la justicia universal o general a una justicia legal<sup>67</sup>, Molina y Suárez tratan la justicia como un principio separado y superior a la ley, lo que se muestra, por ejemplo, en que el primero abre el *Tra-tado de la justicia y el derecho*, como su principio rector. Suárez afirma en *De legibus* que la equidad natural «no es una corrección del derecho, sino más bien su origen o regla»<sup>68</sup>. Molina también deja claro que la justicia no se obtiene por el cumplimiento obediente de la ley, sino que «es el acto de cualquier virtud, no

58 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o. c., L.VI, C. 7, § 6.

59 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o. c., L.VI, C.7.

60 T. DE AQUINO, *Summa Theologica*, Ia IIae q.96 a.6 ad 2; IIa-IIae q.120 a.1 ad 3

61 Ibídem, Ia IIae q. 96 a.6; 2,2 q.120 a.1.

62 Ibídem, Ia IIae q. 96 a.6; q.97 a.4

63 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o. c., L. VI, C. 6, § 3, 5 y 6.

64 A. QUERALT, o. c., pp. 56 (204) ss. y 69 (217) ss. Véase también la disputación 7 de la *Concordia*

65 A. QUERALT, o. c., p. 56 (204).

66 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 59. p. 512.

67 ARISTÓTELES; *Ética*, V, 3 y T. de AQUINO, *Summa Theologica*, Ia IIae 85,5.

68 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o. c., L.I, C.II, § 9,10.

en cuanto tal, sino *en cuanto se ordena al bien común de la muchedumbre* de que forma parte aquél que lo ejerce», y «emana» de cada hombre, que, «como parte de la República, se conduce bien respecto al todo y al bien común»<sup>69</sup>, aunque quiebre la ley. Esto implica negar que la persona gane la justicia a través del obediente y habitual cumplimiento de la letra de la ley y, por el contrario, mantienen que la acción del hombre debe guiarse por el espíritu de la ley, por la *epiqueya*, aunque con ello se quiebre la letra de la ley. La justicia deja de ser la obediencia habitual de la ley, para conformarse como una relación o medida de la actuación del individuo frente a la comunidad, el prójimo y él mismo.

Esta reordenación y reformulación de la doctrina de las virtudes tiene como efecto el rechazo de que el cumplimiento del precepto sólo se dé con el grado heroico de las virtudes y la abnegación; esto es, el rechazo del rigor moral. Además produce también la extensión de los *adiafora* y la aceptación de una virtud intramundana.

La concepción de la *epiqueya* esbozada arriba es el núcleo del probabilismo<sup>70</sup>, pues otorga el permiso de transgredir la ley cuando existan razones probables de que la ley no obliga, y soluciona el caso de conciencia que se crea con la divergencia entre la razón moral y la ley. El probabilismo es desde su fundación un instrumento para defender la autonomía concedida por el libre arbitrio, para imponer la lenidad de la ley y salvaguardar la capacidad universal para dudar de la ley y contravenirla. Molina y Suárez suman al probabilismo otros dos de sus principios básicos, presentes ya en el derecho canónico, pero que ahora adquieren un valor sistemático. El de posesión de la libertad afirma, siguiendo un símil del derecho de restitución, que, cuando se desconoce el propietario cierto de una cosa, el que la posee en ese momento mantiene la propiedad, de manera que análogamente el hombre, libre por naturaleza, sigue manteniendo su libertad cuando se duda si ha de perderla por la obligación de la ley. El segundo es el principio de promulgación, que afirma que sólo obligan como tales las leyes suficientemente promulgadas, de manera que, por ejemplo, se puede desestimar la obligación legal de numerosas máximas de la Biblia<sup>71</sup>.

69 L. DE MOLINA, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 2. p. 126

70 Los estudiosos de la filosofía moral consideran que el probabilismo nace en 1577 cuando el dominico Bartolomé de Medina acepta en su *Expositio in Iam 2ae S. Thomae* la máxima «Lex dubia non obligat», rechazando la fórmula tuciorista «In dubiis tutior pars est eligenda» que había guiado la doctrina moral de la iglesia desde S. Tomás. Medina considera, además, que una ley es dudosa cuando existe una opinión probable sólida contra ella: «Quando utraque opinio tam propria quam opposita est aequo probabilis, licitum est indifferenter utramque sequi». R. VASTHEBERGE, «Probabilisme», en *Dictionnaire de théologie catholique*, A. V. E. MANGENOT, Paris, Letouzey, 1903, p. 465.

71 F. SUÁREZ, *De bono et malo humanorum actuum*. Disp. XII sect. IV-5, p. 449; F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o. c., L.VI, C. VIII, § 4.; «El hombre es dueño no sólo de sus bienes externos, sino también de su honor y fama, y también es dueño de su propia libertad» (L. de

Como este último ejemplo muestra, el probabilismo puede tener, y de hecho tuvo, efectos radicales. El probabilismo permite al individuo la inquisición en los principios morales y dudar de la justicia y prudencia de las leyes, liberándolo de la necesidad de obedecer necesariamente la opción más segura (la ley) y la más probable (la sostenida por la autoridad), permitiéndole decidirse por transgredir la ley a favor de la libertad, de la virtud o incluso de intereses materiales y racionales. Permite también liberarse de los miedos de la conciencia y toda obligación que considere excesiva, incluso frente a la autoridad eclesial, pues como afirmarán posteriormente destacados pensadores probabilistas la condena papal de una proposición no elimina su probabilidad en el foro interno<sup>72</sup>. El probabilismo amplía enormemente los *adiafóra*, el ámbito de lo indiferente<sup>73</sup>, convirtiéndose en un claro instrumento desregulador opuesto al reglamentismo del rigorismo religioso y político. No es extraño que se convirtiese, junto a las ideas del libre arbitrio, en una de las principales fuentes de justificación de la libertad de conciencia, la resistencia, las garantías judiciales e incluso la democracia. Aunque esta es la historia de otro artículo, aquí nos interesa analizar en qué medida los propios molinistas traducen los principios que tan claramente definen a la práctica.

Un buen ejemplo puede ser la autonomía concedida por el libre arbitrio frente a la ley y la autoridad. En la definición del alcance universal de la *epiqueya*, Suárez estatuye que la interpretación de la ley y de las fuentes de la ley pueden y deben hacerla no sólo Dios sino también los hombres. «Es el hombre mismo *quien debe inquirir y comprender* el verdadero sentido de la ley natural». Esto es, todo individuo ha de ser responsable de la edificación de su conciencia, pues ha de explicitar los principios que han de dirigir su acción y con los que ha de juzgar los hechos y leyes de los otros hombres. *Todo* individuo tiene derecho a preguntarse por el fin de la ley y si se cumple en su aplicación al caso<sup>74</sup>, pudiendo con justicia aducir la *epiqueya* cuando la ley o mandato se imponga injustamente<sup>75</sup> o sea superior a sus fuerzas<sup>76</sup>. Por tanto, Suárez completa en la práctica la propuesta de Santo Tomás por la que el individuo es responsable de la formación de su conciencia, de los principios que usa en sus juicios y del cuidado con los que los

---

Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., cit. en R. TUCK, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 54).

72 J.J.I. VON DÖLLINGER, F. H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert. Mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens*, Scientia, Aalen, 1968, Bnd. I. p. 42.

73 *Ibíd.*, p. 48 ss.

74 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o.c., L.VI, C. 7, § 11.

75 *Ibíd.*, L.VI, C. 8, § 6.

76 *Ibíd.*, L.VI, C. 7, § 8-10.

ejecuta<sup>77</sup>; una obligación que lleva a Baylor a considera que se puede hablar de cierta libertad de conciencia en el Aquinate<sup>78</sup>.

Y aquí Baylor parece confundir dos aspectos que es necesario distinguir en el análisis de la libertad de conciencia, la conciencia libre y la libertad de conciencia, siendo la primera sólo un prerequisite de la segunda. Para comenzar a perfilar esta distinción, que necesariamente ha de ser el objeto de otro ensayo, podemos explorar las condiciones prácticas de la formación de la conciencia. En definitiva, la libre edificación de la conciencia y examen de las normas que han de regir la propia actuación es un *desideratum* que ha de enfrentarse al desengaño de la práctica, a la dificultad de que todo individuo llegue a disponer de las facultades y el ocio necesario para el estudio y la práctica de la ética razonada, y también al riesgo que eso supondría para la iglesia católica: «Si no puede conseguirlo por sí mismo (inquirir y comprender el verdadero sentido de la ley natural) debe aprenderlo de otros que se lo enseñen, cosa que éstos pueden hacer muchas veces sólo por su ciencia, sin necesidad de poder de jurisdicción»<sup>79</sup>. Molina parece referirse aquí no sólo a la autoridad terrena de la iglesia, sino también a confesores y casuistas, una de las bases de su poder magisterial como autoridad moral. Esta aceptación del poder magisterial de la iglesia, ya voluntaria ya forzada por la Inquisición, ante la que ambos autores serán denunciados, es quizá una de las mejores muestras de las contradicciones que mencionamos al inicio del artículo entre principios radicales sistemáticamente recortados en su aplicación por argumentos *ad hoc*. Así, si la obra de ambos reposa en una restricción y simplificación de la actuación de la gracia en el mundo a favor del libre arbitrio, no dudan en contravenir esta tendencia de su obra para fundar sobre la gracia el poder político y sobre todo el derecho de la iglesia católica a enseñar y corregir a las conciencias e incluso los reinos.

Las contradicciones y el rechazo a usar de los principios de forma radical para sostener una moderna libertad de conciencia se repiten a lo largo de su obra. Los casos de conciencia en torno a la asistencia a misa nos pueden ayudar a exponer, muy sucintamente, las virtualidades de la doctrina molinista del libre arbitrio y el probabilismo y la restricciones con las que la usan. En primer lugar Suárez puede afirmar, siguiendo la *epiqueya*, que la norma que obliga al creyente a la asistencia a misa ha de ser entendida de manera leve, de forma que el individuo puede contravenirla y no asistir a misa para no perder el lucro cesante de una operación realizada en el momento de la ceremonia<sup>80</sup>.

---

77 T. DE AQUINO, o. c., Ia IIae. q. 19. a. 6.

78 M. G. BAYLOR, o. c. p. 57.

79 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o.c., L.II, C. XVI, § 6.

80 F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, o.c., L.VI, C.7, § 10.

Por otro lado, parece que sólo aplican la idea de que la virtud necesita de la absoluta voluntariedad y libertad, sin asomo de tristeza como llama Suárez a la renuencia, para asegurarse el correcto cumplimiento del precepto: sólo la libre asistencia a misa hace al acto virtuoso confiriéndole su valor moral<sup>81</sup>. Pero no lo esgrimen para advertir la inutilidad de forzar a los herejes a asistir a los ritos católicos, que no torna la acción agradable a Dios. Así, a pesar de que mantienen una concepción de la caridad basada en la forma negativa de la regla áurea, no esgrimen ésta para rechazar que por caridad con el hereje se le haya de forzar a asistir a un rito que no puede tener para él ningún valor salvífico.

Así parece que los molinistas aceptan, contra la sumisión de la conciencia del calvinismo, una conciencia más libre, aunque todavía bajo el consejo y magisterio de la iglesia, e incluso desarrollan muchos de los argumentos que serán utilizados posteriormente en el septentrión para defender la libertad de conciencia, pero o bien no los aplican, o bien rechazan sus implicaciones más claras y radicales con argumentos *ad hoc*. Quizá el mismo enunciado de esos principios radicales fuese ya en su tiempo un acto político. Quizá nunca pudieron usar de esos principios de forma política porque el ámbito de la política y los debates que la sostienen no estaba plenamente constituido. Seguramente eran fieles católicos y sujetos del rey y tuvieron mucho cuidado en recortar las consecuencias más radicales de su doctrina.

En todo caso, este momento guarda todavía otra contradicción, que quizá no tenga tanto que ver con lo que ellos expusieron, sino mucho más con otro aspecto interesante para la Historia de las ideas, lo que otros pudieron leer en sus obras. Quizá la mayor propiedad del probabilismo es la transformación de los regímenes de verdad que se deriva de la introducción del moderado escepticismo que reduce toda afirmación a meras máximas probables. Así, nos encontramos con otro escollo en la valoración de la obra de los molinistas, pues la aplicación reflexiva del probabilismo a sus propias afirmaciones torna estas sólo probables y por tanto indiferentes, relativizándolas a favor de la libertad. Todo individuo puede, siguiendo los principios del probabilismo, rechazar una máxima cuando sea probable que sea injusta, incluso la autoridad magisterial y política de la iglesia.

## CONCLUSIONES

La misma negación del libre arbitrio, con su rechazo de la capacidad del hombre para actuar razonadamente y alcanzar la virtud, nos avisa, ya desde

---

81 *Ibidem*, L.II, C. X, § 9; L. de Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, o. c., Disp. 58. pp. 504-5.

el inicio de la obra de Calvino, que ésta no sólo no puede justificar la libertad terrena del individuo, sino que se propone como un método para eliminarla. Los autores que afirman que la ley natural es una idea central en Calvino<sup>82</sup> olvidan que ésta apenas aparece en la ingente obra del autor, que éste la usa de manera retórica sólo como un último recurso contra el antinomismo y que teológicamente es inconsistente con el resto de su doctrina, pues el picardo afirma que se destruyó con la caída y Dios gobierna el mundo por una gracia que, lógicamente, se opone a cualquier ley. Pero este es sólo un aspecto del programa de eliminación de la libertad que se muestra en general en la negación de la conciencia humana, y por tanto de su libertad, y su sustitución por la Biblia como «conciencia explícita», como repositorio legal que ha de dirigir la vida de los creyentes. Este énfasis en el vigor legal de la Escritura no es el único rasgo que perdura en el calvinismo de estricta obediencia, que hoy es considerado como un fundamentalismo<sup>83</sup>. Aplicar este concepto a las enseñanzas del fundador puede ser criticado como un anacronismo, pero considerado como una herramienta heurística puede servir para explicar el significado de su rigorismo en la actualidad.

El insuficiente esbozo de las doctrinas de Molina y Suárez realizado arriba plantea algunos interrogantes a una literatura acostumbrada a servirse de lugares comunes. En especial su concepción de la conciencia racional guiada por la *epiqueya* y no por la ley no se aviene bien con la valoración de la obra de Suárez que realiza Schneewind en su estudio sobre la construcción histórica de la autonomía moral. Schneewind, quien parece basarse sólo en los primeros libros de *De legibus*, no advierte que Suárez afirma una conciencia racional que es fuente de la ley y permite al individuo juzgar y oponerse a la ley exógena con los criterios internos de la justicia y la prudencia<sup>84</sup>. O, por mencionar sólo otro par de aspectos, esta superioridad de la virtud sobre la ley cuestiona la comprensión de los molinistas como autores jusnaturalistas en la tradición de un lenguaje de la ley que mezcla aspectos intelectualistas y voluntaristas. Pero la crítica de la literatura no es el fin de este artículo.

Más que la libertad de conciencia en el calvinismo y molinismo hemos estudiado su prerrequisito, la «conciencia libre». En este punto la doctrina

---

82 J. W. SAP, *Paving the Way for Revolution: Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State*, VU Uitgeverij, Amsterdam, 2001. Cita: Corpus reformatorum ICO XXII 586. Corpus Re. XXIV: 49, 603, 622 y 6625. Vid. E. TROELTSCH, „Die Soziallehre der Christlichen Kirchen und Gruppen«, en *Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*, Vol. I., Scientia, Aalen, 1961.

83 Por ejemplo, D. ZEIDAN, *The Resurgence of Religion. A Comparative Study of Selected Themes In Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, Brill, Leiden, 2003, por ejemplo, p 188.

84 J. B. SCHNEEWIND, o. c., pp. 158 ss.

molinista se dirige, por contraposición al rigorismo calvinista, a fundar una conciencia libre, no sometida al miedo, ni a una norma exógena que no puede discutir. Pero esto no significa que acepte la libertad de conciencia. Primero, porque no aplican a los problemas políticos prácticos los principios que diseñan, y que otros utilizarán para hacer frente al calvinismo. Segundo, porque contravienen muchos de estos principios con argumentos *ad hoc* que rechazan o recortan sus implicaciones más radicales. Y tercero porque elaboran un instrumento de gobierno de la conciencia y, por tanto del régimen de verdad, muy ambivalente. El probabilismo, si bien permite justificar una radical libertad de conciencia pues incluso puede servir para cuestionar estos argumentos *ad hoc*, eliminándolos como contrarios a la equidad o *epiqueya* debida a todo individuo, sirve en el confesionario para mantener el poder magisterial de la iglesia sobre sus fieles.

Pero el estudio sistemático, en toda su obra, de los principios que después sirvieron para defender la libertad de conciencia; del probabilismo y sus usos, tanto en el confesionario como fuera de él; y de las vías de recepción en el norte de Europa del libre arbitrio y el probabilismo; todo esto ha de ser el objeto de otro artículo.

Recibido: 14 Noviembre 2007

Aceptado: 1 Octubre 2007