

La teoría espinosiana de la *libera necessitas* a la luz de la controversia entre Báñez y Molina

Francisco José Martínez Martínez

UNED

RESUMEN

En el presente artículo se traza un recorrido sistemático por las diversas concepciones que de la libertad, la necesidad y la gracia se construyen en la neoescolástica española y por los problemas vinculados a ellas –con especial atención a la problemática conciliación de la omnipotencia y la omnisciencia divinas con la supuesta libertad del hombre– para tratar con ello de saldar la cuestión de la posible influencia que han podido ejercer sobre el pensamiento de Espinosa

PALABRAS CLAVE

Espinosa; Báñez; Molina; libertad; necesidad; posibilidad

I. Puntos de la disputa *de auxiliis* relevantes para la *libera necessitas* espinosiana

La controversia denominada *de auxiliis gratiae* replantea un viejo problema con varias raíces históricas. En primer lugar, la cuestión de los futuros contingentes analizada por Aristóteles y desarrollada por la filosofía helenística que redefine las nociones de posible, necesario y contingente, y que en su forma teológica plantea la cuestión de la compleja compatibilidad entre presciencia divina y libertad humana y el grado en que el conocimiento divino de los futuros libres permite que los mismos continúen siendo libres. Por otra parte, el protestantismo había replanteado la cuestión del papel de la gracia en la actividad humana moral y la capacidad del hombre para salvarse por sus

propias fuerzas. En relación con estas cuestiones, los luteranos, calvinistas y jansenistas rechazan que el hombre, después del pecado original, sea capaz por sí solo de salvarse, sin necesidad de la gracia divina, que además predestina a los que se van a salvar y condenar. En esta controversia mientras que los molinistas sostienen que la predestinación se da *post praevisa merita* (es decir, después de los méritos del hombre y en relación a dichos méritos) y la predefinición del acto que lleva a la salvación es sólo *virtual*, los Bañezianos defendían que dicha predestinación se daba *ante praevisa merita* (es decir, antes de los méritos humanos y de forma independiente de los mismos), así como que la predefinición de los actos virtuosos era *formal*, es decir, efectiva y real. Para Báñez la predestinación de los elegidos se debe a un decreto de Dios que no tiene en cuenta los méritos humanos. Dios elige desde la eternidad a los que quiere y les otorga gracias *eficaces* para su salvación, mientras que a los demás Dios se limita a concederles una gracia *suficiente* y permite que pequen aunque no influye en dicho pecado, y así los condenados caen por su propia culpa ya que Dios no los ha incluido en el decreto de salvación (*reprobatio negativa*). La voluntad por la cual Dios condena a los que por sí mismo se han conducido mal y han pecado es la voluntad consecuente (*voluntas consequens*), cuya noción viene del Damasceno a través de Tomás, la cual se refiere a las cosas realmente acontecidas y no coincide con la *voluntas Dei antecedens* que se refiere a la consideración absoluta del bien sin atención a las circunstancias concretas.

La cuestión de la predestinación defendida por los Bañezianos exige distinguir la libertad en un sentido dividido (*in sensu diviso*) de la libertad en sentido compuesto (*in sensu composito*). Según el primer sentido, la predestinación divina deja libre la facultad de actuar, y según la segunda acepción de la libertad, la potencia voluntaria libre del hombre no puede efectuar ningún acto contrario a dicha predestinación, por lo que la naturaleza de los actos queda predeterminada a pesar de que la facultad de actuar permanezca libre. El sentido dividido se refiere a la actividad humana en sí misma considerada, mientras que el sentido compuesto toma en consideración la acción humana en su relación con los decretos divinos. En esta cuestión, calvinistas y jansenistas coinciden con los tomistas Bañezianos, ya que oponen libertad a coacción pero no libertad a necesidad: los actos pueden ser necesarios y libres a la vez. Hay que distinguir entre violencia y necesidad: violento y voluntario se excluyen siempre, pero

no siempre lo hacen necesario y voluntario. Un acto voluntario es un acto espontáneo y consciente de la voluntad, lo que implica que el hecho de que un acto sea necesario no excluye que sea espontáneo, ni que sea consciente¹.

Pelagio y los molinistas, en cambio exigían, la *indiferencia*² como requisito de la libertad. Mientras que los tomistas se limitaban a exigir que no hubiera constricción para que un acto fuera libre, los molinistas exigían además la ausencia de determinación. Suárez distingue tres nociones de libertad: *libertas a servitute*, *libertas a coactione* y *libertas a necessitate*, mientras que Baius contra el que el jesuita dirige su ataque sólo admite la libertad frente a la coacción pero no frente a la necesidad. Para el hereje citado cuando la escritura habla de libertad se refiere a la liberación de la tiranía en que el pecado retiene al hombre pero no a la posible capacidad de éste para decidir con independencia de toda influencia. Por su parte, en *Concordia*, Molina define al agente libre de la siguiente manera: se llama libre aquel agente que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar, u obrar de tal manera que pueda obrar también lo contrario” y al agente natural como aquel “en cuyo poder no está el obrar y no obrar, sino que, puestos todos los requisitos para obrar, obra necesariamente y de tal manera obra una cosa que no puede hacer lo contrario”. La libertad pues, puede ser de ejercicio (*exercitii*) es decir, la capacidad de obrar o no obrar, o de especificación (*specificacionis*), el poder elegir hacer un acto o el contrario. Frente a esto un bañeziano como Álvarez dirá que: “La totalidad de los presupuestos requeridos para la

¹ Cf. P. DUMOND, *Liberté humaine et concours divine d'après Suarez*, G. Beauchesne, París, 1936, 19.

² Sobre la génesis de la noción de libertad como indiferencia y el trasfondo escotista de las discusiones sobre estos temas en el siglo XVII se puede consultar J. SCHMUTZ, “Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogologiques de l'antropologie moderne” y O. BOULNOIS, “Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotosites de la métaphysique moderne”, ambos en *Etudes Philosophiques*, 2 (2002), 169-198 y 199-238 respectivamente. En dichos artículos se plantea la recuperación implícita del voluntarismo de Scoto en algunos autores jesuitas del Siglo XVII en su defensa de la libertad como indiferencia. La polémica sobre la colaboración de la gracia divina en la acción humana libre supone según estos autores el despliegue de una ‘metafísica de la voluntad’ y una ‘metafísica de la acción’ de una complejidad sin precedentes. Lo que se retoma de Scoto no es sólo el poder de hacer o no hacer, sino la capacidad de mantener abierta la posibilidad de hacer otra cosa distinta en el mismo momento en que ya se está realizando la cosa que se ha decidido hacer, es decir la *potestas ad opposita* que prohibía el principio de contradicción aristotélico. Esta capacidad exigía una división no temporal del instante que permita la apertura a los opuestos que no podrían coexistir en un instante si este fuera indivisible. Por otra parte, algunos jesuitas retoman de Scoto, frente al determinismo de la voluntad por el entendimiento de impronta tomista, una noción radicalmente indeterminista de la voluntad, que mantiene su libertad no sólo respecto del futuro sino incluso en el momento mismo en que se determina, de forma que en el momento en que quiere algo puede todavía no quererlo.

producción de un acto dado si se comprende entre ellos los que dependen de Dios, no es compatible ni con la inexistencia de este acto, ni con un acto contrario” (Álvarez, *De Auxil.* 1, XII, dis.cxv, nº4). Es decir, que la premoción divina, una vez puesta en funcionamiento, excluye la indiferencia entre obrar o no obrar y entre efectuar un acto u otro distinto.

Dicha cuestión de la indiferencia como requisito de la libertad fue el principal punto de controversia en estas discusiones. Para los bañezianos que aceptan la idea de un concurso divino predeterminante de la actuación de la libertad la indiferencia cesa en el momento mismo en que dicho concurso divino hace sentir su actuación sobre la voluntad³. La indiferencia para Báñez se encuentra en el entendimiento y no en la voluntad y además, la relación entre el dictamen de la inteligencia y la decisión de la voluntad está rígidamente determinada. Los molinistas, en cambio, rechazan la posibilidad de una causalidad recíproca de la voluntad y la inteligencia en la producción del acto libre.

Molina rechaza la idea de una gracia eficaz irresistible por sí misma *ya que para la libertad exige la indiferencia de la voluntad*, Dios constata nuestras acciones pero no las determina completamente. El concurso divino con las acciones humanas puede ser *mediato* o *inmediato*, por el primero Dios como causa primera crea y conserva el poder de actuación de las causas segundas, por el segundo, la causa primera atiende a la actuación concreta de las criaturas. El concurso inmediato puede ser *anterior* al acto, como defiende Báñez con su teoría de la premoción física o *simultáneo* como defiende Molina. Mientras que en un caso el ser contingente es una *causa subordinada* a la acción de la causa primera que la mueve de forma inmediata e irresistible, en el segundo caso, la causa segunda es una *causa parcial* de su acción a la que concurre simultáneamente con la acción de la causa primera. Para los bañezianos el influjo divino en las acciones humanas es intrínseco y el concurso previo, mientras que para los molinistas el influjo es extrínseco y el concurso simultáneo.

La cuestión de la libertad humana no se relaciona sólo con la omnipotencia de Dios sino también con su omnisciencia; si la cuestión del poder divino hace que la escolástica tardía tenga que elaborar una compleja red de argumentaciones, aludida aquí muy brevemente, para hacer compatible el poder absoluto de Dios con el débil

³ Cf. DUMOND, *Liberté humaine*, 22.

poder de las criaturas, la cuestión del conocimiento por parte de Dios de todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros plantea el problema del conocimiento de los actos libres futuros y futuribles. La escolástica tardía distingue en Dios la ciencia *natural* (de *simple inteligencia* en la terminología tomista) por la cual el Creador conoce los actos futuros con anterioridad a todo decreto divino sobre dichos actos y conoce los actos posibles como posibles, y la ciencia *libre* (ciencia de *visión*, para el tomismo), por la cual Dios conoce los acontecimientos futuros consecuentemente al acto de la voluntad divina que decreta dichos acontecimientos y conoce las cosas existentes como existentes. Además de estas dos clases de ciencia divina Molina sitúa como solución al problema del conocimiento de los futuribles (acontecimientos futuros contingentes condicionados y libres) lo que denomina la *ciencia media*, por la cual, desde la altísima e inescrutable comprensión de todo libre arbitrio, vio en su esencia qué haría, en uso de su innata libertad, si fuese puesto en este o en aquel orden, o también en infinitos órdenes de cosas, pudiendo, si quisiese, hacer en realidad lo opuesto...” La ciencia media es en parte natural ya que antecede al acto libre de la voluntad divina y en parte libre ya que tiene en cuenta las circunstancias en que se dará la actuación concreta del ser libre que es indiferente. Dios a través de la ciencia media tiene una *supercomprensión* en relación a la actuación del ser humano por medio de la cual es capaz de conocer la determinación que tomará éste, ya que conoce las inclinaciones de su voluntad debido a que las ha decretado. El mismo así como las circunstancias en que se dará dicha acción.

Dumond siguiendo a Sceemann traza la genealogía de la ciencia media que aún sin ese nombre se puede encontrar en numerosos escolásticos anteriores a Fonseca y Molina. El propio Tomás de Aquino plantea la cuestión de si Dios conoce los futuros libres en sus causas o en el ejercicio mismo de la voluntad del hombre. Para el Aquinate “Dios conoce todos los contingentes, no sólo tal como se encuentran en sus causas, sino tal como son ellos mismos, pues su eternidad coexiste con todos los tiempos. Tiene pues Dios una ciencia infalible de los mismos en la medida en que está presente bajo su mirada”. Tanto Capreolo como Cayetano y Silvestre de Ferrara reconocen que la causa segunda modifica según sus capacidades el influjo que recibe de la causa primera y que la libertad de dicha causa segunda impide que los futuros libres sean conocidos en sus causas. Como dice el Ferrarese: “En cuanto a los efectos

de la voluntad el conocimiento de sus antecedentes o de los obstáculos que se oponen a su realización no basta para que se dé una ciencia cierta. No pueden ser previstos más que para el que los percibe como si salieran bajo sus ojos de su causa en el momento mismo en el que ella los produce... Poco importa que la causa que mueve sea movida necesariamente, en tanto que ella está movida por ella misma. No se sigue que a su vez ella mueva necesariamente por su cuenta, ya que la acción de la causa primera se modifica en la causa segunda”. Vemos aquí, pues, que el conocimiento divino de las acciones libres no sucede por el conocimiento de sus causas, ya que la libertad, desde el punto de vista molinista, supone la indiferencia de la voluntad respecto de las determinaciones, tanto externas como internas, a las que está sometida. Por otra parte, vemos también como el hecho de la necesidad de la determinación divina de la voluntad no le quita la libertad ya que la acción necesaria de Dios al ser recibida por una causa segunda libre produce efectos contingentes. Igualmente para Francisco de Vitoria el concurso divino no es determinante de la voluntad de una manera absoluta ya que ésta puede hacer que Dios concurra o no en su acción. Insistiendo en lo mismo Domingo de Soto afirma en su obra *De natura et gratia* de 1547 que Dios no persigue todos sus designios con la misma voluntad, ya que los que desea de una manera absoluta se realizan indefectiblemente pero no siempre los que desea de una manera condicionada; “como subordina a nuestro asentimiento la cooperación que ofrece a nuestro libre albedrío, podemos rechazarla sin lesionar su dominio soberano sobre nosotros”⁴. También Cayetano insiste en la misma idea: “La moción divina no alcanza el efecto antes de que la afecte la causa segunda, ya que aquélla no llega a dicho efecto más que después de ser modificada según las disposiciones de la causa segunda. No hay, pues, ningún instante de duración natural donde el efecto sufra la influencia de la causa primera sin sufrir el de la causa segunda” (Cayetano, *In I*, q.XIX,a.8,n°XV).

Dumond refiere que en la mitad del siglo XVI la Universidad de Lovaina está controlada por los seguidores de Baius que, actuando de precursores del Bañezianismo, consideran esta doctrina como pelagiana por resaltar el papel de la voluntad humana frente al decreto divino. Dicha doctrina de la ciencia media recibe su primera formulación explícita en los *Comentarios* que Pedro Fonseca realizó sobre la *Metafísica* de Aristóteles, aunque había sido ya adelantada en las clases del propio

⁴ Cf. DUMOND, *Liberté humaine*, 109.

Fonseca a partir de 1566. Fonseca distingue un doble estado de los futuros contingentes: un estado absoluto y otro condicionado que Dios conocía igualmente con certeza pero no de la misma manera.

Por su parte Belarmino continúa la obra de Fonseca y en su libro *De controversiis. De gratia et libero arbitrio* hace un resumen de las posiciones enfrentadas. Mientras que Cayetano se resigna a ignorar las condiciones y maneras en que Dios conoce y coopera con nuestras acciones libres y Durando elimina el problema al negar la necesidad de una cooperación inmediata de la causa primera en las acciones de las causas segundas, Belarmino distingue el grupo de los deterministas entre los que se encuentran junto a Almain, Báñez y Álvarez, y el grupo de los indeterministas donde junto a Gregorio de Rímimi se agrupan los escotistas y nominalistas. Si para los deterministas la predeterminación del creador no quita al hombre la responsabilidad sobre sus decisiones ya que deja al hombre la facultad de juzgar de la contingencia de sus acciones, para los segundos, la elección de la voluntad precede a la colaboración divina, de manera que Dios adapta sus decretos a las decisiones de dicha voluntad⁵. En la obra citada Belarmino defiende el concurso simultáneo de Dios con la acción de la criatura, ya que el concurso divino no actúa sobre la voluntad entendida como causa de sus acciones sino sobre dichas acciones entendidas como efectos y además dicho concurso divino se adapta a las particularidades de la causa segunda y depende de sus iniciativas propias.

La entrada en la controversia de los Bañezianos viene motivada por la preocupación teológica derivada de la actuación de la gracia divina sobre la acción humana libre y la capacidad de la voluntad humana de resistir o no resistir a la gracia divina. Para Bartolomé de Medina, dado que Dios está sinceramente animado del deseo de salvar a todos los hombres sólo rehúsa la gracia eficaz a los que no la quieren. Por su parte, Báñez sitúa su posición de la siguiente manera: “Cuando se declara que para la salvación y la justificación son a la vez necesarias la ayuda de la misericordia divina y el buen uso del libre albedrío, que no se considere la gracia y la libertad como dos agentes parciales de una misma empresa sobrenatural, sino como dos causas subordinadas la una a la otra. Aún más, no hay que comprender esta subordinación

⁵ Cf. DUMOND, *Liberté humaine*, 129-130.

como si la causa segunda contribuyera a determinar el concurso de la causa primera. Esto sería la herejía pelagiana. La doctrina católica nos obliga a admitir, al contrario, que al dar a los hombres los socorros que les convierten o los santifican, Dios por estos socorros los determina a actuar bien. No es, pues, el libre albedrío quien determina a la gracia a producir o no su efecto...” (In I,q.XXIII,a 3). Vemos resumidas aquí las teorías de Báñez: rechazo del concurso simultáneo y de la causalidad parcial de Dios y la criatura en las acciones de ésta en beneficio de la teoría de la causa subordinada a la premoción divina; determinación rigurosa de la gracia sobre la voluntad humana y rechazo de papel alguno de la voluntad sobre dicha gracia divina. Por otra parte, también defiende Báñez, contra los partidarios de la ciencia media, que Dios conoce los futuros libres en sus causas, cosa que es posible debido a que Dios es el que determina a dichas causas segundas a actuar. Para Dumond, defensor del molinismo, las nociones Bañezianas de la premoción física arruinan tesis aceptadas generalmente en la tradición escolástica: la afirmación de la autodeterminación de la voluntad; la impotencia de la inteligencia, incluso de la divina, para conocer los futuros libres en sus causas dado que éstas son libres y pueden actuar o no independientemente de los antecedentes causales que actúen sobre ellas; la necesaria adaptación de la causa primera a las disposiciones de las causas segundas cuando concurre con éstas en sus acciones; etc. ⁶

La compatibilidad entre la presciencia divina de los actos humanos y la libertad de éstos introduce la cuestión de en qué sentido se puede decir que dicha presciencia convierte en necesarios a los actos humanos. Dicha cuestión se retrotrae al planteamiento de Anselmo de Canterbury el cual plantea en su obra *Cur Deus Homo* la cuestión de cómo la muerte de Cristo anunciada por los profetas es, al mismo tiempo, libremente asumida por éste. Para resolver la dificultad se distingue entre la *necessitas consequens* que más que constreñir a una cosa a existir se deriva de la propia existencia de dicha cosa, y la *necessitas antecedens* que hace que una cosa sea y se convierte así en su causa. Para Anselmo “la necesidad antecedente es lo que hace nacer una cosa, y la necesidad consecuente es la que nace de esta cosa”. Igualmente en su obra *De concordia praescientiae et praedestinationis Dei cum libero arbitrio* (antecedente y no sólo en el título de la *Concordia* de Molina) Anselmo insiste en que no hay contradicción entre decir que 'es

⁶ Cf. DUMOND, *Liberté humaine*, 154.

necesario que una previsión divina se cumpla' y que 'Dios prevé infaliblemente que el objeto de la previsión se cumplirá sin necesidad'. La única necesidad que impediría la libertad sería una necesidad antecedente negada por los molinistas pero no una necesidad consecuente que sólo afirma que es imposible que si una cosa es no sea al mismo tiempo. Suárez retoma del comentario que Tomás hace del *Peri hermeneias* de Aristóteles la diferencia entre la *necessitas absoluta* y la *necessitas ex suppositione*, según la cual es imposible para un ser no existir cuando existe. Álvarez, en cambio, distingue dos necesidades antecedentes: la que deriva del determinismo natural de las cosas que constriñe de forma absoluta la deliberación racional y el consentimiento voluntario de la causa segunda, y la condicional, derivada de la intervención irresistible de la causalidad divina, que no convierte nuestras decisiones en necesarias. Los molinistas no aceptan esto y no ven cómo una determinación divina irresistible de la voluntad humana puede preservar la libertad de ésta.

Dios puede prever nuestros actos sin determinarlos, pero a la vez nos ordena hacer ciertos actos y nos pone en circunstancias que impiden que cumplamos sus órdenes. Para resolver la dificultad se distingue en Dios la *voluntad absoluta* e independiente por la que decreta que las cosas se hagan y la *voluntad relativa* al mérito de los hombres por la que quiere que se cumplan sus leyes.

Los puntos de la disputa mencionada que tienen importancia para la noción espinosiana de libertad son: a) la necesidad de la creación frente a la idea de un Dios personal que crea libremente mediante sus decretos eternos; b) la existencia o no del libre albedrío en los seres humanos; c) la noción de mal y especialmente la cuestión del origen divino del mal.

II. Naturalismo necesitarista frente a voluntarismo creacionista

A continuación pasamos a analizar la teoría de la *libera necessitas* en Espinosa. Para ello vamos a comentar la carta 58 a Schuller, médico alemán instalado en Ámsterdam, de octubre de 1674 en la que se plantea esta cuestión. En estos meses finales de 1674 a través de la correspondencia con Boxel, Tschirnhaus y el propio Schuller Espinosa precisa su postura replicando a sus críticos. Si elegimos la carta 58 y no cualquier otra es porque es la más sintética sobre este tema.

La cuestión es la comparación de las opiniones de Espinosa y Descartes sobre el libre albedrío y en ese contexto nuestro filósofo afirma:

“Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y a todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad.”⁷

Libre no se opone, pues, a necesario, sino a coaccionado⁸; la diferencia reside en la auto o en la heterodeterminación. Si la actuación de una cosa depende sólo de su propia naturaleza entonces es libre aunque su actuación sea necesaria; en cambio la que es determinada a actuar por otra cosa no es libre sino coaccionada. El ejemplo más eminente de una cosa libre y necesaria a la vez es Dios mismo, ya que tanto su existencia como su conocimiento o ciencia son libres y necesarias a la vez porque se derivan de la sola necesidad de su naturaleza. La conclusión es que la libertad no radica para Espinosa en el libre decreto, es decir en la voluntad, sino en la libre necesidad.

En la carta 54 a Hugo Boxel, (EP. : 251-252, D. 318-319) Espinosa parte de que si lo fortuito se opone a lo necesario, entonces hay una oposición entre los que piensan que el mundo es una consecuencia necesaria de la naturaleza divina y que por tanto no se debe al azar, y los que piensan que Dios pudo no haber creado el mundo, lo que supone que éste se debe al azar, ya que es efecto de una voluntad que pudo no existir. Lo último es absurdo ya que supondría que la voluntad de Dios era indiferente y no determinada desde el principio. Por lo anterior se deduce que “el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina” y que, por lo tanto, no fue hecho

⁷ Ep. 58: 265/D 336.

⁸ En esto Espinosa, según nos recuerda FREUDENTHAL, sigue a pensadores de su tiempo como Suárez que considera la acción libre como voluntaria y no coaccionada aunque la libertad no excluya la necesidad primera (Disp. XIX). Igualmente Campanella en su *Metafísica* opone la libertad a la ‘coacción servil’ y considera libre a aquel cuya mente se mueve por sí misma. Por su parte Burgersdijcks, opone lo voluntario a lo coaccionado y considera libre lo espontáneo y con razón. Por último, Hobbes en su *Leviatán* cap. 14 y 21, define la libertad por la ausencia de ‘oposición’, es decir de ‘impedimentos exteriores del movimiento’.

por azar. Aquí Espinosa vuelve a reafirmar el necesitarismo al decir que el mundo depende necesariamente de la naturaleza divina, es decir, del conjunto de las leyes naturales.

De igual manera, en la carta 56 también dirigida a Hugo Boxel, Espinosa vuelve a rechazar oponer lo fortuito y lo libre a lo necesario. Lo fortuito tiene causas necesarias y por ello no deja de ser necesario, aunque sea imprevisto para nosotros. De igual manera, Espinosa niega que en el caso de Dios se pueda oponer lo libre y lo necesario, ya que todos aceptan que Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas libremente y a la vez de forma necesaria. Nuestro autor dice que su interlocutor no distingue entre coacción o violencia y necesidad y que hay que distinguir, porque hay muchas cosas que hacemos de forma no coaccionada y que en cambio son necesarias, en el sentido en que se ajustan a las leyes naturales. Por otra parte, Espinosa también rechaza la idea de que Dios pueda entender una cosa y a la vez no quererla, es decir, que pudiera haber creado otras cosas de las que realmente creó. Dada la identidad para Espinosa entre la esencia, el entendimiento y la voluntad de Dios, lo anterior supondría que en Dios hay dos voluntades contradictorias: una determinada, la que realmente se realizó en la creación, y otra indiferente, que se referiría a las otras cosas que hubiera podido crear y no creó, lo que nos lleva al absurdo. Para Espinosa si Dios hubiera hecho de otra manera la naturaleza de las cosas de cómo las ha hecho realmente, también debería haber hecho los entendimientos humanos distintos, ya que la naturaleza naturada es un único ser, por lo que el hombre es una parte de dicha naturaleza que tiene que estar en consonancia con las demás. (CM 2/9: 267-268, D. 269-270) De nuevo la idea de posibilidad irrestricta queda descartada; lo posible se agota en lo efectivamente real y no constituye una reserva ontológica de potencialidades no desarrolladas.

El que las cosas se desprendan necesariamente de la esencia de Dios también está recogida en la *Ética* en las proposiciones 15 a 18 de la Primera parte, donde se afirma que: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo un entendimiento infinito” (E1, P16) Esto supone que Dios es causa eficiente de todas las cosas, que es causa por sí y no por accidente y que es causa absolutamente primera. En la P17 se afirma a continuación que esta necesidad, es a su vez libre: “Dios actúa por las solas leyes

de su naturaleza y no coaccionado por nadie”, lo que significa que es “causa libre” y que lo que incita a obrar es únicamente la perfección de su misma naturaleza. Es precisamente la actualidad de la omnipotencia de Dios lo que hace que la creación haya sido de esta manera y no de ninguna otra, ya que no puede cambiar por no estar en potencia de nada sino siempre en acto. En efecto, la P33 dice “las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de cómo han sido producidas”, dado que se desprenden necesariamente de la naturaleza de Dios: otro orden de la creación supondría otra naturaleza en Dios lo que es absurdo. La perfección y constancia de Dios y el hecho de su eternidad en la que no hay un antes ni un después hace que Dios no haya podido existir antes de sus decretos ni pueda existir sin ellos. (La misma posición en CM 1/ 3: 243,D. 241 y en KV 1/ 4: 37; D. 81). Esta afirmación choca de forma frontal con la teología tradicional para la que el Creador conoce con su ciencia natural o de simple inteligencia una infinidad de cosas posibles entre las que escoge posteriormente las que va a crear efectivamente mediante los decretos de su voluntad y son estas cosas que van a existir realmente las que Dios conoce con su ciencia de visión o libre. Estas distinciones no tienen sentido para el necesitarismo espinosiano que no admite cambios en la naturaleza de Dios que actúa desde siempre con toda su potencia y de forma necesaria. En E1P35 Espinosa afirma que “todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe necesariamente”, lo que implica que no existe un remanente de cosas posibles no realizadas sino que todo lo que se puede concebir ha sido realizado por Dios y además con la máxima perfección. Por último, la P18 afirma que “Dios es causa inmanente y no transitiva, de todas las cosas”, con lo que vuelve a poner en entredicho la noción cristiana de creación que exige siempre cierta trascendencia del creador sobre las criaturas, o lo que es lo mismo que el creador es causa transitiva y no inmanente de sus criaturas.

¿Cómo podemos relacionar esta posición con la disputa entre Báñez y Molina?⁹ En primer lugar, conviene recordar que Espinosa ha cambiado de terreno y ya no se

⁹ He tratado esta temática en mi contribución al Congreso Internacional: “Relaciones entre Spinoza y España”, celebrado en Almagro en noviembre de 1992 y recogida en las Actas del Congreso. Cf. F. J. MARTÍNEZ: “Libertad y necesidad en Espinosa a la luz de la escolástica tardía española” en A. DOMÍNGUEZ (ed), *Spinoza y España*, Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, 147-154.

mueve en un marco teológico, sino en uno estrictamente filosófico y racional, dominado además por la influencia de la naciente ciencia moderna de cuño galileano. Esto significa que lo que pretende es entender las cosas revalorizando la *curiositas* que la Edad Media había condenado como saber ocioso que distraía al hombre de la búsqueda de la salvación y no tanto justificar a Dios, buscando una concordia, prácticamente imposible, o al menos de difícil comprensión, entre el poder de Dios y la libertad del hombre, o lo que es lo mismo entre la omnipotencia de Dios que es la fuente de toda actividad incluida la humana libre y su justicia que le permite condenar a los que pecan. Dicho esto, podemos afirmar que Espinosa destaca en Dios su omnipotencia y su inmutabilidad derivada de la necesidad de su actuación (CM 2 / 4). El Dios de Espinosa no es voluntarista en el sentido de que no puede ordenar lo que quiere, pero tampoco es intelectualista en el sentido de que estuviera sometido a unas leyes independientes de él mismo. Dios decreta y una vez hecho esto ya no puede volverse atrás; queda sometido, pero a su propia voluntad libre. Decreta de forma libre pero eso le constriñe a sí mismo. La omnipotencia de Dios y su constancia hacen que las cosas sean necesarias debido al decreto de Dios y no unas en sí y otra por el decreto. (CM 2/9: 266, D. 268) Para Espinosa todas las cosas, tanto las apodícticas como las asertóricas en terminología kantiana son igual de necesarias; si conociésemos el orden completo de las causas las actuaciones que se derivan de la voluntad humana y que nos parecen libres y voluntarias se nos mostrarían tan determinadas y tan necesarias como las verdades de la geometría.

Por otra parte, una vez decidida la creación, las cosas se siguen de forma necesaria de Dios o la Substancia que es su causa inmanente. La creación para Espinosa es una operación en la que no concurre más causa que la eficiente, lo que supone que en dicha operación Dios no se ajusta a ningún fin externo a él que fuera más allá de sus propios decretos. Hay una crítica de todo finalismo: Dios al crear no se ajusta a ninguna finalidad sino que se expande de forma necesaria y completa. Desde el punto de vista de las cosas creadas esto supone que las mismas no presuponen en su existencia más que a Dios y ningún orden necesario exterior y distinto de la propia voluntad divina expresada en sus decretos. (CM 2/10: 268, D. 270). Para Espinosa, la existencia de las cosas se deriva del decreto divino, de igual manera que para los teólogos, aunque para nuestro autor los decretos divinos más

que el producto de una voluntad personal es el conjunto impersonal de las leyes naturales. Las cosas creadas dependen para Espinosa de Dios en cuanto a la esencia y la existencia¹⁰. Las cosas creadas no son necesarias por sí mismas sino por su causa¹¹: en el plano de las esencias la necesidad viene de que dichas esencias expresan las leyes eternas de la naturaleza; en el plano de las existencias, la necesidad viene por la concatenación necesaria de las series causales cuyo entrelazamiento constituye el orden de la naturaleza. (CM 1/ 2: 241, D. 239).

Espinosa ya desde sus primeras obras insiste en la existencia de un orden natural necesario: “todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la naturaleza”. (IE: 8, D. 79). Precisamente el método consiste en procurar entender dicho orden de la naturaleza así como en desarrollar las propias fuerzas de la mente que trata de darse reglas y de dirigirse a sí misma (IE: 16, D. 90).

La inmanencia de Dios en las cosas pone en entredicho la propia noción de creación que siempre introduce cierta trascendencia entre el creador y sus criaturas. El Dios-Substancia espinosiano más que un amo caprichoso sería una especie de automatismo que una vez puesto en marcha actuaría de forma necesaria y autónoma. Esta posición espinosiana le aproxima más a Báñez, y también a Lutero, Calvino y el jansenismo, que a Molina y a Descartes que hacen más hincapié en el libre albedrío humano que siempre puede resistir el influjo divino asegurando así su libertad y responsabilidad... Para Espinosa, que no distingue entre el conocimiento y la voluntad en Dios¹², lo que Dios conoce es lo que crea mediante el decreto de su voluntad; no conoce más de lo que decide crear y lo que decide lo decide de forma necesaria; Dios se agota en su creación sin ningún residuo: dado que es acto puro no tiene ninguna potencialidad no actualizada, lo que supondría una imperfección, imposible en Dios. Para nuestro autor Dios es omnisciente y posee la ciencia en supremo grado, así como su entendimiento siempre está en acto sin ninguna potencia

¹⁰ En este tema Espinosa remite él mismo al término escolástico, al decir que “Dios es causa del ser de las cosas” (E 1,P.24, cor), (FREUDENTHAL, “Spinoza und die Scholastik”, 132-133)

¹¹ Esta distinción está también en Tomás de Aquino, Suárez y Heerebord, quien distingue entre necesidad interna cuando proviene de un principio intrínseco o de su propia naturaleza y externa cuando es condicionada y se deriva de una hipótesis externa. (FREUDENTHAL, “Spinoza und die Scholastik”, 109).

¹² En una nota marginal de 1663 a CM 2/7: 261/D262, Espinosa dice: “... el entendimiento de Dios, con el que entiende las cosas creadas, así como su voluntad y su poder, con los que las determinó, son una y la misma cosa”.

no actualizada. El objeto de la ciencia de Dios no está constituido tanto por las cosas fuera de Dios como por él mismo, dado que todo se deriva de él tanto en su esencia como en su existencia. La esencia de Dios coincide con su ciencia (y con su voluntad y potencia, como ya hemos visto). Es en este contexto donde Espinosa alude sin citarlos como era habitual en su época a los escolásticos de la disputa aquí analizada, al rechazar la opinión según la cual Dios conoce las cosas según son las mismas, es decir, las necesarias como necesarias y las contingentes como contingentes, lo cual supone que Dios no sabe si las cosas contingentes van a existir o no hasta que lo hacen, debido a que dependen de la libertad humana. Aquí vemos aludido y rechazado el molinismo. De igual manera, Espinosa rechaza que Dios conozca dichas cosas contingentes a partir de las circunstancias en que se dan debido a su larga experiencia.

Como conclusión, Espinosa dice a su interlocutor que él sitúa la libertad ‘no en el libre decreto, sino en la libre necesidad’, con esta precisión nuestro autor se vuelve a separar del Dios voluntarista y retoma el necesitarismo estoico clásico reforzado ahora por el necesitarismo de las leyes naturales en trance de ser descubiertas por la naciente ciencia moderna. Aquí el adversario no está constituido tanto por los teólogos de la controversia como por Descartes, pero el objetivo es el mismo, reforzar el determinismo de la actuación humana frente a un libre albedrío que hace surgir la acción libre independientemente de todas las determinaciones previas de la misma, es decir, frente a la idea de libertad como indiferencia, o sea, frente a la capacidad de hacer o de no hacer, libertad de ejercicio, o de hacer esto o lo contrario, libertad de especificación. Por otra parte, el conocimiento de Dios de sí mismo y de todas las cosas que se derivan de forma necesaria de su naturaleza es igualmente necesario y a la vez libre.

III. Compatibilidad entre la libertad humana y la gracia divina

El problema de la concordia entre los auxilios divinos y la libertad humana venía desde muy lejos y la tradición en la que se inserta Báñez tenía como puntos esenciales los siguientes: la crítica de Agustín a Cicerón y al necesitarismo estoico en *La Ciudad de Dios*, parte 5, capítulo IV; el tratamiento que Boecio da del tema en su *Consolación de la Filosofía*; el texto del libro de la *Sabiduría* (V, 1) en donde por primera vez se afirma que si bien Dios consigue siempre los fines que se propone y además los consigue con

fuerza (*fortiter*) también dispone todas las cosas de manera suave (*suaviter*), sin forzarlas. Esta posición será retomada por los escolásticos al afirmar que Dios en su colaboración con las causas segundas respeta siempre su naturaleza, y así con las necesarias colabora de forma necesaria y, en cambio con las fortuitas y las libres su colaboración no violenta su carácter fortuito o libre. Dionisio en el capítulo IV de su obra *De divinis nominibus* afirma también que corresponde a la divina providencia no corromper la naturaleza de las cosas sino servirla, por eso mueve a cada causa según la condición de su naturaleza. Tomás de Aquino en su *Suma teológica* (1, q. 19, a. 8) afirma la eficacia de la voluntad de Dios que no sólo consigue que acontezca lo que Dios quiere que acontezca, sino también que acontezca del modo específico en que Dios quiera que acontezca.

Como ejemplo, analizamos brevemente el tratamiento que Boecio da al tema ya que es seminal para la reflexión posterior. Boecio distingue entre la Providencia divina y el Destino clásico: la providencia es el lado que se orienta a la simplicidad divina del plan que conecta todas las cosas, mientras que el destino es dicho plan visto desde el punto de vista del despliegue de la multiplicidad de las formas. El destino distribuye los seres en sus movimientos determinando sus lugares, formas y tiempos, mientras que la Providencia contempla el plan de los seres desde la simplicidad y unidad divinas. Boecio plantea en el libro VI de su *Consolación* la cuestión del conflicto que se plantea entre la presciencia universal de Dios y el libre albedrío: “si Dios todo lo prevé sin que pueda equivocarse, necesariamente ha de verificarse lo que la Providencia ha previsto. Luego si desde toda la eternidad conoce no solamente los actos sino también los propósitos y la voluntad de los hombres, no existe el libre albedrío, puesto que no se verificarán más que los actos y propósitos conocidos por la infalible presciencia de Dios” (*Consol.* Libro VI, prosa tercera). Boecio, como Cicerón, afirma que los acontecimientos se ajustan a la previsión de la divinidad, aunque esta presciencia no sea la causa de los mismos, ni implique la necesidad de dichos acontecimientos. Por otra parte, Boecio desarrolla las implicaciones morales de la cuestión planteada en relación con las recompensas a los buenos y los castigos a los malos: si existe una invencible necesidad que de manera fatal conduce los actos humanos entonces no serían justos ni los premios ni los castigos. Más aún, si no hay libre arbitrio, si la voluntad humana carece de capacidad de decisión y todo se ajusta al orden previo de la naturaleza, el cual

procede de la Providencia divina, entonces el propio Dios sería el autor del mal en tanto que única fuente de actividad universal: “hasta nuestros mismos vicios tendrán por principio al autor de todo bien.” Para la Filosofía, su divina interlocutora, “la presciencia no crea necesidad en los hechos futuros y, por lo tanto, no se opone al libre albedrío”. El hecho de que los acontecimientos previstos tengan que suceder no implica que sean necesarios. De la misma manera que el conocimiento del presente no implica la necesidad de los acontecimientos que se desarrollan al mismo tiempo que son contemplados, la presciencia divina del futuro no supone la necesidad de éste. La presciencia divina no transforma las propiedades de las cosas como ningún conocimiento lo hace: “Así, la mirada de Dios al contemplar las cosas no transforma su carácter; y siendo para él presentes, son, sin embargo, futuras con relación al tiempo” (*Consol.*, lib.VI, prosa VI). Este no interferir la presciencia divina en las propiedades de las cosas conocidas a través de dicha presciencia hace que los hechos futuros aunque referidos a la ciencia divina aparecen como necesarios, considerados en su propia naturaleza se muestran como independientes y libres. Boecio distingue aquí dos tipos de necesidad: la *necesidad absoluta* y la *necesidad condicional* y es esta segunda la que corresponde a los actos voluntarios y libres ya que aunque una vez producidos son necesarios, bien podría haber sucedido que no se hubieran producido. Los hechos con necesidad absoluta no pueden no verificarse mientras que aquellos que sólo presentan una necesidad relativa son necesarios una vez realizados pero no antes. La necesidad de los actos libres sólo existe si se los considera referidos al conocimiento divino, lo que posteriormente se denominará *sensu composito*, pero no si se los considera en sí mismos, es decir, *sensu diviso*.

El molinismo había hecho de la libertad como indiferencia un ariete contra la negación por parte de Lutero del libre albedrío y en ese sentido para los molinistas la elección se daba entre la libertad como actividad indiferente y el determinismo necesitante de la voluntad por parte de Dios. Molina en su *Concordia* (Ad quaest.14, art. 13, disp. 3, p. 12 de la edición de 1588) define así la libertad:

“Causa libre es la que, puestos todos los prerequisites para la acción, puede obrar o no obrar, y también puede obrar una cosa y su contraria”.

Para Molina la libertad reside en la voluntad y no en el entendimiento, ya que éste no se puede resistir a conceder su asentimiento a una verdad evidente, mientras

que la voluntad puede en el instante de la decisión romper cualquier tipo de cadena causal y deductiva y generar un acto inédito que nunca se puede reducir a sus antecedentes, tanto cognoscitivos como volitivos, ya que constituye un novum absoluto. Para esta posición la libertad supone que la voluntad permanece siempre activa e indiferente, incluso una vez puestos todos los antecedentes del acto, incluida la moción y el concurso divino que nunca puede determinar la acción si ésta tiene que seguir siendo libre. Los Bañezianos varían esta definición en un matiz decisivo y en la formulación de Álvarez definen la libertad de la siguiente manera:

“Es la facultad de la voluntad y la razón de actuar o no actuar, y de hacer una cosa u otra” (Álvarez, 1620, disp.115)

Como muy bien destaca A. Bonet, cuya clásica obra seguimos aquí, hay dos puntos de diferencia esenciales entre ambas definiciones: en primer lugar, los Bañezianos eliminan la alusión a los prerequisites de la obra y en segundo lugar, la libertad para ellos no sólo depende de la voluntad sino también de la razón. Respecto a la cuestión de los antecedentes de la acción los Bañezianos admiten que dados dichos antecedentes existe la potencia de obrar o no obrar, aunque de hecho se obre necesariamente. La facultad libre dados todos los prerequisites de su acción, incluido el concurso divino, puede actuar o no actuar en *sensu diviso* sí, en *sensu composito* no. Es decir, en la voluntad se puede dar la *simultas potentiae*, o sea en dicha voluntad pueden coexistir simultáneamente la potencia de obrar y la potencia de no obrar, e incluso la potencia de no obrar y el acto de obrar de forma efectiva, pero no la *potentia simultatis*, o sea, la potencia de hacer de manera simultánea una acción y su contraria. El sentido compuesto equivale a esta potencia de lo simultáneo que es imposible, mientras que el sentido dividido alude a la simultaneidad de las potencias que es completamente asumible.

La cuestión más complicada para los Bañezianos es evitar la trampa luterana que para magnificar la potencia de Dios elimina la libertad humana. Los católicos no pueden hacer eso, aunque sólo sea para permitir que los condenados lo sean justamente al resistir voluntaria y libremente el auxilio divino. Sancho Dávila, Obispo de Cartagena, envía un informe al Consejo de la Inquisición¹³ defendiendo las posiciones de Báñez y Zúmel y destacando sus diferencias con los herejes Lutero

¹³ Informe recogido en Beltrán de Heredia, 1968: 473-528.

y Calvino, cuyas opiniones resume en tres puntos: 1) Dios pone necesidad en todas las cosas, lo que supone que no hay libertad ni contingencia sino *secundum quid*, es decir aparentemente porque a nosotros nos parece que algunas cosas suceden libremente y otras de forma contingente. (Dicho sea de paso, esta va a ser la posición de Espinosa, que reduce la libertad y la contingencia a la imaginación humana). 2) La necesidad que Dios pone en todas las obras, incluyendo, las humanas, es absoluta, y no atiende a la peculiar condición de las causas segundas: “tan necesario es el querer de mi voluntad como el salir el sol y el moverse el cielo” (También para Espinosa reina una necesidad absoluta y completa en todas las cosas del mundo por igual). 3) El libre albedrío no actúa de forma activa sino que padece de forma pasiva la acción divina (De igual manera para Espinosa, las leyes de la naturaleza son irresistibles, no hay un imperio dentro del imperio). La diferencia esencial entre herejes y católicos en estos puntos reside, según Tomás Stapleton, en el papel activo o no de la voluntad humana en relación con el auxilio divino (gracia excitante y coadyuvante); y en si la voluntad humana tiene la posibilidad o no de resistir dicho auxilio divino. Para los católicos, la voluntad concurre de forma activa con el apoyo divino, y a la vez hubiera podido resistirlo, aunque de hecho no lo haya hecho: existe la potencia pero nunca el acto de la resistencia, frente al molinismo que afirma que dicha resistencia no es una mera potencialidad sino que podría llegar a realizarse. Para Báñez la voluntad concurre con el auxilio divino espontáneamente y no coaccionada, aunque sí necesitada por la acción divina (premoción física), y esto le vale para afirmar su libertad que sólo se pone en peligro mediante la coacción y no mediante la necesidad. Libre se opone aquí a coaccionado y no a necesario. (Vemos que Espinosa tiene una posición parecida, aunque cómo ya hemos dicho repetidas veces la necesidad en Espinosa no viene del libre decreto de un Dios personal sino del automatismo inmanente de las leyes de la naturaleza).

La necesidad con la que el auxilio divino concurre con la acción libre humana, según los seguidores de Báñez, es de consecuencia y no del consiguiente, de suposición, condicional, relativa y no absoluta o simple, consiguiente y no antecedente, en sentido compuesto y no dividido. Lo que significa que dicha necesidad de la causa segunda se deriva de la causa primera de la que es consecuencia, pero que no es una necesidad del consiguiente, es decir de la propia

causa segunda. Por otra parte, se basa en la suposición de la causa primera, es condicional a dicha causa primera y además relativa a la misma. Es una necesidad que no antecede a su efectucción sino que es consiguiente al mismo. Por último, es una necesidad que surge cuando se considera la causa primera y la segunda de forma compuesta y en conjunto y no la tiene la causa segunda en sí misma, en un sentido dividido.

Espinosa replantea este problema teológico en el sentido de la relación entre la libertad humana y las necesarias leyes de la naturaleza, reafirmando a través de su concepción del concurso divino que las cosas nunca tienen por sí mismas ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna, incluida la voluntad humana. Dios determina todas las cosas incluida la voluntad humana que en cada momento aunque opere con libertad se encuentra determinada por Dios; incluso cuando la voluntad humana se encuentra determinada por las causas exteriores también depende de Dios ya que es éste el que ha determinado también a las cosas exteriores para que actúen de esta manera. “Ninguna cosa puede determinar la voluntad ni, a la inversa, puede la voluntad ser determinada, a no ser por el poder de Dios” (CM 2/11: 273, D. 276). Volviendo a la carta 58 en ella nuestro autor afirma que todas las cosas creadas, para él todos los modos de la Substancia, “son determinadas por causas externas a existir y a actuar de cierta y determinada manera” (Ep. 58: 266, D. 336). En el caso concreto de la libertad humana, “que todos se jactan de tener”, ésta sólo consiste en “que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados” lo que les hace creer que “obran por libre decreto de su alma y que no son llevados por el impulso”. Y a pesar de que la experiencia les muestra que los hombres nada pueden menos que dominar sus apetitos (contra lo que defienden los neoestoicos y el propio Descartes) creen, sin embargo, “que son libres por la sencilla razón de que desean levemente algunas cosas y que ese deseo puede ser fácilmente reprimido por el recuerdo de otra cosa que nos viene frecuentemente a la memoria”. Volviendo a Descartes nuestro autor reconoce que si el libre albedrío consiste en no ser forzados en el sentido de que no obramos contra nuestra voluntad, en ese sentido tenemos libre albedrío, pero si forzado o coaccionado es el que obra de forma necesaria aunque no lo haga contra su libertad, entonces no somos libres en cosa alguna. Por

último, Espinosa reconoce, como ya lo había hecho antes y como el propio Descartes hace, que no puede concebir juntas la preordenación de Dios y la virtud humana que surge del libre decreto del alma. Espinosa no entra en la cuestión teológica, se limita a explicar de forma naturalista la determinación de las acciones humanas por las causas naturales entre las que incluye el propio impulso o conatus que constituye la esencia del individuo humano.

Espinosa remacha su concepción del libre albedrío del hombre como ilusión y como ignorancia en el Apéndice a E1 donde afirma que “los hombres opinan que son libres porque son conscientes de sus voliciones y de sus apetitos, y ni en sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran”. Igualmente en E2, P35e donde la ilusión de la libertad se da en los hombres porque ignoran las causa de sus acciones. La rigurosa determinación del alma humana se afirma en E2, P48: “En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a su vez, por otra, y así el infinito”. El rechazo espinosiano de todo contingente real lleva a que no admita la indiferencia según la cual una cosa puede existir o no existir (CM 1/ 3: 242, D. 240-241). Para Espinosa, la voluntad no es otra cosa que la propia alma en cuanto se la considera como causa suficiente de voliciones, es decir de acciones que afirman o niegan y que sólo reconocen su origen en la mente humana. La voluntad humana es libre en tanto que no coaccionada por las cosas exteriores a pesar de poder estar determinada por ellas. De nuevo, Espinosa opone libertad a coacción, pero no a determinación. Frente a Heereboord al que cita, Espinosa no entiende la voluntad como “el apetito que tiene el alma después de haber afirmado o negado”. Para Espinosa la voluntad es el afirmar que algo es bueno o al revés y además no puede querer nada contra el último dictamen del entendimiento como afirman los que entienden la libertad como indiferencia, entre ellos los molinistas. Si el alma ha decidido querer no puede entonces decidir no querer. Aquí Espinosa se aproxima más a Báñez que a Molina, como ya hemos advertido en alguna ocasión. De la indiferencia de la voluntad deduce Heereboord que dado que no se determina a sí misma por su propia indiferencia, entonces tiene que ser determinada por algo que sería la voluntad de Dios. Para Espinosa esto supone que el filósofo de Leyden distingue la voluntad del

alma misma, la considera algo interior a ella y como si fuera un ‘peso en equilibrio’ que puede ser dirigido en una dirección u otra según se actúe sobre ella. Espinosa dice que si se considera la voluntad despojada de todo pensamiento, entonces quizás podría ser indeterminada, pero para nuestro autor la voluntad no se distingue del pensamiento, sino que es precisamente la capacidad de afirmar y de negar y por ello nada distinto del propio pensamiento. (CM 2/12: 277-281, D. 281-285). Es importante esta posición porque rebate toda indiferencia posible en el alma y en este sentido rechaza de forma radical la noción de libertad molinista según la cual la acción libre surge de una manera casi milagrosa en el sentido de que es completamente independiente de sus prerequisites, ya que dados éstos, la voluntad puede obrar o no, o bien obrar de una manera o de la contraria. Para Espinosa lo que no tiene una causa externa o interna que explique su venida a la existencia es imposible y, por lo tanto, no puede existir (CM 1/4:241, D.238). Posteriormente Leibniz también criticará la noción de indiferencia en la acción humana y la noción de ciencia media que es su corolario en el conocimiento divino (Bouveresse, 1994): Según Leibniz, Dios conoce las acciones de las cosas, necesarias o libres, absolutas o condicionadas, porque conoce perfectamente la naturaleza de dichas cosas y por lo tanto cómo se comportarán en las diversas circunstancias que se pueden encontrar. Por otra parte, Dios conoce los futuros absolutos, los que realmente van a tener lugar, porque sabe lo que ha decretado, y los futuros condicionados que dependen de la libertad de los hombres porque sabe lo que habría decretado en cada caso para asegurar la mayor perfección posible del mundo en su conjunto. El criterio de máxima perfección posible y el principio de razón suficiente arruinan la noción molinista de acción que vendría al mundo sin ninguna razón y contra el conjunto de las razones dadas y además sería completamente indiferente a cualquier criterio de perfección del mundo en su conjunto. La gratuidad absoluta de la acción libre según el molinismo queda, pues, enmarcada tanto por Espinosa como por Leibniz en el rígido marco del determinismo de las leyes naturales, que además Leibniz justifica con el criterio de que es el mejor y más perfecto.

IV. ¿Es Dios la causa del mal que hacen los humanos?

Si Dios es la causa última de todas las acciones incluidas las humanas libres entonces él sería el último responsable del mal. Para ver la posición de Espinosa en este difícil asunto comentaremos brevemente su correspondencia con Blijenbergh en la que dicho interlocutor resume las posiciones clásicas de los teólogos en este tema. Dado que Dios es causa no sólo de la substancia del alma sino también de las tendencias o movimientos de la misma que denominamos voluntad entonces de esta premisa parece seguirse de forma necesaria que: “ o bien no existe nada malo en el movimiento o voluntad del alma, o bien Dios mismo produce inmediatamente aquel mal” (Ep.18: 82-83, D.164). Parece ser, pues, dice Espinosa en su respuesta, que tanto de la providencia de Dios que no se distingue de su voluntad, como del concurso divino y de la creación continuada de las cosas que o bien no existe pecado ni mal alguno o bien es Dios el autor de dicho mal o pecado. Espinosa niega que el mal pueda ser algo positivo y a la vez que algo pueda suceder contra la voluntad de Dios. Para Espinosa la maldad de una decisión deriva de su comparación con otras decisiones que podrían haber producido frutos mejores, pero en sí misma considerada cada decisión es tan perfecta como lo puede ser ya que expresa la esencia misma de la cosa. Por ello la decisión de Adán considerada en sí misma no era mala y por ello puede admitir a Dios por su autor. Pero en cuanto esta voluntad era mala, es decir suponía la privación de un estado más perfecto del propio Adán , y sólo en ese sentido, Dios no se puede considerar causa de la misma. Ahora bien, esa privación sólo puede darse respecto de nuestro entendimiento y no en relación con el de Dios. El bien y el mal son relaciones y sólo se dicen en un sentido relativo; o sea en relación con una cosa que puede encontrar facilitado o dificultado su acceso a lo que apetece por las cosas que denomina buenas o malas respectivamente. (CM 1/ 4: 247, D. 246). Espinosa se adelanta a responder dos posibles objeciones: por qué la Escritura entiende a Dios como un legislador, y si, dado que ambos cumplen la voluntad de Dios, los impíos y los piadosos le sirven de igual manera. Espinosa se responde que la Escritura habla por medio de parábolas, al uso de los hombres y que en el caso de Adán la prohibición expresaba que la comida del fruto producía la muerte y que Dios se lo comunicó para darle un entendimiento más perfecto que no se acompañó de una voluntad igual, de la misma

manera que las propiedades del círculo y de la esfera son distintas. Con relación a la diferencia entre los impíos y los piadosos, aquellos a pesar de expresar también la voluntad de Dios participan menos de su esencia y por ello son menos perfectos; y además actúan como meros instrumentos inconscientes de Dios, mientras que los justos sirven a Dios de manera consciente y se perfeccionan con este servicio. (Ep. 19, 92-95, D. 170-172). En la carta 20 su interlocutor sigue con sus objeciones y Espinosa va detectando que más que un amante de la verdad racional dicho interlocutor es un teólogo que concede más credibilidad a la Escritura que a la luz del entendimiento natural. Por ello su tono se endurece, pero a pesar de todo contesta de nuevo las objeciones, precisando sus respuestas. Nuestro autor rechaza que de sus escritos se pueda desprender que los hombres son como los animales; al contrario recuerda que él ha afirmado que los justos honran y aman a Dios y de esa manera se hacen más perfectos. La diferencia entre ambos es que las perfecciones que Dios transmite a los justos en el caso de Espinosa se deben a un proceso de creación y de conservación inmanente e impersonal, mientras que para Blijenbergh, Dios actúa como un juez personal y trascendente. Esto hace que en un caso los premios se deriven necesariamente de la acción virtuosa y en el otro se añadan a ella desde el exterior dependiendo de la voluntad de Dios como juez supremo. A continuación Espinosa retoma la cuestión del mal como simple privación o negación, pero siempre como algo que no tiene esencia en sí mismo, sino que es un simple ente de razón o modo de pensar que surge cuando comparamos la perfección de las distintas cosas entre sí. Para nuestro autor que rechaza como abstracciones vacías los universales y piensa que sólo existen los individuos, cada uno de estos tiene las propiedades que le han concedido el entendimiento y la voluntad de Dios. Espinosa establece un paralelismo entre el ciego y el hombre guiado por el apetito de placer: a ambos les falta algo, la vista o el amor por la virtud, sólo si los comparamos con el resto de los hombres, pero si atendemos sólo a ellos mismos, la vista y el amor a la virtud son propiedades suyas como podrían serlo de una piedra. A continuación Espinosa vuelve a recordar que no puede explicar la conciliación de nuestra libertad con la providencia de Dios ya que no sabemos cómo es el proceso por el que Dios ha creado las cosas y las conserva. De todas formas, Espinosa vuelve a rechazar la idea de libertad como indiferencia y

afirma que con cuanta mayor resolución afirmamos o negamos una cosa, más libres somos. (En esto, por cierto, concuerda con Agustín). Cuando afirmamos algo que percibimos clara y distintamente somos más libres que cuando la confusión nos impide afirmar o negar con certeza, y por ello nos mantiene en la indiferencia. Esta percepción clara y distinta incluye la idea de la necesidad y el decreto de Dios que determina nuestra actuación a pesar de que no anule la sensación de libertad que siempre acompaña a nuestra voluntad. Como resumen dice Espinosa:

“Por consiguiente, nos basta que sepamos que somos libres y que podemos serlo, y que somos causa del mal en cuanto que ningún acto puede ser llamado malo, a no ser respecto de nuestra libertad” (Ep. 21:130, D. 198).

Respecto de la comisión de actos malos, Espinosa no piensa que sea necesario castigarlos para evitarlos ya que, por una parte, los propios actos malos llevan en sí como consecuencia necesaria su castigo, pero además Espinosa dice que él mismo no hace esos actos porque “chocan abiertamente con su peculiar forma de ser “ y le alejarían del conocimiento y del amor divinos. El justo lo es, pues, por temperamento y convicción racional.

En la carta 22 su interlocutor vuelve a la carga, diciendo que de las afirmaciones de nuestro filósofo se desprende que Dios desea los crímenes de igual modo que desea la virtud, que los justos y los impíos ejecutan ambos la voluntad de Dios y que por lo tanto no son responsables ni de su virtud ni de sus crímenes. La respuesta viene en la carta 23 de forma cada vez más precisa y contundente. Dios es la causa de todo lo que tiene esencia, pero el mal no expresa una esencia por lo que no puede tener a Dios por causa. El matricidio de Nerón en cuanto incluía algo positivo no era un crimen, como muestra el caso paralelo de Orestes; el crimen de Nerón consistió en que con su acto demostró que era ingrato, inmisericorde y desobediente. Ahora bien nada de esto expresa ninguna esencia y por ello no tiene a Dios por causa, a pesar de que Dios “haya sido causa del acto y de la intención de Nerón”. El asesinato en sí mismo considerado no es un crimen, sólo lo es inserto en una red de relaciones que le otorga su carácter de crimen; por ello puede tener a Dios por causa en su aspecto de acción, pero no en su aspecto relacional que lo constituye en crimen y delito.

Respecto a la diferencia entre las obras de los justos y de los impíos no es meramente de grado sino que atañe a la esencia, a pesar de que todas ellas “fluyen necesariamente de las leyes y decretos de Dios y dependen constantemente de él”. Por último, Espinosa responde a tres cuestiones concretas: A si resulta igual de grato a Dios asesinar que dar limosna, Espinosa responde que no sabe que significa agradar a Dios, que Dios no ama al bueno y odia al malo, que el primero no le complace ni el otro le ofende y que, sin embargo, ambos tipos de actuaciones no son iguales de justas. La segunda pregunta es si respecto de Dios es tan bueno robar como ser justo: Espinosa dice que ninguna acción puede producir a Dios agrado o enojo, por otra parte, ambas acciones en cuanto son algo real y causado por Dios pueden ser igual de perfectas, pero sus autores no por ello son igualmente perfectos y felices, ya que mientras en uno sus acciones se derivan del conocimiento que tiene de sí mismo y de Dios, en el caso del otro la falta de conocimiento le impide ser perfecto y feliz. Por último, la tercera pregunta plantea el caso de alguien al que la naturaleza de su temperamento no repugna sino más bien conviene con el cometer crímenes y el buscar el placer; un individuo así ¿cómo podría hacer el bien y evitar el mal? La respuesta de Espinosa es brutal, reconociendo que el planteamiento es contradictorio, responde, sin embargo:

“...me parece algo así como si me preguntara: si con la naturaleza de alguien fuera más acorde el ahorcarse, ¿se darían razones para que no se ahorcara? Suponiendo que tal naturaleza fuera posible, afirmo (que yo conceda o no el libre albedrío) que, si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado a la mesa, obraría muy neciamente si no se colgara de ella. Y si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida y esencia realmente mejor y más perfecta, que practicando la virtud, también sería necio, si no los cometiera. Ya que los crímenes, respecto a esa naturaleza humana perversa, serían virtud” (Ep. 22: 15-152)

En esta respuesta se trasluce el optimismo moral de nuestro autor que no concibe que una vida de crímenes pueda ser más perfecta y más feliz que una vida virtuosa, pero también la rigurosa adecuación a la esencia y naturaleza de cada individuo: para el perverso cometer crímenes es tan natural como para el virtuoso abstenerse de ellos y nada se puede contra la propia naturaleza ya que se deriva de

forma necesaria de los decretos de Dios. ¿Por qué entonces se castiga a los malhechores si no son responsables de sus crímenes? Aquí Espinosa retoma la tradición estoica al afirmar que si en el decreto de Dios está el crimen, en el mismo decreto está también el castigo, y que igual que eliminamos a las serpientes venenosas tenemos que castigar a los criminales. Este ejemplo lo pone en CM (2/9: 264-265, D. 266-267), donde también retoma el famoso texto de *Romanos 9* que vuelve una y otra vez en la polémica *De Auxiliis*, para aceptar que los decretos de Dios son insondables y que el creador hace lo que quiere con sus criaturas y esto lo hace antes de su nacimiento, aludiendo a la preferencia de Jacob sobre Esaú; se apiada de quien quiere y a quien quieres endurece y el hombre no puede quejarse, ni replicar a Dios:

“¿Dirá acaso la obra a quien la hizo: ¡por qué me hiciste así? ¿O es que el alfarero no tiene poder de hacer de la misma masa un vaso digno de elogio y otro de ignominia?”.

Una y otra vez se repite la necesidad de las leyes de la naturaleza y la necesidad de aceptarlas. En su versión teológica, este texto exige la sumisión de los hombres a la inescrutable voluntad de Dios cuyas obras caen lejos de nuestro entendimiento. De nuevo la misma sujeción a la necesidad y oposición radical de la fuente de dicha necesidad: en un caso la voluntad caprichosa de un Dios personal incognoscible e imprevisible y en el otro una leyes naturales impersonales que sólo poco a poco pueden ser comprendidas

Los mismos argumentos surgen en la carta 75 a Oldenburg donde Espinosa no somete a Dios al *fatum*, pero en cambio si hace derivar todas las cosas de la naturaleza de Dios con necesidad inevitable. Sin embargo, esta necesidad no suprime los derechos divinos ni los humanos; ya que el bien y el mal no son menos buenos ni malos porque sean el producto de una voluntad personal que los concibe como leyes o bien la emanación necesaria de la naturaleza divina. Los hombres son inexcusables ante Dios, ya se lo conciba como una persona o como un proceso creador impersonal, porque están en sus manos como el barro en poder del alfarero. (Ep. 75 :312, D. 392).

Respecto a la cuestión de la posible imputación del mal a Dios, ambos bandos de la polémica entre Báñez y Molina insisten en que el mal es sólo producto de la

libertad humana que como mucho es consentido por Dios pero nunca producido directamente por su acción o decreto. La diferencia principal estriba en que mientras que el concurso de Dios para Molina es simultáneo y cooperante con la libertad humana y que dicha libertad lo puede convertir en inoperante, haciendo que la gracia divina no sea eficaz, para Báñez el concurso divino es previo y no se puede resistir ya que es una premoción física y no meramente moral, por ello para Báñez la gracia de Dios no puede ser nunca resistida por la libertad humana. Para el molinismo la causa de la predestinación está en los individuos humanos y en el buen uso de su libre albedrío que permite a la gracia divina actuar con eficacia con vistas a la salvación del individuo, con lo que se acerca peligrosamente al pelagianismo. Para Báñez la causa de la predestinación está en la voluntad de Dios que sin embargo no elimina nuestra libertad ya que actúa sobre nosotros respetando el carácter libre de nuestras acciones.

Respecto a la entidad del pecado la posición de Báñez casi coincide con la de Espinosa: “Dios es causa primera del pecado material en razón de ente: Por tanto, Dios causa conjuntamente con la voluntad, por medio del auxilio eficaz previo, la entidad del pecado en cuanto ente” (Báñez, 2002: 243). Esto se debe a que Dios es causa primera de cualquier entidad positiva creada. Lo que tiene el pecado de ente procede, pues, de Dios, y es su carácter formal, de rechazo voluntario del auxilio divino lo que lo convierte en crimen, que Dios conoce y permite pero no causa directamente, sino sólo de manera indirecta al crear un mundo en el que se van a dar de forma necesaria estas situaciones en las que algunos hombres van a pecar.

V. Conclusión: cambio de época entre la polémica *de auxiliis* y Espinosa

Si se comparan los textos de Espinosa con los que constituyen la polémica sobre los ‘Auxiliis’, que nuestro autor tenía forzosamente que conocer aunque fuera de manera indirecta (Freudenthal: 126), se puede constatar que un umbral, en el sentido de Blumenberg, separa ambos grupos de textos. Y eso a pesar de que muchas veces las palabras usadas son las mismas, pero los conceptos a los que dichas palabras se refieren y especialmente las problemáticas teóricas y los condicionamientos

prácticos en que ambos tipos de textos se insertan son muy diferentes¹⁴. En la obra de Espinosa se produce lo contrario de lo que defiende la teoría de la secularización: mientras que según los defensores de esta última teoría, la modernidad no sería más que la traducción a un ámbito laico y mundano, secularizado, de teologemas cristianos, la obra de Espinosa muestra bajo una terminología completamente clásica, un significado completamente diferente. Las mismas nociones judeo cristianas: Dios, pecado, eternidad, gloria, etc., presentan en la obra de nuestro autor un significado completamente particular. El mismo Espinosa se ocupa con gran cuidado de advertir que su uso de los términos tradicionales tiene que ajustarse a las definiciones estipulativas que él mismo nos da de ellos.

En el caso que nos ocupa actualmente la noción de necesidad tiene un sentido completamente diferente en la polémica *De Auxiliis* y en la obra de Espinosa. Si en los escritos de los teólogos la necesidad está referida siempre a la voluntad de Dios y a su omnipotencia, en la obra espinosiana, y a pesar del mantenimiento de la terminología religiosa, la necesidad de la que se trata es la de las leyes de la naturaleza tal como las entiende la ciencia moderna de su época. No hay una trasposición de sentido de un ámbito religioso a un ámbito secularizado, sino más bien un cambio total de sentido bajo un mantenimiento de la terminología clásica.¹⁵

En Espinosa no se trata ya, como sucede con el molinismo, de establecer un ámbito naturalista de actuación humana a salvo del absolutismo teológico, sino más bien de conciliar la acción humana con las leyes necesarias de la naturaleza en un ámbito ya completamente naturalizado en el que el nombre de Dios no es otra cosa que la denominación primero de la Naturaleza y luego de la Substancia en su completa autonomía y majestad. La transferencia a la naturaleza de la infinidad de la

¹⁴ Los conceptos teóricos no se dan aislados sino en estructuras sistemáticas que condicionan su sentido. Los problemas teóricos sólo tienen sentido en el seno de una problemática específica, o lo que es lo mismo, cada problemática específica determina el tipo de problemas que se pueden plantear en su seno. Por esta razón no tiene sentido establecer una continuidad conceptual basada meramente en el mantenimiento de una terminología dada, sino que hay que investigar si se mantiene la misma problemática teórica en su conjunto y no sólo algunos términos aislados, ya que dichos términos pueden representar conceptos teóricos distintos si ha habido un cambio de problemática. En el caso de Espinosa es claro: el mantenimiento de la terminología escolástica clásica no es suficiente para asegurar que nuestro autor se mantiene en el seno de una problemática teológica; antes al contrario, la terminología teológica encubre una problemática teórica distinta: la de la ciencia moderna en unos casos y la del Estado moderno en otros

¹⁵ Se trata de un ejemplo de *paleonimia*, es decir de la conservación de terminología antigua a la que se da un sentido nuevo, radicalmente distinto del anterior.

divinidad, tanto en Espinosa como ya anteriormente en Bruno (Cf. Blumenberg 1999: 641-644), no era tanto la recuperación y la remodelación de una doctrina preexistente como la radical afirmación de la identidad entre el creador y la creación, la cual no puede ser inferior a aquel, ya que entonces su obra quedaría desvalorizada. Una creación digna de su creador no puede por menos que coincidir con él, lo que supone que el mismo concepto de creación deja de tener sentido y se sustituye por una noción de autoproducción inmanente. Bruno ya había identificado el proceso de generación de la segunda persona de la Trinidad con el proceso de la creación del mundo; la igualdad ontológica que existía entre el Padre y el Hijo se transfiere aquí a la igualdad ontológica entre el creador y su creación. En este sentido Bruno da un paso más hacia la inmanencia de los que había dado ya Nicolás de Cusa, para el que la encarnación era ‘el complemento y la finalización’ de la creación, una creación que se añadía a la generación intratrinitaria del verbo divino. En Espinosa se llega a una conclusión equivalente sin partir de la reflexión teológica y cristológica, sino dando por asumidos los resultados inmanentistas de las reflexiones del nolano, en el sentido de que la creación expresa el poder del creador de forma total y absoluta, sin dejar a la divinidad ninguna potencia no expresada o no desarrollada: no hay nada potencial en el creador, que se actualiza completamente en su creación que es su expresión y manifestación esencial. La conclusión de esta concepción de la divinidad es que la misma es incompatible con la noción de persona: el fundamento que da origen a un mundo fundiéndose con él, no es una persona, como sí lo era el Padre que engendraba al Hijo, según la teología trinitaria. También en esta noción despersonalizada de Dios, que hace que el mundo sea una manifestación de Dios y a la vez que no haya revelación, es Bruno precursor de Espinosa. El mundo procede de la esencia de la divinidad, más aún coincide con ella, y no es el resultado de la voluntad creadora del Dios personal del judeo-cristianismo.

En conclusión podemos decir, que Espinosa, como Freud y Marx entre otros, no es un filósofo de la libertad sino de la liberación. Entiende que el individuo nace esclavo e ignorante pero puede convertirse en libre y sabio. En este largo y difícil proceso de liberación conocimiento y afecto entrecruzan sus efectos. Espinosa no es un intelectualista, no cree que el mero conocimiento pueda liberarnos, pero sí piensa que el conocimiento tiene la capacidad de generar afectos activos capaces de

sobreponerse a los afectos pasivos que nos mantienen en la esclavitud y la ignorancia. En esta liberación estamos sometidos a las leyes inexorables de la naturaleza cuyo determinismo alcanza a los seres humanos igual que al resto de las cosas, pero dichas leyes pueden ser utilizadas en nuestro propio beneficio. Sirviendo a la naturaleza podemos servirnos de ella.

I. Obras de Espinosa

- Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, 1972.
Cogitata Metaphysica, ed. española de A. Domínguez, *Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988.
Epistolae, ed. española de A. Domínguez, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.
Ethica, ed. española de A. Domínguez, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000.
Korte Verhandeling, ed. española de A. Domínguez, *Tratado Breve*, Alianza, Madrid, 1990.

II. Otras Fuentes

- Álvarez, Diego, *De Auxiliis*, Lugduni, 1611 y 1620
Báñez, Domingo, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2002 (versión latina en B. de Heredia, V)
Beltrán de Heredia, Vicente, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1968.
Bonet, Alberto, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona: Imprenta Subirana, 1932.
Bouveresse, Jacques: “Leibniz et le problème de la ‘science moyenne’”, *Revue Internationale de Philosophie* vol 38 n° 188 (1994): 99-126.
Blumenberg, Hans, *La légitimité des Temps modernes*, París: Gallimard. 1999.
Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus (edición de E. Balibar, H. Sidel y M. Walther), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
Freudenthal, J.: “Spinoza und die Scholastik”, *Philosophische Aufsätze*, Leipzig, 1887: 83-138, (reeditado en 1962).

Martínez, F. J.: “Libertad y necesidad en Espinosa a la luz de la escolástica tardía española” en A. Domínguez (ed), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, (1994), 147-154.

Molina, Luis de: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis diuina praescientia, prouidentia, predestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulo*, Lisboa, 1588 (disponible online en la Biblioteca de la Universidad Complutense: http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B18632956&idioma=0)