

Judaísmo y Molinismo en el siglo XVII. Consideraciones teológicas en torno al problema del Libre Albedrío

Miquel Beltrán
Instituto de Filosofía, C.S.I.C., Madrid.

RESUMEN: El propósito del artículo es probar que algunos temas importantes de origen y significado cristianos perduraron en la reconstrucción del judaísmo que los ex-marranos intentaron en Amsterdam durante el siglo XVII. Se examinan ciertos poemas religiosos de Miguel de Barrios como paradigma de este hecho, que concierne particularmente a las cuestiones de la *Gracia Divina* y el *Libre Albedrío*. Se concluye sin embargo, que los fundamentos de la consideración sobre el Libre Albedrío que hacen Barrios y otros miembros españoles y portugueses de la comunidad hebrea de Amsterdam son sustancialmente diferentes —en importantes aspectos— de los de Luis de Molina y otros librealbedristas en el ámbito de la Europea católica

SUMMARY: The aim of this article is to prove that some important theological topics entirely Christian in their origin and *raison d'être* survived in the reconstruction of Judaism that ex-marranos postulated in Amsterdam during the seventeenth century. In this article I will be examining the religious poetry of Miguel de Barrios as a paradigm through which to demonstrate the survival of these topics. In particular I will be concerned with the Catholic dogmas such as *free will* and *divine grace*. It is important to take into consideration when reading this article that the premises in the consideration of *free will* by Barrios and other hispanic and portuguese members of the Amsterdam community are substantially different from those of Luis de Molina and other defenders of free will in catholic Europe.

En 1962 Kenneth Scholberg publicó buena parte de la poesía religiosa de Miguel (Daniel Levi) de Barrios, e incluyó en esa antología fragmentos del *Libre Alvedrío y Harmonia del Cuerpo por Disposición del Alma*. Dirigido, *Al Infinito Criador, En la Ara de su Divina Carroça*, texto que posiblemente en su primera edición formó parte de la compilación de obras del cordobés intitulada *Sol de la Vida* (1679), y que Baltazar Vivien, el impresor en los Países Bajos de tantas obras escritas en castellano durante la segunda mitad de aquel siglo, dio a la prensa separadamente por vez primera en 1680¹. Como Scholberg advertía en la introducción a esa su edición parcial del *Libre Alvedrío...*², la obra no había recibido

¹ La edición utilizada para este estudio es también de Baltazar Vivien. En ella (fecha en 1688) se halla el texto por separado, como en la primera de 1680. La obra se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid y su referencia es R. 12815

² Miguel de Barrios, *Libre Albedrío y harmonia del cuerpo por disposición del Alma*. Dirigida al infinito Creador, en la ara de su divina carroça, Baltazar Vivien, Bruselas, 1688. En la que se halla, sin embargo, el capital poema *Esfuerzo Harmonico*, en el que «el capitán Don Miguel de Barrios describe, defiende, y prueba la verdad del libre Alvedrío, respondiendo a las objeciones

por entonces la atención crítica que según el estudioso norteamericano merece, y me apresuro a añadir que todavía ahora se carece de un examen crítico minucioso del texto, quizá porque el deleite que Scholberg experimenta por esa particular producción del poeta de Montilla (sus textos religiosos en verso) no es compartido por un gran número de eruditos en la materia. No existen pues estudios, por cuanto yo sé, —ni de indole literaria ni filosófica—, sobre el *Esfuerzo Harmonico* de Barrios, y mi propósito aquí es proceder a un examen parcial de la obra, tanto con el objeto de explicar el interés del poeta por el concepto de libre albedrío (y algunas de sus elucubraciones en defensa del mismo), como con el de postular que fue su condición de marrano exiliado de España la que le llevó a adoptar y esgrimir ciertos argumentos cuya razón de ser reside en el conocimiento directo que Barrios pudo adquirir de las controversias acerca de la predestinación y la gracia que tuvieron lugar en España, sobre todo desde las postrimerías del XVI, con la aparición del *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione* del teólogo conqueñense Luis de Molina, publicado por primera vez en Lisboa en 1588³.

Como Scholberg señala, en sus versiones completas el *Libre Alvedrío...* comprende diez composiciones distintas, y ya he apuntado que me referiré aquí a la segunda de ellas, el *Esfuerzo Harmonico*, compuesto de 612 versos y dividido en 13 secciones, precedido de un poema de 40 versos en el que se afirma la inmortalidad del alma —y es una cuestión fascinante la de que ambas concepciones, la de un alma inmortal y la de la necesidad de libre albedrío, corran parejas para los grandes defensores de la ortodoxia judía en Amsterdam durante el XVII, como Menasseh ben Israel o Abraham Pereyra, además de Barrios⁴—. En el *Esfuerzo Harmonico* el poeta recurre no sólo a argumentos que se corresponden, a su entender, con testimonios del Antiguo Testamento (a los que él mismo se refiere en notas marginales), sino también a Orígenes y a Santo Tomás, algo que Albiac⁵, quien no oculta su antipatía hacia Barrios, señala con un acusador asombro como indicio

que se le oponen».

³ Aunque ya antes había ido perfilándose la crucial oposición doctrinal que tendría lugar entre los después llamados molinistas y sus adversarios inmediatos, los bañezianos. Cfr. V. Beltrán de Heredia, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia*. Textos y documentos C.S.I.C (1968)

⁴ Artículo en el que doy claves que permiten entender la vinculación, según la ortodoxia judía, entre la necesidad de libre albedrío y la creencia en la inmortalidad del alma. Ambas están indispensablemente unidas por cuanto se trata de prerrequisitos para la justicia de Dios en el castigo y salvación de los hombres con posterioridad a la muerte (aunque la primera es una precondición moral, y la otra en cambio, y por supuesto, lógica) (He tratado este tema por extenso en mi conferencia "Spinoza sul libero arbitrio", pronunciada en Napoli el 2 de Diciembre de 1992).

⁵ G. Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio sobre las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, 1987.

del exacerbado oportunismo del poeta, pero esa referencia a autoridades cristianas y aun escolásticas no era infrecuente entre los judíos, y en cualquier caso tenía un precedente directo en el *Conciliador o de la convenien de los lugares de la S. Escritura que repugnantes entre sí parecen*⁶ de Menasseh ben Israel, texto que, como ya indicó Scholberg, estuvo sin duda de continuo en la mente de Barrios al escribir su *Esfuerzo Harmonico*.

Otra observación de Scholberg, referida también a las distintas influencias acusadas por Barrios en la redacción de su poema, precisa sin embargo ser matizada y es el eje central de este estudio en concreto: ¿Por qué motivo la creencia en el libre albedrío resultaba crucial para la ortodoxia judía en la Amsterdam del XVII, comunidad por la cual Barrios quiso verse plenamente aceptado ya desde antes de su definitivo traslado a esa ciudad desde Bruselas, ocurrido en 1674?. Scholberg escribe: «para el judaísmo el argumento sobre el libre albedrío jamás ha tenido la importancia que alcanzó entre los cristianos, especialmente en las disputas entre el catolicismo y el protestantismo. Esto no es decir que no consideraron el problema, pero el concepto de predestinación nunca tuvo acogida entre los judíos. La posición hebrea está resumida en la frase del *Perek 4*, que cita Menasseh ben Israel, «Todo está previsto y la libertad es dada». Sin embargo, (prosigue Scholberg) los sefardíes estaban al corriente de lo que pasaba en el mundo hispano y no pudieron menos que sentirse influidos por las ideas fundamentales que imperaban en la Península. Por eso, nos parece que el interés por este problema que mostraron Menasseh ben Israel y por él Barrios debe considerarse un reflejo de su herencia ibérica más bien que hebrea»⁷.

No estoy de acuerdo con Scholberg cuando afirma que el problema del libre albedrío no ha sido crucial para el devenir del pensamiento judío, porque aunque en efecto el concepto de predestinación no juega un papel crucial para esa ortodoxia, la creencia en un castigo eterno posterior a la muerte, y determinado por el juicio divino, requiere por igual de la defensa de una libertad del arbitrio que permita entender la justicia de Dios en esa decisión, y me referiré acto seguido a las consideraciones sobre dicha cuestión que pueden leerse en algún estudio reciente, como el de Méchoulan⁸, en el que este autor se enfrenta a la tesis opuesta defendida, entre otros, por van Praag en un trabajo ya clásico publicado por primera vez en holandés en 1948, y en castellano dos años después⁹. Aunque lo que me

⁶ Menasseh ben Israel, *Conciliador o de las conveniencias de los lugares de la S. Escritura que repugnantes entre sí parecen*, Frankfurt, 1632.

⁷ K. Scholberg, *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*, Ohio State University Press, 1962, pp. 90-91.

⁸ H. Méchoulan, *Hispanidad y Judaísmo en Tiempos de Espinosa*, 1987, pp. 15-94.

⁹ J. A. van Praag, *Gespleten Zielen*, Groningen, 1948. “Almas en Litigio”, (trad. esp) *Clavileño I* (1950) pp. 14-26.

interesa mostrar aquí, sobre todo, es que en efecto Scholberg no se equivoca al detectar la herencia ibérica de esa problemática, por cuanto si no la obcecación por recobrar el problema sí la recurrencia a ciertos argumentos —y también la demora sobre ciertos aspectos del mismo— tiene su razón de ser en el conocimiento que tenía Barrios de las disputas españolas coetáneas en torno a la compatibilidad entre predestinación y libre albedrío.

En efecto, la mayoría de judíos que se ocuparon del problema de la naturaleza del albedrío, y que abundaron en la defensa de su libre condición en la comunidad de Amsterdam durante el XVII, procedían, ellos mismos, de España. Entre ellos Abraham Pereyra, para quien esa cuestión resulta capital ya desde las primeras páginas de su *Certeza del Camino*¹⁰, y otros importantes teóricos a los que me he referido en un estudio anterior¹¹, y quisiera hacer constar que su peculiar enfoque del problema se explica por el hecho de que una parte de la vida de esos autores transcurriera en España, y que en ello tiene origen su probado interés por las controversias teológicas acerca de la gracia que ocurrieron en la Península durante el XVI y el XVII. Y sin embargo, mi opinión es que la redacción concreta de ciertas obras librealbedristas en la comunidad judía amsterdamiana, y en particular el *Esfuerzo Harmonico* de Barrios, tenía como objeto el enfrentamiento a opositores más inmediatos (y a tesis muy distintas de las que los molinistas españoles se esforzaban por refutar). Y éstos son: los heterodoxos que esa comunidad había expulsado de su seno a través del *herem*, y cuya profesión de determinismo había sido o bien tácita —no ya sólo en el caso de los textos de Uriel da Costa sobre la mortalidad del alma, cuya culminación se halla en el *Examen das Tradicoes Phariseas conferidas com á ley escrita por Uriel Jurista Hebreo com resposta a hum Semuel da Silva que faz officio de medico, seu falso calumniador*,¹² y que habían sido atacados explícitamente por Menasseh ben Israel, sino sobre todo en el del médico andaluz Juan de Prado¹³— o bien explícita como en el *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁴ de Spinoza, publicado escasos años antes de la

¹⁰ A. Pereyra, *La Certeza del Camino*. Henry Méchoulan (ed.), *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinosa*, Universidad de Salamanca, 1987.

¹¹ M. Beltrán, "Spinoza sul libero arbitrio", *lezione di seminario pronunciada en el Dipartimento di Filosofia A. Aliotta de la Università degli Studi di Napoli Federico II*, 2 de Diciembre de 1992 (en prensa).

¹² H. P. Salomon, "A copy of Uriel Da Costa's *Examen das Tradicoes phariseas* located in the royal Library of Copenhagen", *Studia Rosenthaliana* 24 (1990) pp. 153-168

¹³ *Cfr* Klever, *op. cit.*, autor que afirma que Prado no fue siquiera un pensador original, y que en ese sentido no pudo ser él quien *corrompió* a Spinoza, sino que, al contrario, posiblemente fue el segundo el que influyó decisivamente sobre la heterodoxia del primero.

¹⁴ B. Spinoza, *Spinoza Opera*, Heidelberg, 1924, (reimp) Carl Winter, 1972.

aparición de la defensa que hace Barrios del libre albedrío (éste, según se sabe, escribió invectivas varias contra Prado y Spinoza, lo que nos permite suponer que estaba al tanto de sus opiniones sobre ésta y otras materias). Pero Méchoulan¹⁵ ha sugerido también que el hecho de que la ortodoxia calvinista dominante en Holanda estuviera constituida por gomaristas, quienes en la primera mitad de siglo se vieron políticamente afianzados por el protectorado de los de Orange, y que eran predestinacionistas estrictos, podría explicar el interés que Menasseh ben Israel tuvo no sólo por argumentar en favor del libre albedrío, sino por difundir en lo posible esa doctrina, algo cuya conveniencia para el aleccionamiento de los miembros de la comunidad judía en la ortodoxia, que se pugnaba entonces por recobrar, parece fuera de duda. A tal respecto, y en la introducción a su edición de *La Certeza del Camino*, Méchoulan¹⁶ escribe: «A diferencia de lo que afirma van Praag... la preocupación de Pereyra por afirmar, ya desde las primeras líneas de su obra, la creencia inmutable en el libre albedrío no tiene nada de exclusivamente católica. Se trata, por lo que respecta a nuestro autor —que por lo demás utiliza servilmente un texto de Menasseh ben Israel (al igual que lo hará Barrios, como ya he apuntado)— de defender contra el pensamiento calvinista, la literalidad de este versículo del Deuteronomio que constituye uno de los pilares del judaísmo; «Mira y he puesto delante de ti hay la vida y el bien, la muerte y el mal» (30, 15). Este texto forma parte precisamente de un discurso de Moisés a los hijos de Israel en el que se presupone la libertad de elegir de cada uno de éstos entre el bien y el mal incluso frente a Dios. Sospecho que Méchoulan tiene razón al afirmar la necesidad en la que se vieron los autores judíos de primera mitad del XVII de reafirmarse en la defensa de esa libertad, dada la intransigencia mostrada por el clero calvinista ortodoxo en Holanda sobre todo desde el enfrentamiento doctrinal entre Arminio y Gomaro en los primeros años del siglo, y hasta el regreso, en 1630, de los pastores arminianos que fueron exiliados tras su derrota política en el sínodo de Dordrecht (1618-1619), intransigencia que seguía produciéndose, aunque quizá no tan abiertamente, en los tiempos de Barrios. En 1639 Menasseh ben Israel publicó en Amsterdam su tratado *De Termino Vitae*, en el que se afirma que la voluntad del hombre es libre pese a ser Dios omnisciente desde toda la eternidad. La argumentación de ben Israel, compendiada por Méchoulan, es la siguiente¹⁷: «el hombre no obra de tal o tal manera porque Dios sepa por anticipado que obrará así sino, por el contrario, es porque el hombre obra según su propia voluntad por lo que Dios conoce sus acciones desde toda la eternidad». Menasseh ben Israel utilizará de nuevo esta argumentación en su *De la fragilidad humana e inclinación del hombre al pecado* (1642). Y en nota a pie de página prosigue Méchoulan¹⁸: «el problema del libre arbitrio es

¹⁵ Méchoulan, *op. cit.*

¹⁶ *Idem*, p. 66

¹⁷ *Cfr. idem*, p.67

¹⁸ *Ibidem*

fundamental para Menasseh ben Israel, que escribe en su *Conciliador*... «Sobre esa materia he escrito tres libros en respuesta de una carta que me escribió el muy ilustre Senador dordrechtiano y celeberrimo médico Joh. Beverovicio; empero porque aquellos libros se estamparon en la lengua latina y no an venido a noticia de los míos, he querido transferir aquí en lengua vulgar algunas cosas más necessarias a nuestra question, omitiendo lo demás por evitar prolixidad»¹⁹. No cabe duda del interés que tenía el rabino por difundir entre los suyos argumentos en favor del libre albedrío, dada la sombría amenaza que representaba el predestinacionismo de la doctrina calvinista, preponderante políticamente en las Provincias Unidas, y el hecho de que Beverovicio hubiera estado presente en el sínodo de Dordrecht da razones justificadas para suponer, con Méchoulan, que la insistencia de ben Israel tenía su origen justamente en la nefasta aniquilación de la facción arminiana en el sínodo, y con ella de los intereses librealbedristas que ésta defendía. Mi opinión es sin embargo que si Pereyra y Barrios siguen la argumentación del *Conciliador*... en buena parte de sus respectivas defensas de la libertad del arbitrio, ello se debió a que sus temores eran idénticos a los de su predecesor no en cuanto se refiere a la amenaza calvinista —de hecho la proliferación de sectas que se opusieron a la creencia en el doble decreto de Calvino, durante la así llamada segunda reforma en Holanda, había disminuido considerablemente su poder de represión efectiva en Holanda desde mediados de siglo, también por mor del ascenso al poder de los De Witt— sino en su intento de defender otra creencia que juzgaban fundamental, y a la que ya he hecho referencia, a saber: la justicia de Dios en su castigo eterno de quienes se inclinan por el mal y la tesis —antecedentemente necesaria— de la inmortalidad del alma. Pero el hecho de que tanto Pereyra como Barrios se ocupen por extenso de la cuestión del auxilio divino, usando la terminología católica, puede dar cuenta de lo que me interesa ante todo mostrar aquí, esto es, del influjo sobre la concepción librealbedrista de Barrios de las controversias españolas en torno a la gracia, más allá de su constante recurrencia a textos de autores judíos. Sobre ese influjo, que no pasó desapercibido a Scholberg, afirma éste (tras confesar, sin embargo, que casi todos los argumentos de Barrios tienen un claro precedente en el *Conciliador*...): «Cabe decir que la posición del poeta sobre la gracia... está más cerca de la «gracia eficaz» de Molina que de la «gracia suficiente» de Bañez»²⁰. Interesa comprobar que esto es así.

Barrios insiste en la necesidad de defender el libre albedrío frente a la objeción de que éste, por sí mismo, no puede inducir al hombre a hacer el bien, objeción compendiada así en su poema ²¹:

¹⁹ M. ben Israel, *Conciliador o de las conveniencias de los lugares de la S. Escritura que repugnantes entre si parecen*, ed. de 1641

²⁰ K. Scholberg, *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*, Ohio State University Press, 1962, p. 92

²¹ M. de Barrios, *op. cit.*, *Esfuerzo Armonico* 7, pp. 261-268

Objeción 9	Si dize que para errar <i>con la libertad quedò,</i> <i>mas no para hazer lo justo</i> <i>sin la gracia superior</i>
Defensa	Aquello, y no esto concedo, porque segun viendo estoy, <i>primero que el sacro auxilio</i> <i>es la humana conuersion.</i>

Esta defensa de la gracia, tal como lo afirma Scholberg, acerca en efecto la posición de Barrios a las posiciones molinistas, frente a las bañezianas. Barrios afirma que el hecho de que el hombre quiera libremente y ruegue la ayuda de Dios es requisito previo indispensable para que ésta le sea dada. También según Pereyra si ello no fuese así, y la gracia divina precediera a los méritos del hombre²², ello sería lo mismo que conceder la arbitrariedad del auxilio de Dios. Y sucede, al contrario, que “este auxilio presupone haver antecedido la obra, como quando un hombre quiere levantar una carga y no puede solo, viene otro a ayudarle y assí la pone al ombro”²³. Y en Barrios²⁴:

Dios no fuerça, mas ayuda
al que sale del error,
por la voluntad que tiene
natural cooperacion

Y más adelante²⁵:

... Dios no dá
de su gracia el resplandor
si antes no mira en el hombre
de buscarla inclinación.

El que Dios otorgue su gracia depende de la natural inclinación que Éste vea en el hombre de buscarla, dado lo cual se revela una esencial diferencia entre los miembros de la comunidad judía de Amsterdam y los molinistas (en sus respectivas defensas del libre albedrío), de la que intentaré dar cuenta. A Barrios le interesa ante todo poner de relieve una absoluta responsabilidad del hombre frente a Dios, que nos haga entender como justa

²² A. Pereyra, *La Certeza ...*, p. 109

²³ *Ibidem*

²⁴ Barrios, *op. cit.*, pp. 289-292

²⁵ *Idem*, pp. 301-304

la imposición de un castigo divino posterior a la muerte, algo de cuya importancia para la ortodoxia judía le es imposible dudar a quien conozca las fervorosas controversias mantenidas en torno a esa cuestión entre los rabinos de Amsterdam en la década de los treinta de ese siglo²⁶, y el modo realmente disuasorio en que Saul Leví Morteira y Menasseh ben Israel combatían las opiniones de quienes se negaban a creer en un castigo eterno posterior a la muerte, como en el caso de Isaac Aboab da Fonseca²⁷. Por su parte, la vindicación de la gracia eficaz que realiza Molina tiene cometidos algo distintos: ésta se define por oposición a la teoría bañeziana de un auxilio divino *ab intrinseco*, esto es, que por su naturaleza tenga una conexión infalible con el efecto en virtud de una moción física que determinaría a la voluntad humana en la realización de cada acción, algo que habría sido decretado por Dios en términos absolutos. Las razones políticas de oposición entre Molina (y sus precursores) y Bañez (y los dominicos) están en la base del posterior enfrentamiento teológico que se produjo entre ambas órdenes, pero aun siendo ello una cuestión fascinante, no podré considerarla aquí. Desde un punto de vista estrictamente teórico, el teólogo de Cuenca defiende contra Bañez una concepción de la gracia eficaz *ab extrinseco*, esto es, que tiende infaliblemente a un efecto contemplado por Dios no en función de que éste lo haya decretado, sino por medio de un elemento exterior, a saber, la ciencia media, gracias a la cual Él conoce todos los futuros contingentes con una suerte de anterioridad lógica a Sus propios decretos. Conoce, en particular, cuáles serán los actos libres que cada uno de nosotros realizará *bajo la incitación o el auxilio de cierta gracia particular*. Lo que le importa a Molina es, en efecto, salvaguardar la libertad de indiferencia del hombre, y entiende conseguirlo afirmando que Dios, conociendo lo que haría cada hombre si estuviera sumido en éstas o aquellas circunstancias, y sabiendo además cuáles serán las circunstancias en las que se encontrará todo hombre en cada momento de su vida —pues Él mismo las ha decretado— puede en consecuencia prever qué actos libres realizará el hombre a lo largo de su existencia, *pero ello no predeterminándolos causalmente*. Molina reduce así la predestinación (en cuanto concierne a los designios de la voluntad humana y a las acciones consecuentes de ella), a la presciencia divina, y no a los medios usados para que ésta se produzca: «*non ex parte mediorum effectusque praedestinatione, sed ex parte divinae praescientiae*»²⁸.

Se ha escrito con frecuencia —como ya he indicado— que Molina estaba preocupado sobre todo por vindicar una incondicionada libertad de indiferencia, y ello acercaría su posición, en efecto, a la defendida por Barrios y otros pensadores hispánicos de la comunidad hebrea de Amsterdam, que tenían como fin primordial —ya lo hemos

²⁶ Cfr. A. Altmann, "Eternality of Punishment: a Theological Controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirties of the 17th century", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1972) pp. 1-88.

²⁷ Cfr. I. Revah, *Spinoza et le docteur Juan de Prado*, Paris/La Haya, 1959.

²⁸ Molina, *Concordia ...*, q. xxiii, a. 4 y 5, disp. I, membrum ix, secunda conclusio, p. 455.

visto—, asegurar a través de la defensa del libre albedrío la responsabilidad humana y con ello la justicia de Dios en el juicio de las almas. *Pero para los jesuitas la defensa de la voluntad libre era extremadamente importante dadas sus pretensiones pedagógicas y de expansión político-religiosa.* Así, los argumentos de Molina en torno a la gracia la supeditan a la libertad, de este modo: «*Illudque auxilium, sive maius sive minus in se sit, efficax dicitur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur*»²⁹. Mediante el uso de la propia libertad consentimos al auxilio que hemos recibido de Dios (o bien no lo hacemos), lo cual se distancia del modo en que Dios, según la ortodoxia judía, «espera a conocer la inclinación del hombre para prestarle su auxilio». Y en lo tocante a la gracia suficiente, la doctrina molinista concede incluso que dos hombres pueden recibir de Dios el mismo auxilio interior, y sin embargo el uno convertirse, por el buen uso que hace del mismo en virtud de su propia decisión libre, y el otro sin embargo no hacerlo (como si echara a perder, por así decirlo, esa gracia concedida por Dios). Pero lo importante, en cualquier caso, es que en cuanto se refiere también a la gracia eficaz, ésta se supone *in actu primo* en la predefinición virtual de toda buena acción, lo que es decir que esa gracia está presente, desde el inicio, en ese acto, «en virtud de que Dios sabe que su auxilio llevara a tal resultado. El Concordia...» tiene pues como fin ante todo asegurar que el inapelable dogma de la predestinación es compatible con la libertad de la voluntad humana, pero no de garantizar la absoluta responsabilidad humana frente a Dios, lo que distancia abiertamente la concepción del libre albedrío mantenida por Molina en el XVI y por sus seguidores en el XVII —habida cuenta, además, de los obstáculos que la predestinación impone a la posibilidad de que el auxilio divino dependa de que Dios conozca *ex post* la inclinación del hombre hacia el bien— de la que la ortodoxia judía a la que Barrios pertenece defendía, —y según la cual la gracia se define justamente en virtud de esa posibilidad—. Así pues, y por todo lo anterior, quiero concluir aquí que si bien ocurrió que el interés por la temática del auxilio divino, en Barrios y otros post-marranos de Amsterdam durante el XVII, tuvo su origen en el conocimiento que éstos habían adquirido de las controversias *De Auxiliis* nacidas en España, su concepción de la gracia y su vindicación del libre albedrío respondían a necesidades internas a la propia ortodoxia judía, que ellos tuvieron como objetivo primordial recuperar.

²⁹ *Idem.*, q. xiv, a. 13, disp. xxxviii, & Antequam, p. 232