

La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez

Juan González

Licenciado en filosofía (especialización metafísica) y en teología (especialización teología moral) por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

1. Introducción

Un tema importante en la Teología Moral es precisamente el argumento sobre la libertad. Según Pinckers¹, con la introducción en la teología de la “libertad de indiferencia” de corte ockhamista, se introdujo también una disociación en el mismo hombre. En efecto, según Ockham, la voluntad es libre porque tiene la potestad de determinarse contra todas sus facultades, especialmente contra el intelecto. En este sentido la voluntad es una potencia “absoluta”, desgajada de todas las demás facultades del hombre, y en Dios, esta voluntad es considerada como absolutamente arbitraria.

Aunque pudiera parecer un juego de palabras, Suárez no habla de “libertad de indiferencia” sino más bien de la “indiferencia de la libertad”, como propiedad de la voluntad divina y también humana. La voluntad humana está integrada en un todo unitario que es la persona humana. A través de esta propiedad de su voluntad, la persona es dueña de sus actos, es responsable de todo cuanto hace, es sujeto de moralidad. Aquí radica, pues, la importancia del estudio de la noción de Indiferencia de la Libertad en Francisco Suárez, pues esta libertad es el punto central de todo su pensamiento en teología dogmática, en moral y en la filosofía.

En el presente artículo se estudia la voluntad en Dios y sus perfecciones, especialmente la libertad. En un artículo posterior se estudiará la voluntad del hombre y la libertad como propiedad de la misma. Un tercer artículo vendrá a completar la visión sobre la Indiferencia de la Libertad en Francisco Suárez, dedicando un es-

¹ Cf. S. PINCKAERS, *Las Fuentes de la Moral Cristiana. Su Método, su Contenido, su Historia*, traducción de Juan José García Norro, EUNSA, Pamplona 2007³, 293-307. Las consecuencias de esta impostación enumeradas por Pinckaers en este capítulo son: atomización del obrar, eliminación de las inclinaciones naturales, la marginación de las virtudes, la ley como centro de la moral, el inicio de una moral de la obligación o legalista.

tudio breve sobre el modo de intervención divina en el actuar libre del hombre, sin privar a este último de su libertad.

Como se verá en el transcurso de las siguientes páginas, para la elaboración de este trabajo he acudido a las fuentes originales del Doctor Eximio, sobre todo las *Disputaciones Metafísicas* XXX, secciones XVI y XVII para la cuestión sobre la voluntad y libertad divinas, y la Disputación XIX para tratar la cuestión de la voluntad y libertad humanas. Esta parte filosófica es complemento necesario del Opúsculo I: *De motione, concursu et auxilio Dei*, en orden a dar una explicación lo más completa posible dentro del marco de brevedad que por su naturaleza exige este escrito.

Francisco Suárez estudia el tema de la libertad desde la perspectiva filosófica en las *Disputaciones Metafísicas*, en vista de las implicaciones que tiene en la cuestión de la concordancia con la gracia y la predestinación divina², por eso es evidente que toda la discusión sobre la libertad tiene como perspectiva global, un enfoque netamente teológico. De este modo, toda la explicación que hace en la Disputación XIX sobre la causa libre, ya no las repetirá en su obra estrictamente teológica *De motione, concursu et auxilio Dei*. Más aún, en esta obra simplemente hace referencia a lo que ya dijo en la Disputación XIX, presuponiendo todo su contenido. Ello se debe a que Suárez trata el tema de la libertad humana y la divina en las Disputaciones y en su Opúsculo *De motione, concursu et auxilio Dei*, en el contexto de la polémica *De auxiliis*, problema netamente teológico³.

Por tanto, el tema de la libertad tiene dos perspectivas que se complementan, la estrictamente teológica que trata sobre la concordia entre la libertad y la gracia, y la filosófica –con vistas a la cuestión teológica– en que defiende la “indiferencia de la libertad”.

² Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, D. XIX, s. II, n. 1 (ed. S. RABADE ROMERO – S. CABALLERO SÁNCHEZ – A. PUIGCERVER ZANON, Gredos, Madrid 1960). En adelante *DM*.

³ «El teólogo Francisco Suárez es una figura capital de la etapa postridentina. Su aportación está, sobre todo, en el campo de la teología de la gracia. Por ello, quien lea el primero de sus Opúsculos teológicos, titulado «Sobre el concurso, la moción y el auxilio de Dios», verá que contiene la filosofía de la teología molinista que exponen las restantes partes de esa obra. A su vez, ese opúsculo «Sobre el concurso» remite a las Disputaciones metafísicas (lo que autoriza a pensar en una redacción casi simultánea), y concretamente a la disp. 19 sobre la causalidad libre. Es innecesario acudir a otros motivos para decidir cuál es la inspiración fundamental o la clave de la síntesis suarista: se trata de la causalidad, y de la causalidad libre. Ese es el núcleo «central» de las 54 disputaciones metafísicas. Todas ellas –distribuidas en dos partes–, están pensadas en atención a aquella teoría del ser, de la causalidad y de la acción que concuerda con la definición molinista del libre albedrío. Luego estamos en presencia de una metafísica que toma como punto de referencia, y como evidencia primera, al ser espiritual y sus operaciones» (S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Las Disputaciones Metafísicas de F. Suárez S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997)», *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997), 70).

Por tanto, el recurso a las Disputaciones se hace necesaria porque solo allí se encuentra la explicación de la voluntad como facultad activa e indiferente.

Como es fácil verificar, Suárez no hace una reflexión filosófica desgajada de su pensamiento teológico, sino que precisamente por una cuestión estrictamente teológica se ve en la necesidad de tratar también la perspectiva filosófica⁴. Esta parte filosófica es un estudio complementario, pues hay cuestiones teológicas que necesitan una explicación, o más bien, presupuestos filosóficos, que a su vez no quiere repetir en ámbito teológico. Por esta razón, una clave de lectura de las Disputaciones Metafísicas es la clave teológica, pues todo lo que en ellas se contiene alcanza su máxima expresión en las cuestiones teológicas.

En esto se ve también una distinción entre santo Tomás y Suárez. El primero desarrolla en su obra teológica –*Summa Theologiae*– sus aportaciones filosóficas. El segundo desarrolla en un texto diferente su filosofía. Suárez obra de esta manera en orden a evitar tres dificultades: para no mezclar cuestiones teológicas con las filosóficas, para no alargar el discurso que se volvería interminable de esta manera, y para no proponer su sentencia filosófica brevemente obligando al lector a prestarle una fe que no se le debe⁵.

2. Estado de la cuestión

En la Metafísica del *Doctor Eximius* el constitutivo formal de la creatura es el ser *ab alio*, el depender esencial y totalmente de Dios. En cambio, el constitutivo formal de Dios es el ser Actualidad pura, *Ipsum Esse Subsistens*, o como lo dice el mismo Suárez «Dios es acto puro y ente simplicísimo»⁶. Este constitutivo formal divino no se deduce de otro atributo divino, sino que más bien, de él se derivan todos los demás atributos propios de Dios.

⁴ San Juan Pablo II reconocía el valor de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez como un estudio filosófico ordenado al estudio de la teología. En efecto, «el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos [...]. Esta opción, [...] tiene sus raíces en la experiencia madurada durante la Edad Media, cuando se puso en evidencia la importancia de una armonía constructiva entre el saber filosófico y el teológico. Esta ordenación de los estudios ha influido, facilitado y promovido, incluso de forma indirecta, una buena parte del desarrollo de la filosofía moderna. Un ejemplo significativo es la influencia ejercida por las *Disputaciones metaphysicae* de Francisco Suárez» (JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, n. 62).

⁵ Cf. *DM*, *Proemium ad lectorem*.

⁶ *DM*, XXX, s. III, n. 2.

Dios, por ser acto puro, contiene en sí “formalmente” las perfecciones *simpliciter*⁷ de las que participan las creaturas, como lo afirma el mismo Doctor Granadino⁸. Por el contrario, las perfecciones mixtas de las creaturas las contiene “equivalente”, “virtual” y “eminentemente”⁹.

Por tanto, siendo la bondad, la sabiduría, la ciencia, la libertad, etc., perfecciones *simpliciter*, las tiene “formalmente”, y por ser Dios un ser simplicísimo, se identifica realmente con ellas. Dios es, por consiguiente, la Bondad, la Sabiduría, la Ciencia, la Libertad suprema e infinita.

Ahora bien, esta afirmación que a simple vista no plantea ninguna clase de conflicto, ha dado ocasión a explicaciones con graves y transcendentales vuelcos en la historia del pensamiento, como es la concepción de Guillermo de Ockham respecto a la libertad perfecta e infinita de Dios.

En el fondo de la concepción del *Venerabilis Inceptor* está el defender tres atributos importantes en Dios¹⁰: su omnipotencia, por la que puede hacer todo lo que no sea contradictorio; su independencia, por la que no debe nada a nadie, no está sujeto a nadie, no necesita de nada ni de nadie; y su generosidad por la cual todo lo que concede lo otorga por pura gracia¹¹.

La fe nos dice que Dios es omnipotente, Dios es todopoderoso y no hay nada ni nadie que pueda poner límite a su soberano poder. Por esta razón, afirma Ockham, «Dios puede hacer cuanto quiera, y cuanto ha hecho ha sido una decisión libre de su voluntad omnipotente, tan libre que hubiera podido querer lo contrario»¹².

⁷ Las perfecciones *simpliciter* son aquellas perfecciones que en su noción no incluyen imperfección alguna, aunque tampoco la excluyan, como son el ser sabio, el ente, lo bueno. Esto en contraposición a las perfecciones mixtas que sí implican imperfección en su noción, como son lo cálido, lo extenso, el hombre, cf. J. HELLÍN, *Cursus Philosophicus*. V Theologia Naturalis, BAC, Madrid 1950, n. 243.

⁸ Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 13.

⁹ Cf. J. HELLÍN, *Cursus Philosophicus*, n. 399-410.

¹⁰ Para el siguiente resumen sobre el pensamiento de Guillermo de Ockham véase: A. MESTRE, «Il volontarismo di Guglielmo d'Ockham», *Alpha Omega* 18 (2015), 5-8.

¹¹ Con esta intención, Ockham combate «los defectos de las filosofías anteriores [a él] y, más concretamente, el abstraccionismo excesivo y platonizante de algunos escolásticos, el ultrarrealismo que concedía existencia real a lo que no eran sino puros conceptos mentales, las sutiles distinciones entre esencia y existencia, las especies inteligibles, las relaciones, las potencias del alma, el entendimiento agente y el posible» (C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 1996, 9). Para Ockham, seguir esta línea de pensamiento significa restringir la omnipotencia y libertad de Dios, «pues si se acentuaba mucho el valor absoluto e inmutable de las esencias como subsistentes en la esencia divina (reminiscencia de las ideas platónicas), [...] las cosas, entonces, eran esencias inmutables y ni Dios podría cambiarlas. ¿Es que entonces no era omnipotente y libérrimo?» (*ibid.*, 9).

¹² *Ibid.*, 12.

Según Ockham, la manifestación de la absoluta independencia de Dios es su libertad igualmente absoluta e independiente. Por ser absolutamente libre no está sujeto a nada, por tanto, tampoco a ninguna ley. Entonces ¿es libre también del orden moral? Sí, pues Él es el que ha establecido este orden, Él ha constituido el bien y el mal moral, por ello puede Él mismo cambiar la rectitud moral establecida.

Según Ockham, el orden moral vigente se debe a la *potentia Dei ordinata*, no obstante, por la *potentia Dei absoluta*, podría ser distinto, y por venir de Dios, sería igualmente razonable, pues todo lo que Dios quiere es por necesidad justo y bueno. En Ockham, Dios no manda algo porque es bueno, sino que es bueno porque lo manda. De esta manera resulta que, lo que ahora es considerado como bueno, por el mero hecho de que Dios quisiera hacerlo malo, sería entonces malo. El ejemplo expuesto por Ockham es sorprendente. Él asevera que Dios puede prescribir que la voluntad humana lo odie, de esta forma, este acto de odio, que por la *potentia Dei ordinata* es malo, puede ser bueno por la *potentia Dei absoluta*. De modo que no hay actos intrínsecamente malos, solo hay actos que serán malos, según que Dios los prohíba, y en caso de que ordene llevarlos a cabo serán buenos.

Siendo Dios absoluta y totalmente omnipotente y libre, dueño de sus dones, no haría ninguna injusticia contra nadie si aniquilara o hiciera daño a la persona que no vive más que para agradarlo, incluso podría condenar a esa persona a las penas eternas sin que por ello le hiciera injuria. La única razón que legitima este acto es que Dios no debe nada a nadie, sino que todo lo dona por gracia, lo otorga por su inagotable generosidad.

Según Ockham, si Dios no pudiera cambiar el orden moral estaría sometido al orden moral, lo que implicaría que el orden moral no dependería de Él. Pero si esto es así, entonces, ¿de quién depende? En definitiva, la pregunta es ¿cuál es el fundamento de la moral? En otras palabras, ¿cuál es el papel que desempeña Dios respecto al orden moral? Tales interrogantes no carecen de importancia. En efecto, en estas preguntas cruciales se plantea la cuestión del voluntarismo¹³.

¹³ «El voluntarismo absoluto no conoce o no hace caso de la vertiente intelectual de la providencia; se interesa en las determinaciones espontáneas, sin un fundamento racional, sin una coherencia interna, y con esto abre la puerta a una visión exageradamente individualizada y reducida del plan de Dios, las decisiones divinas tendrían como fundamento unas elecciones arbitrarias, una especie de capricho ciego del querer» (A. MESTRE, «La conformità della volontà umana con la divina nella *Somma Teologica* di San Tommaso d'Aquino (prima parte)», *Alpha Omega* 21 (2018), 244). La traducción es nuestra.

Para varios autores, Francisco Suárez es uno de los hitos importantes dentro del desarrollo del voluntarismo y demás perversiones del pensamiento filosófico¹⁴. Además, según el interesante estudio de S. Pinckaers¹⁵, el fundamento de todo el pensamiento ockhamista reposa en la libertad de indiferencia concebida como el poder para producir efectos contrarios. Esta libertad, llevada a su máxima radicalización, tiene como efecto el voluntarismo.

Según el estudio de L. Prieto López¹⁶, la concepción voluntarista del Doctor Eximio es de matriz escotista, la cual defiende el predominio de la voluntad sobre el intelecto. Tal preponderancia llevaría inexorablemente a Suárez a una concepción voluntarista de la ley, que, si no es totalmente idéntico a la concepción voluntarista de Ockham, sí despoja a la ley de su profundo vínculo con la razón. La única diferencia entre Ockham y Francisco Suárez sería que, en Suárez, Dios no es arbitrario, sin embargo, al poner el énfasis en la determinación de la voluntad de "querer obligar", el imperio como constitutivo formal de la ley no es considerada como de naturaleza intelectual, como en la tradición tomista, sino de naturaleza volitiva. Por tanto, Suárez sería un eslabón importante en la cadena que dirige el pensamiento hacia la consideración de la voluntad como autónoma, hasta llegar a Kant.

En las siguientes páginas se intentará clarificar la cuestión del voluntarismo de un modo indirecto; en efecto, estudiando el pensamiento del Doctor Granadino respecto a la indiferencia propia de la libertad, se verá lo que hay de verdadero en la cuestión voluntarista.

3. «*Deus, primus liberus*»

Respecto a la libertad divina Suárez afirma lo siguiente:

A solo Dios conviene ser el primer libre [...]. En efecto, se dice propiamente primer libre aquello que es libre por esencia, o aquello

¹⁴ «Por ejemplo, se lo ha presentado como un pensador subjetivista [...], que deforma y contamina la doctrina de santo Tomás [...]. Se ha indicado que corrompe hasta el extremo el concepto de praxis [...], y que desarma la teoría clásica de los actos humanos, eliminando la función ordenadora de la razón [...]. En el mismo sentido, se ha planteado que las ideas de Suárez son típicamente nominalistas [...], que promueven un voluntarismo indefendible [...], y que instalan novedades peligrosas en la filosofía jurídica y en la filosofía en general» (S. CONTRERAS, «Suárez, el Derecho Natural y la crítica contemporánea», *Tópicos, Revista de Filosofía* 53 (2017), 266).

¹⁵ Cf. S. PINCKAERS, *Las Fuentes de la Moral Cristiana*, 295-307.

¹⁶ Cf. L. PRIETO LÓPEZ, «Suárez sobre el *Imperium* como constitutivo formal de la Ley: de Escoto a Kant», *Carthaginensia* 36 (2020), 501-526; Suárez y el destino de la Metafísica. De Avicena a Heidegger, BAC, Madrid 2013, 80-93.

que tiene la libertad absolutamente independiente de otro, ninguno de estos conviene a la voluntad creada, puesto que no tiene libertad sino participada de la libertad de Dios, y dependiente de ella en sus determinaciones¹⁷.

Es, pues, evidente que para el Doctor Eximio Dios es libre por esencia, pero ¿cuál es el contenido conceptual de esta afirmación? Para responder satisfactoriamente a esta pregunta será necesario estudiar qué es la voluntad divina y de qué forma es libre.

a. La voluntad divina

Para Suárez, la voluntad, propia y formalmente es una «fuerza apetitiva espiritual y vital»¹⁸, y en cuanto tal, también se da en Dios, pues «Dios es viviente intelectual perfectísimo»¹⁹. Es decir, para Suárez la voluntad divina está en íntima relación con el intelecto divino, de tal manera que, si no se diera un intelecto en Dios, tampoco podría tener voluntad²⁰.

La prueba *a posteriori* de la existencia de la voluntad divina se basa en los efectos, «porque este apetito se da en las criaturas más perfectas, las cuales son a imagen de Dios, contribuyendo a la gran perfección de las mismas sin incluir imperfección alguna»²¹. Es decir, si las criaturas tienen voluntad, es porque Dios, que se las ha dado, también la tiene, pues si Dios no tuviera esa fuerza apetitiva espiritual y vital no la podría haber dado a sus criaturas.

Al comparar la voluntad divina con la humana, lo primero que se advierte es que en la segunda hay composición, el alma y la potencia volitiva, primero, y la potencia y el acto de querer, segundo. Por ello, tanto la voluntad como su acto caen en la categoría de accidente. Por el contrario, en Dios se identifican el sujeto, la potencia y el acto inmanente de querer²². De esta manera, Dios posee una voluntad sin las imperfecciones que acompañan a esta facultad en la criatura racional. La imperfección de la voluntad humana no viene de la imperfección que comporta en sí misma la “voluntad”

¹⁷ F. SUÁREZ, *Opusculum Primum: De concursu, motione et auxilio Dei*, L. I, cap. VIII, n. 8 (ed. L. Vivès, *Opera omnia*, vol. XI, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1858, en adelante CMA). Todas las traducciones de las obras de Suárez, excepto las DM, son nuestras.

¹⁸ DM, XXX, s. XVI, n. 2.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 2.

²¹ *Ibid.*

²² «En efecto, que el movimiento de este apetito en tales criaturas sea un accidente, o que se produzca mediante una eficiencia intrínseca o por información, y que posea otras imperfecciones semejantes, no pertenece a la razón de voluntad en cuanto tal, si se hace abstracción de voluntad participada y de voluntad por esencia, sino que se deriva de que esa voluntad en concreto es participada e imperfecta» (DM, XXX, s. XVI, n. 2).

en cuanto tal, sino del modo imperfecto en que necesariamente es participada por la creatura. No es, pues, un detalle de poca importancia la señalada por Suárez, pues en Dios se encuentran las perfecciones de las creaturas sin las imperfecciones de la creatura, en modo perfectísimo como conviene a su esencia perfectísima.

Hemos dicho que la voluntad es un apetito espiritual y vital, por tanto, podemos preguntarnos, ¿de qué modo o qué tipo de apetito puede darse en Dios? Para el Doctor Granadino, este apetito en Dios es un apetito natural «puesto que no es otra cosa más que la inclinación natural o la determinación de cada cosa a su propia perfección o acción»²³. En otras palabras, Dios “apetece” naturalmente, tiene una “tendencia” natural o espontánea a su propia perfección que no es otra cosa sino su propio ser. Este apetito se funda en la necesidad del ser “*a se*”, por eso este apetito en Dios no se da a la manera de un deseo por un bien no poseído, sino «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»²⁴. Es decir, Dios apetece naturalmente su ser y descansa en la perfección poseída, por esta razón, Dios no necesita de ninguna perfección, no desea, ni anhela ninguna perfección porque ya la posee, es su esencia misma infinitamente perfecta y perfectamente poseída.

Además, Suárez afirma que Dios no solo tiene un apetito natural respecto a sus propiedades o perfecciones internas contenidas en su esencia²⁵, sino también respecto a los bienes o perfecciones exteriores a sí mismo:

a) «Porque es el bien supremo; mas el bien es difusivo de sí; luego Dios tiene inclinación natural a comunicar su bondad»²⁶. Sin embargo, esta comunicación de la divina bondad no añade perfección alguna a Dios, solo indica una conformidad o conveniencia con esa propensión o inclinación de su bondad a darse.

b) En las creaturas la inclinación a hacer el bien a otras creaturas es un bien participado de Dios, por tanto, en Dios esta propensión a manifestar y derramar su bondad debe ser más perfecta y debe ser por esencia.

c) A pesar de que las creaturas no añaden ninguna perfección a Dios, sin embargo, en ellas hay atributos buenos que pertenecen a Dios, como el conocimiento, el amor, etc. Estos elementos son naturalmente apetecibles y tal apetito no es malo, por tanto, también en Dios se da este apetito natural respecto a estos bienes. Sin embargo, el Doctor Granadino añade la siguiente explicación:

²³ *DM*, XXX, s. XVI, n. 4.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 7.

²⁶ *Ibid.*

No obstante, de aquí no se sigue que Dios quiera necesariamente estas cosas de un modo absoluto y simple mediante un acto cuasi elícito, porque no son bienes que le sean necesarios y puede tener otras razones en atención a las que no los quiera con voluntad absoluta y eficaz. En consecuencia, tampoco hay inconveniente en que este apetito de Dios para las cosas que están fuera de Él no se satisfaga siempre o no se satisfaga del todo, o que no se ponga por obra, al igual que no hay inconveniente en que su potencia activa no opere siempre o no opere todo lo que puede; pues al no ordenarse esta propensión natural a la perfección propia, sino a la perfeccionar otras cosas, constituye una perfección mayor de Dios el que su ejecución sea libre, como diremos en seguida²⁷.

Por tanto, Dios tiene un apetito natural necesario solamente respecto a los bienes que íntimamente le pertenecen de modo necesario. Tales bienes están contenidos en su esencia, único objeto necesariamente amado y deseado. Ciertamente, su esencia divina es deseada no en el sentido de un anhelo por una perfección o bien aún no poseído, sino «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»²⁸. Por lo demás, los bienes que hay en las creaturas, obviamente, Dios también las ama, pero de modo libre, precisamente porque no le son necesarias, y, por tanto, puede tener razones por las cuales no las quiera en las creaturas con una voluntad eficaz.

b. Perfecciones de la voluntad divina

Una vez probada la existencia de una voluntad en Dios, veamos ahora qué tipo de perfección le compete a esta voluntad.

La voluntad divina a modo de acto último

Una primera perfección²⁹ de la voluntad divina, es que en Dios esta fuerza apetitiva se da a modo de acto último y puro, y no a modo de una facultad que realice actos volitivos como se da en la creatura. Efectivamente, en la creatura racional distinguimos, por un lado, la potencia en cuanto facultad en acto primero, y, por otro lado, el acto volitivo, la acción de querer en acto, el acto segundo de esa facultad, en cuanto actividad producida por la facultad. Ahora bien, esto implica que, en la creatura, la potencia volitiva se relaciona con su acto de dos formas, llevándolo a cabo (*elicit*) y recibéndolo; sin embargo, si en Dios fuera del mismo modo, implicaría una imperfección. ¿Por qué? Porque Dios es acto o actua-

²⁷ DM, XXX, s. XVI, n. 7.

²⁸ DM, XXX, s. XVI, n. 4.

²⁹ Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 8-15.

lidad pura simplicísima. Con el nombre de “acto” o “actualidad” se significa «la realidad que carece de toda potencialidad, a la que se da el nombre de acto en cuanto incluye la existencia, que es la última, o mejor la primera actualidad de una cosa. Por tanto, no se habla aquí del acto formal o actuante, sino del que existe en sí actualmente»³⁰. Y con el adjetivo “puro”, Suárez se refiere al hecho de que en Dios no puede haber potencia lógica u objeto creable por parte de sí mismo³¹, y a la exclusión de la potencia pasiva, sobre la que recae la acción del agente³².

Ahora bien, para entender del todo esa perfección de la voluntad divina descrita por Suárez, se debe tener en cuenta que en Dios se da una identificación real entre su esencia y sus atributos³³, pues en Dios todo es uno excepto las Relaciones Subsistentes. Siendo, pues, la esencia divina actualidad pura, su voluntad será tal y como es su esencia, es decir, será un querer en acto, acto volitivo por esencia, siempre en acto, «volición sustancial misma»³⁴. «El querer de Dios no es algo distinto de su sustancia o ser; por consiguiente, igual que no se da en Dios potencia receptiva para el ser mismo, ni potencia activa, de igual manera tampoco se da para el querer; luego en Él no hay potencia de querer, sino la volición misma por esencia»³⁵. Por tanto, para Suárez, la voluntad divina no es una facultad, sino el acto volitivo, la actualidad última de la voluntad que es el mismo

³⁰ *DM*, XXX, s. III, n. 2.

³¹ Por lo que se refiere a la potencia lógica, Suárez lo explica diciendo que «solamente [es] ente en potencia objetiva el ente posible porque es *objeto de la potencia productiva*» (*DM*, XXXI, s. III, n. 4). Por tanto, se refiere al objeto de la potencia creadora de Dios. Las cursivas son nuestras.

³² «Se le llama puro, ya para excluir la potencia objetiva o todo estado de existir únicamente en potencia, el cual está en contradicción con el ente intrínsecamente necesario, como es de por sí evidente, quedando, por ello, suficientemente demostrada dicha propiedad en cuanto a este aspecto, ya para excluir toda potencia pasiva verdadera y real; por eso, en cuanto a esta parte, dicha propiedad coincide con la simplicidad, y deben ser demostradas juntamente. La voluntad divina como potencia activa: «sin embargo, no se excluye mediante dicha voz la potencia activa, porque cada cosa obra más bien en cuanto existe actualmente; por eso la capacidad misma de obrar es cierta actualidad, la cual merece más bien el nombre de virtud o facultad que el de potencia. Mas por no obrar siempre en acto, por eso mismo se la llama también con propiedad potencia; pero este concepto de potencia no ha de tomarse como imperfección, puesto que el obrar actualmente no es siempre una perfección del agente, como se explicará más ampliamente en lo que sigue. De esta suerte queda claro que el acto puro sólo añade una negación a la actualidad del ente primero, por la que se explica la perfección de dicho ente, negación de la que nada nos queda por decir fuera de lo que trataremos acerca de la simplicidad» (*DM*, XXX, s. III, n. 2).

³³ Más adelante se señalará en qué modo se distinguen “según nuestro modo de pensar” la voluntad y el intelecto divinos en el pensamiento del Doctor Granadino.

³⁴ *DM*, XXX, s. XVI, n. 13.

³⁵ *DM*, XXX, s. XVI, n. 8.

querer, el mismo querer “queriendo”, pues, así como el ser de Dios es *in se actu existens*, su voluntad debe ser *in se actu volens*.

Por lo que se refiere al adjetivo “puro” aplicado a la voluntad divina, significa que la voluntad divina no tiene un objeto deseado que aún no posea y al cual se dirija. En efecto, el acto volitivo divino debe darse del mismo modo en que lo es su esencia divina. Por consiguiente, puesto que la esencia divina es acto puro, que excluye un estado de ser en potencia, en cuanto objeto creable por Dios, de la misma manera la voluntad divina, por ser *volitio per essentiam*, debe excluir un objeto deseado y por conseguir. En otras palabras, no puede ser una voluntad en potencia “esperando” un objeto amable que lo determine a querer en acto, es más bien un acto volitivo que en acto quiere el objeto amable, la esencia divina, la bondad divina, a la que tiende natural y espontáneamente «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»³⁶.

Este modo de concebir la voluntad divina, a modo de acto último y puro, no entraña ninguna dificultad si se refiere al acto necesario y esencial por el cual Dios se ama a sí mismo. Se concluye, por tanto, que en Dios es inconcebible una potencia volitiva que a veces esté actualmente amando, y otras veces no. En efecto, esto repugnaría a su esencia como actualidad pura. Si a veces no amara en acto, en esos momentos carecería de la perfección de amar en acto. Por el contrario, Dios es un ser siempre en acto, es un acto volitivo siempre en acto, así como es un acto intelectual siempre en acto.

Por lo que se refiere a los actos libres, la cuestión puede ser dudosa, porque tal vez en ella se podría distinguir entre una potencia volitiva y la determinación actual de esa potencia volitiva. No obstante, Suárez resuelve la cuestión afirmando que el uso mismo de la libertad es a modo de acto purísimo, pero deja para otro momento el análisis de esta cuestión.

Antes de seguir adelante señalando otra perfección de la voluntad divina, es necesario hacer una breve referencia sobre la distinción entre el intelecto y la voluntad divinos. ¿En qué sentido se puede hablar de distinción en Dios si realmente se identifican en su esencia? Evidentemente, el Doctor Eximio descarta una verdadera diferencia, la única diferencia que puede excogitarse depende de nuestro modo de entender y concebir la realidad divina. Solo de esta manera pueden distinguirse los actos en Dios.

¿En qué consiste, entonces, esta diferencia? La diferencia está en que el conocer mismo de Dios es de tal manera, que sin ella no puede entenderse la esencia divina como constituida en su grado, perfección y excelencia infinitos. Es decir, lo primero que nos señala

³⁶ DM, XXX, s. XVI, n. 4.

la densidad ontológica infinita de la esencia divina, es el intelecto divino, que al concebirlo nosotros como un conocimiento infinito y omnicomprendido, entendemos, *eo ipso*, que la esencia divina es de un grado de densidad ontológica infinita. En cambio, el acto volitivo divino es entendido como aquello que necesariamente sigue a ese conocimiento infinito, no constituye a la esencia divina en un grado de densidad ontológica –puesto que ya lo ha hecho el entendimiento–, sino que es algo correspondiente a tal perfección y grado de conocimiento infinito. Por consiguiente, se puede decir que el acto de intelección divino *constituye* a la esencia en un grado de perfección infinita, y el acto volitivo *pertenece* a la esencia divina, *procede* de la esencia divina en cuanto ligada a la perfección del intelecto divino³⁷.

Finalmente, nótese que tanto el intelecto como la voluntad son constitutivos de la esencia divina, el primero como constituyente, la segunda como consecuente, y precisamente por esto son de la misma perfección e infinitud.

No hay, pues, ninguna superposición entre el intelecto y voluntad divinos, ninguno tiene más valor que el otro, ninguno sobresale más que el otro, ninguno prevalece sobre el otro, ninguno somete al otro, sino que ambos actos divinos son asimismo perfectos, igualmente excelentes, tan compenetrados el uno con el otro, que en Dios es imposible distinguirlos, solo podemos distinguirlos por nuestro modo limitado de entenderlos. Precisamente por esto dice Suárez que la voluntad divina «por sí es recta como la recta razón misma por esencia»³⁸.

*La voluntad divina ama siempre lo bueno*³⁹

La segunda perfección se refiere al objeto de la voluntad divina, que no es otra cosa que la bondad de su esencia misma, o la de las creaturas. Ahora bien, el amor por la bondad de las creaturas podría ser motivo de objeción, pues si Dios es atraído por la bondad creada podría parecer que las creaturas ejercen una especie de causalidad final en Dios, además de que podría también objetarse un amor necesario por ellas. No obstante, el Doctor Eximio no vacila en afirmar que, primariamente, la voluntad divina tiene por objeto la bondad divina misma, es decir, Dios mismo y todo cuanto en Él

³⁷ Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 14.

³⁸ F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus*, L. II, cap. II, n. 8, (ed. L. Vivès, *Opera omnia*, vol. V, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1856). El texto latino dice «per se recta est tanquam ipsamet recta ratio per essentiam».

³⁹ Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 15-19.

es intrínseco; secundariamente tiene por objeto la bondad de las creaturas⁴⁰.

Suárez engloba, en un primer momento, la esencia divina y las creaturas como objetos de la voluntad divina. La prueba que aduce es que la voluntad es una potencia tan universal como el intelecto; y puesto que el intelecto divino no solo versa sobre sí mismo sino también sobre las creaturas, en cuanto participan de la razón de cognoscibilidad, así también la voluntad divina no solo puede amar a Dios, sino también a las creaturas en cuanto participan del ser amable.

En un segundo momento, muestra cuál es la diferencia entre los dos objetos de la voluntad divina, refiriéndose por separado a los dos términos de la comparación, Dios – creaturas.

Por lo que se refiere a Dios mismo, basándose en la afirmación de Aristóteles: «*amabile bonum, unicuique autem proprium*⁴¹», Suárez evidencia esta afirmación en Dios, para quien la bondad propia es también la más buena y la más amable. Esta bondad divina es también universal, porque toda otra bondad depende de esta bondad divina, y sin ella no puede existir bondad alguna. Por estas razones, Dios mismo es el objeto de su voluntad, y, además, es el objeto primario, porque es lo más propio y proporcionado a su ser, y porque es el sumo bien que no depende de nadie, y del que todos los demás bienes dependen.

Además, la voluntad divina ama de un modo necesario a su bondad misma, es decir, Dios ama necesariamente el Bien Supremo conocido, que no es otro que Él mismo⁴².

El Doctor Eximio resume su pensamiento de la siguiente manera: a). que el acto volitivo divino versa sobre algo necesario, su propia bondad suma *et maxime amabilis*, que no es otra cosa que su misma esencia divina. b). Que Dios es suma y perfectamente feliz porque ama, pues sin amor no hay felicidad, o no puede ser perfecta. c). Que Dios no puede dejar de amarse voluntariamente, «porque el desistir de tal amor no puede ser algo voluntario en Dios, ya que en ese desistir no puede encontrarse razón alguna de bien; pero tampoco va a cesar involuntariamente, porque, ¿quién le impondrá su fuerza para obligarle a desistir de su amor?

⁴⁰ En lo referente a la objeción sobre el amor necesario por las creaturas, se desarrollará el pensamiento del Doctor Eximio al tratar explícitamente sobre el amor de Dios por las creaturas en el apartado siguiente.

⁴¹ *DM*, XXX, s. XVI, n. 16.

⁴² «Enseña [la teología], además, que el bien supremo, visto claramente, atrae de tal manera la voluntad que no se puede dejar de amarlo; y si esto es verdad en los contempladores extraños –por decirlo así– y que no lo comprenden, ¿qué será en el bien supremo mismo, que no sólo se ve, sino que también se comprende?» (*DM*, XXX, s. XVI, n. 16).

Por consiguiente, se trata de un amor esencial e intrínsecamente necesario»⁴³.

Ahora bien, esta necesidad de Dios de amarse no implica ningún tipo de imperfección, sino todo lo contrario, es la suma perfección, porque no es una necesidad violenta o irracional, «sino de una necesidad intrínseca, vital y sumamente voluntaria con perfectísima razón»⁴⁴. Es sumamente voluntaria porque es un amor por el objeto conocido por su entendimiento como más amable. Además, esta estabilidad o necesidad en el amar no dice imperfección alguna, sino perfección suma, porque implica la posesión perpetua y no perecible del bien amado, que no es otra cosa que el ser divino mismo. «Por consiguiente, tratándose del objeto sumamente bueno y sumamente necesario, la perfección suma será amarlo con suma necesidad; y, por el contrario, en un amor de esta clase la libertad sería una gran imperfección»⁴⁵.

Finalmente, el argumento más importante de Suárez es:

Cabe añadir que la necesidad de este amor no es una necesidad causal o por virtud de una causa –por expresarnos así–, sino que es una necesidad formal, porque, *igual que Dios existe necesariamente, no en virtud de una causa, sino formalmente y por sí mismo, del mismo modo este amor es necesario de igual suerte, porque no sólo es esencialmente Dios, sino que él mismo pertenece a la esencia de Dios, de acuerdo con aquello: Dios es caridad*⁴⁶.

De modo que este amor necesario por su propia esencia tiene su origen en su propia esencia, brota de ella necesariamente, y es tan necesario como es necesario su propio ser–existir. Y así como Dios se identifica con su esencia, de igual modo se identifica con todo lo que brota de ella, por tanto, se identifica también con el amor. Por esta razón, puede afirmar Suárez: *Deus caritas est*, citando a la Sagrada Escritura.

Por lo que se refiere a las creaturas, estas también son objeto de la voluntad divina, porque «los efectos de Dios son objetos de su voluntad, ya que Dios obra por medio del entendimiento y de la voluntad; luego no sólo opera las cosas que quiere, sino que quiere las cosas que opera, pero no opera más que cosas fuera de sí; luego las quiere verdadera y propiamente»⁴⁷.

⁴³ DM, XXX, s. XVI, n. 17.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ DM, XXX, s. XVI, n. 17. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷ DM, XXX, s. XVI, n. 18.

Ahora bien, Dios ama a las creaturas tal y como las conoce, y puesto que las conoce en sí mismas, las ama también en sí mismas⁴⁸. Se podría objetar que Dios ama de la misma manera su propia bondad, pues al conocerla en sí misma, la ama también en sí misma, sin embargo, Suárez añade una distinción importante a la hora de afirmar que Dios ama a las creaturas: Dios ama a las creaturas «propter seipsum et propter bonitatem suam»⁴⁹. En otras palabras, ciertamente Dios ama la bondad de las creaturas, bondad que Él mismo les ha comunicado, sin embargo, la causa del amor por la bondad creada radica en que son participación de su propia bondad, y en cuanto es conforme a su bondad el comunicarse a ellas. Por consiguiente, la bondad divina es la razón última por la cual ama a las creaturas, y no son las creaturas las que causan ese amor por ellas.

*La voluntad divina es perfectamente libre*⁵⁰

Dios se ama a sí mismo necesariamente, pero a las creaturas las ama libremente, de aquí procede la tercera perfección de la voluntad divina: es una voluntad perfectamente libre.

La objeción que Suárez tiene delante es: *videntur creaturæ necessario amari a Deo*, y aduce todas las razones por las cuales se demostraría la verdad de esta objeción⁵¹. La respuesta de Suárez es que «se puede demostrar por razones evidentes que Dios quiere *libremente* las cosas fuera de Él, hablando absoluta y simplemente, y que la sentencia opuesta, es decir, que Dios obra fuera de sí por necesidad de naturaleza, es un error, no sólo en la fe, sino también contra la razón natural»⁵². ¿Cómo puede ser esto?

En primer lugar, se descarta que Dios actúe *ad extra* con una necesidad de naturaleza, a la manera como el sol naturalmente ilumina, sin ningún uso del intelecto y la voluntad. Todo lo contrario, Dios actúa por medio del intelecto y la voluntad por ser Dios mismo de naturaleza intelectual, y por tanto libremente.

En segundo lugar, Dios no actúa “necesariamente” con la máxima potencia de su poder infinito, sino según la medida designada libremente por su voluntad, por tanto, actúa libremente. Si actuara

⁴⁸ En este apartado no nos referimos a la cuestión acerca del modo en que Dios ama las creaturas posibles, sino solo a las que existen «*in aliqua differentia temporis*», como lo afirma el mismo Suárez. Para la cuestión del amor a las creaturas posibles véase: *DM*, XXX, s. XVI, n. 37-42.

⁴⁹ *DM*, XXX, s. XVI, n. 19.

⁵⁰ Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 25-36.

⁵¹ Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 20-24.

⁵² *DM*, XXX, s. XVI, n. 25. Las cursivas son nuestras.

con la mayor intensidad de su potencia infinita, entraría en abierta contradicción «con la infinitud intensiva de Dios»⁵³. ¿Qué significa esta afirmación? Sencillamente, que Dios no actúa con todo cuanto puede su omnipotencia porque su omnipotencia no tiene límites, y por más que cree lo que hasta ahora pudiera ser el ser más perfecto, siempre podrá crear otro mucho más perfecto, y otro más perfecto que este, y otro más perfecto que este último. Ahora bien, el hecho de que Dios no actúe «según su poder total y según lo último a lo que puede llegar su potencia»⁵⁴ no se debe a un poder imperfecto, sino simplemente a una determinación de su voluntad, por la que no ha querido crear un ser más perfecto que el que hasta ahora es el más perfecto.

Otro argumento añade el Doctor Granadino en favor de su postura, si Dios actuara por necesidad, no habría ningún efecto contingente. En efecto, la causa segunda depende totalmente de la Causa Primera, y si ésta actúa por necesidad según toda su potencia, ninguna causa segunda puede oponérsele. Por tanto, todo actuaría con la misma necesidad con la que actúa la Causa Primera. De esto también resulta que respecto a las creaturas Dios actúa libremente.

En tercer lugar, Dios no actúa por la necesidad que se origina del concebir un fin determinado, es decir, Dios al proponerse un fin, no solo tiene un modo de conseguirlo, sino infinitos modos de alcanzar al mismo fin, de modo que es una decisión de su voluntad la que determina el modo en el que conseguirá ese fin. Tampoco es determinado por la necesidad proveniente de la capacidad limitada del sujeto o de la materia sobre la cual actúa. En efecto, Dios podría hacer que esa misma creatura que ahora tiene esta capacidad limitada, fuera más perfecta y de este modo aumentaría su capacidad receptiva. Por tanto, su voluntad es la que quiere libremente determinar el fin, limitarse a este medio para conseguir el fin y, finalmente, querer este efecto en tal medida, con tal capacidad y en tal proporción.

Ahora bien, esta determinación no nace de razón alguna que Dios conozca y que le pueda mover por necesidad, porque igual que conoce que le es posible la creación de éstos, lo mismo sucede con la de otros; y de igual manera que manifiesta en éstos su bondad, del mismo modo lo haría en otros, y acaso con más perfección si éstos fuesen más perfectos; luego esa determinación no puede reducirse más que a una especie de instinto natural de la naturaleza divina⁵⁵.

⁵³ *DM*, XXX, s. XVI, n. 26.

⁵⁴ *DM*, XXX, s. XVI, n. 26.

⁵⁵ *DM*, XXX, s. XVI, n. 30.

Además, en Dios ningún bien fuera de Él mismo puede ser conocido como necesario para su mismo ser, o para su felicidad, o para su consumada perfección, por tanto, tampoco su voluntad es determinada necesariamente a querer unos bienes en vez de otros. La razón por la que la voluntad divina no es atraída necesariamente por otros bienes distintos de su propia bondad es porque la voluntad sigue a la razón, y la inteligencia divina solo conoce como bondad infinita y necesariamente amable su propia bondad, de aquí que solo puede amar necesariamente su propia bondad.

Por el contrario, con referencia a las creaturas, ninguna creatura es juzgada por el intelecto divino como necesaria, pues no lo es, y por la misma razón ninguna creatura puede ser amada necesariamente. Esto demuestra que, para Suárez, la voluntad divina no ama libremente a las creaturas solo porque “quiere amarlas libremente”, sino porque su intelecto, que penetra todas las cosas, no las reconoce como necesarias, sino como contingentes en sí mismas e innecesarias para Él. En otras palabras, Dios respecto a las creaturas tiene, lo que Suárez llama, una indiferencia objetiva, «es decir, [...] juzga como indiferente o no necesario el objeto que ha de querer»⁵⁶. Esta afirmación confirma la libertad que tiene respecto a sus creaturas y, por tanto, corrobora la libertad plena de la que goza la voluntad divina.

Con esto se comprende también –cosa que confirma especialmente esta verdad– que la libertad respecto de tales objetos corresponde a una gran perfección ya que el poder amar a cada cosa según la medida o proporción de su bondad es una gran perfección; así, pues, como el amar necesariamente un bien no necesario, sino hacerlo de *acuerdo con el juicio de la razón* y el dominio de la libertad, es la máxima perfección; por consiguiente, no puede negársele a Dios⁵⁷.

Para terminar esta tercera cualidad de la libertad divina, es preciso añadir que, la libertad divina no consiste en actuar o no actuar, como en la creatura libre, sino en un acto, o mejor, está en acto. La indiferencia de la voluntad divina, por tanto, no se refiere a la capacidad de actuar o no actuar –pues está siempre en acto con respecto a su objeto primario que es la bondad divina–, más bien la indiferencia de la voluntad divina se refiere inmediatamente a sus objetos secundarios que son las creaturas. Por consiguiente, la voluntad divina ama en acto necesariamente a su bondad propia, y por esta causa puede amar o no amar en acto libremente a sus creaturas. De ambas formas, es un acto volitivo en acto.

⁵⁶ *DM*, XXX, s. XVI, n. 31.

⁵⁷ *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

Respecto de los cuales [los objetos secundarios] el acto no está determinado a querer, sino que únicamente lo está respecto de su objeto primario, que es la bondad divina, por razón de cuyo amor en sí y por sí misma tiene necesariamente el acto toda su entidad, y mediante ella puede amar los demás objetos o no amarlos sin aumento o disminución de su entidad, siendo esto en lo que consiste su libertad, admirable sin duda, pero verdadera⁵⁸.

En cuarto lugar, la libertad divina no repugna a su inmutabilidad, «sino que incluso la incluye intrínsecamente o presupone su uso, ya que Dios permanece inmutable en aquello que decretó una vez libremente»⁵⁹. Por eso, Dios es inmutablemente libre, y su decreto es libremente inmutable.

En un primer golpe de vista parecería imposible compaginar la inmutabilidad y la libertad. El segundo parece contraponerse al primero, pues según nuestro modo de ver las cosas, la libertad se opone a la inmutabilidad en la medida en que la inmutabilidad impide necesariamente un cambio de decisión. Sin embargo, esto se debe a nuestro modo imperfecto de “ser en realidad” y de “conocer la realidad”. En efecto, si alguien conociera todo cuanto sucederá en su vida, las personas que intervendrán con sus hechos, las cosas que fallarán y demás detalles que posibilitaran un conocimiento total y absoluto, en virtud de este conocimiento sería capaz de determinar todos sus actos desde el mismo instante en que conoce todo, sin que las circunstancias cambiantes de personas y acciones pudieran influir en lo más mínimo en un cambio de decisión. Si esto puede ser pensado respecto a una creatura, ¿se podrá negar en Dios, en quien sí existe un conocimiento total y absoluto?

El uso de la libertad en Dios es único o que se realizó una vez solamente, concretamente en la eternidad misma, en la que delibera al mismo tiempo sobre todas las cosas extrínsecas a El, permaneciendo perpetuamente en aquello que una vez determinó libremente. [...] La inmutabilidad no es incompatible con este uso, ya que es tan perpetuo como la inmutabilidad misma, y *aunque existan con duración simultánea, sin embargo, en orden de razón precede la determinación libre, y a la misma determinación libre le antecede en ese mismo orden de razón la indiferencia de la voluntad o, mejor dicho, de la volición divina*⁶⁰.

Antes de terminar este apartado, será necesario detenernos brevemente sobre la frase que hemos puesto en cursivas. Justamente se pueden distinguir en estas palabras unas ideas importantes, es-

⁵⁸ DM, XXX, s. XVI, n. 34.

⁵⁹ DM, XXX, s. XVI, n. 32.

⁶⁰ DM, XXX, s. XVI, n. 32. Las cursivas son nuestras.

clarecedoras del modo de conjugar la inmutabilidad con la libertad divina. a) Tanto la inmutabilidad como la libertad tienen la misma duración, ambas son eternas como lo es Dios mismo; no obstante, b) la determinación libre tiene una precedencia "lógica" (*rationis ordine*) respecto a la inmutabilidad, es decir, antes de inmutabilidad en el plan divino, hay una determinación libre divina respecto a lo que ha de hacer; c) a su vez, la determinación libre es precedida de modo "igualmente lógico", por la indiferencia del divino querer respecto a sus creaturas. Por tanto, según nuestro modo limitado de entender la realidad divina, el orden sería del siguiente modo: a) Dios en su eternidad es indiferente respecto a la bondad de la creatura, b) la voluntad de Dios se determina a sí misma a elegir crear unas en vez de otras en un cierto grado de perfección y bondad, c) Dios establece un plan inmutable respecto a las creaturas y también respecto a su propia actuación con referencia a las mismas. Este "plan de actuación divina" –por llamarlo de alguna manera–, ha sido tomado de un modo libre.

La voluntad divina se determina a sí misma

Una última cuestión ligada a lo que se acaba de afirmar es si la voluntad divina es indiferente respecto a la bondad de la creatura, ¿qué es lo que determina a la voluntad divina a elegir un bien en vez de otro? La respuesta que podría venir casi automáticamente es que el intelecto divino que propone el bien que la voluntad va a elegir⁶¹. Sin embargo, la respuesta del Doctor Eximio es: «hay que decir que la voluntad divina para el ejercicio no necesita de otro determinante fuera de sí misma, ya que en virtud de su libertad como que se inclina y determina a este objeto más bien que a otro»⁶².

Intentaremos explicar el verdadero sentido de esta frase en la mente del Doctor Granadino. Suárez va respondiendo cuidadosamente, formulando las debidas distinciones. La primera distinción ofrecida es que "determinante" puede decirse en dos modos, con referencia a la especificación del acto y con referencia al ejercicio. La segunda distinción se da entre "determinación suficiente y eficaz". Suárez las define de la siguiente manera:

llamo, pues, determinación suficiente a la moción metafórica que es de por sí suficiente para que la voluntad se determine por razón de ella a tal acto; en cambio, determinación eficaz será aquella moción por la que, una vez puesta, de tal manera queda determinada

⁶¹ Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 46-51.

⁶² *DM*, XXX, s. XVI, n. 51.

la voluntad a su acto, que es de todo punto imposible que, puesta tal moción, no se siga esa determinación en la voluntad⁶³.

Ahora bien, el intelecto divino determina a la voluntad divina en cuanto a su especificación, es decir, con respecto a su bondad propia, «y este es el sentido en el que se dirá que el entendimiento divino determina a la voluntad divina, únicamente porque le ofrece la materia que pueda ser término de su volición»⁶⁴. También la determina en cuanto al ejercicio no solo de modo suficiente, sino de modo eficaz, «en este sentido puede, efectivamente, decirse que la voluntad divina está determinada al amor de sí misma por el juicio del entendimiento»⁶⁵. Pero la cuestión queda abierta por lo que se refiere a la determinación respecto a la bondad creada. ¿Ejerce el intelecto divino sobre la voluntad divina algún tipo de determinación para amar a la bondad creada?

Si se responde que el intelecto divino ejerce una determinación “suficiente” proponiendo “suficientes” razones de conveniencia y bondad para mover a la voluntad divina a amar a los seres creados, la cuestión queda tan sin solución como antes de esta respuesta. En efecto, esta respuesta implica que «todavía sigue indiferente la voluntad para no ejercer el acto al que se siente atraída»⁶⁶ incluso con aquella suficiente determinación por parte del intelecto. Por tanto, podemos seguir preguntando, ¿qué determina a la voluntad a amar los objetos creados? La única opción que queda es que sea otra vez el intelecto por medio de un juicio que implique una determinación eficaz.

Pero Suárez responde: «Refiriéndonos, pues, a esta determinación, afirmamos que es imposible que la voluntad divina esté determinada por el entendimiento a querer tales objetos creados»⁶⁷. ¿Por qué? Porque si, puesto este juicio del intelecto la voluntad no puede sino amar el objeto propuesto, entonces, propiamente hablando no hay ejercicio de la libertad sino un amor necesario, de lo que resultaría que las cosas creadas serían amadas tan necesariamente como la bondad divina misma. De aquí que se seguiría el absurdo de que Dios sería un ser indigente, necesitado de la creatura, por tanto, la creación sería necesaria.

¿Cuál es la solución de Suárez? Ya se ha dicho, respecto a la creatura, la voluntad divina se determina a sí misma, se inclina a sí misma a amarla, o a preferir una creatura en vez de otra, en virtud

⁶³ *DM*, XXX, s. XVI, n. 45.

⁶⁴ *DM*, XXX, s. XVI, n. 44.

⁶⁵ *DM*, XXX, s. XVI, n. 45.

⁶⁶ *DM*, XXX, s. XVI, n. 45.

⁶⁷ *DM*, XXX, s. XVI, n. 46.

de su propia libertad. ¿Y por qué esto es así? Porque el intelecto en cuanto tal no es libre, por eso su juicio de ningún modo puede ser libre, sino necesario. El intelecto necesariamente tiende a la verdad, y el intelecto divino necesariamente conoce la verdad, y la verdad es que su esencia es necesaria, existe necesariamente, y, por tanto, necesariamente buena plena y perfectamente, luego necesariamente amable. La creatura, por el contrario, es contingente, innecesaria, por tanto, tiene una bondad igualmente no necesaria, imperfecta. De esta forma, el intelecto divino conoce necesariamente la verdad sobre la creatura: la creatura no le es necesaria, porque Dios posee todo cuanto "puede necesitar en su esencia divina", es suma e infinitamente perfecto. Luego el intelecto no puede ejercer una determinación eficaz sobre la voluntad divina para inclinarla a amar a la creatura, de modo que la voluntad divina se determina a amar a la creatura porque es libre, en virtud de su libertad, porque quiere amar.

Y si se preguntase por qué quiere amar a la creatura si no le es necesaria, la respuesta sería porque Dios ha derramado antes en la creatura misma su bondad intrínseca. Y si se volviese a cuestionar sobre el por qué ha derramado su bondad sobre la creatura, la respuesta simplemente sería porque ha querido, en virtud de su libertad⁶⁸.

Para terminar, resumimos el pensamiento de Suárez. Es un hecho que existe voluntad en Dios como existe una inteligencia en Dios. Esta voluntad no es una facultad como en las creaturas racionales sino un acto volitivo eternamente en acto. Esta actualidad volitiva está queriendo siempre y desde toda la eternidad lo bueno, necesariamente la bondad divina, libremente la bondad creada que es una participación de la bondad divina. Esta actualidad volitiva es inmutablemente libre y libremente inmutable, y en virtud de esta libertad la voluntad divina se determina a sí misma a amar a la creatura, o a preferir a una en vez de otra.

⁶⁸ «La segunda cosa que se sigue de lo expuesto es que la voluntad nunca se determina eficazmente por el juicio del entendimiento, si no es bajo alguna razón de necesidad. Por consiguiente, a no ser que el entendimiento juzgue que este bien u objeto amable es necesario, jamás determinará eficazmente la voluntad a que lo quiera. Lo cual se evidencia también considerándolo desde la parte opuesta, ya que la libertad de la voluntad se origina de la indiferencia objetiva del entendimiento, según decía antes, es decir, del hecho de que el entendimiento juzga que un bien concreto que se le propone para ser amado no es necesario, y, aunque tenga una razón por la que pueda ser amado, sin embargo, no falta una razón por la que pueda también no ser amado. Ahora bien, el entendimiento divino no puede juzgar o proponer a su voluntad algún bien que puede o que ha de ser creado, como necesario para ella respecto del obrar o del querer, si no presupone alguna determinación libre en la voluntad misma» (*DM*, XXX, s. XVI, n. 50).

4. La libertad divina fundamento de la libertad humana

En el presente apartado solamente se pretende hacer hincapié en el hecho de que la libertad del hombre es una libertad participada. En efecto, el hombre es libre porque Dios es libre por esencia, Dios ha querido hacer al hombre partícipe de uno de sus atributos, la libertad. Precizando un poco más, podemos decir que la libertad divina es fundamento de la libertad humana, en primer lugar, porque la libertad humana es una libertad participada y, en segundo lugar, porque está llamada a imitar, dentro de lo posible, la libertad divina. Por consiguiente, la libertad divina juega el papel de causa ejemplar de la libertad humana.

Solamente resaltaremos en este apartado dos características de la libertad divina como modelos para la libertad humana, la primera es la “impecabilidad divina”, y la segunda es la “permanencia inmutable en el bien”. Estas dos características no son sino dos modos de explicar una misma realidad, la bondad intrínseca divina.

En este apartado solamente se pondrá de manifiesto el único tipo de libertad de la que Dios carece, la «*libertas contrarietatis*»⁶⁹. Efectivamente, «la libertad de contrariedad en el orden moral, a saber, la libertad de elegir entre el bien y el mal no corresponde a la esencia de la libertad, sino que es un defecto para la libertad humana, propio del estado viador»⁷⁰.

La razón por la que es importante mencionar este aspecto de la libertad divina consiste en que algunas veces se suele considerar la capacidad de elegir entre el bien y el mal, como la libertad en sentido estricto. Sin embargo, como veremos a continuación, este modo de explicar la libertad es equivocado y, lo que más interesa a nuestro caso, no puede encontrarse en Suárez vestigios de este modo de explicar la libertad. Más aún, la imposibilidad divina de pecar no es un óbice para la perfecta libertad y, en este sentido, tampoco imposibilita la libertad en el hombre.

a. *Impecabilidad divina*

Suárez hace una referencia a la imposibilidad divina de elegir el mal, al estudiar la cuestión sobre las virtudes morales en Dios⁷¹. Sobre el presente argumento, hace una distinción entre las virtudes que versan sobre las acciones, y las virtudes que versan sobre las pasiones. Las virtudes que versan sobre las acciones son poseídas

⁶⁹ H. NOLDIN – A. SCHMITT, *Summa Theologiæ Moralis*. I De Principiis, Herder, Barcelona 1951²³, n. 19. La traducción es nuestra.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 61-70.

por Dios propia y formalmente⁷². No obstante, excluye el Doctor Eximio las virtudes que relacionan el inferior con el superior, porque Dios no tiene superior. Por consiguiente, tales virtudes solo pueden aplicarse a Dios eminentemente, no formalmente como las demás virtudes.

Las virtudes morales referidas a las pasiones solo son aplicables a Dios en sentido metafórico⁷³. Por lo demás, también las virtudes morales tienen las mismas características que la voluntad: a). las virtudes no han de atribuirse en Dios a manera de hábitos, sino a manera de acto último; b). todas estas perfecciones en Dios son una y única simplicísima perfección de la voluntad divina, sin ninguna distinción real, «puesto que no son más que la rectitud esencial de querer divino»⁷⁴.

Dentro de este contexto, el Doctor Eximio hace una breve referencia a la virtud de la veracidad. Supuesto que Dios puede darse a conocer a sus creaturas, lo hará por medio de una expresión locutiva. Ahora bien, el hecho de poder comunicarse con las creaturas racionales y de dar a conocerse no solo a sí mismo, sino también sus planes, sus consejos, sus ideas, es una perfección máximamente conforme a la naturaleza intelectual. Además, Dios no puede ser engañado ni engañar⁷⁵. No puede ser engañado porque es sumamente sabio, no puede engañar porque es el sumo bien. En esta segunda razón es donde radica su imposibilidad indefectible de hacer el mal. La radical, eterna, inmutable e inamovible permanencia de Dios en el Bien proceden de su ser Él mismo el Bien Supremo en acto. No puede obrar el mal, como no puede dejar de ser el Bien Supremo, pues equivaldría a dejar de ser el Ser Necesario, dejar de ser Dios.

⁷² El ejemplo de virtud citado por el Doctor Granadino es la liberalidad, «puesto que quiere comunicar sus bienes a los demás y no con vistas a alguna ventaja, puesto que no puede desear o esperar ninguna; y esto es una gran liberalidad» (DM, XXX, s. XVI, n. 61).

⁷³ «Como sucede con la fortaleza, que es la que modera el temor, con la paciencia, que hace lo mismo respecto de la tristeza y con otras semejantes; pues es evidente que tales pasiones o imperfecciones no tienen cabida en Dios, sino que mediante esas virtudes se indica a veces metafóricamente, o la potencia y la eficacia de Dios en el operar, o la bondad o buena voluntad por la que retrasa el castigo para tener ocasión de perdonar los pecados o algo semejante» (DM, XXX, s. XVI, n. 67).

⁷⁴ DM, XXX, s. XVI, n. 69.

⁷⁵ «Sentada, pues, esta hipótesis, es evidente que en Dios se da tal virtud, puesto que es honesta en sumo grado, mientras que el vicio contrario, que es la mentira, hasta tal punto es intrínsecamente malo, que no puede nunca convertirse en bueno; luego en Dios se da esta virtud; más aún, sólo en Él puede alcanzar la perfección suprema, puesto que Él es el único que no puede engañarse, por ser sumamente sabio, ni engañar, por ser sumamente bueno; y, por tanto, no sólo es veraz, sino que es también la misma verdad primera» (DM, XXX, s. XVI, n. 64). Las cursivas son nuestras.

A partir de este razonamiento se ve manifiestamente que, no es límite para la libertad divina no poder elegir el mal, porque elegir el mal en Dios significaría contradecirse a sí mismo, no solo a nivel lógico, sino más aún, a nivel ontológico. En otras palabras, elegir el mal sería enfrentarse consigo mismo, llevar en sí mismo y ser Él mismo una contradicción perpetua, un antagonismo ontológico, una pugna interna y eterna, una revolución eternamente caótica de la cual no podría salir nada ordenado ni ordenador.

Por consiguiente, solo la indiferencia respecto a los bienes creados y el dominio absoluto bastan y sobran infinitamente para la perfección de su libertad. «La misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones»⁷⁶.

Finalmente, precisamente porque es perfección de la libertad divina no elegir el mal, también pertenece a esa perfección no cambiar la cualificación moral de los actos intrínsecamente malos, por la misma contradicción interna que supondría en Dios⁷⁷.

⁷⁶ DM, XIX, s. III, n. 6. Por otro lado, es tal el Señorío de Dios, el dominio sobre todas las creaturas, incluso de las libres, que ni siquiera los actos malos llevados a cabo por sus creaturas libres puede alterar en lo más mínimo su proyecto salvífico –planificado desde toda la eternidad–, sobre todos los hombres. Por esta razón, no sería absurdo afirmar que Dios muestra más su poder sacando bien del mal, que impidiendo el mal directamente.

⁷⁷ «Suárez apunta que el acto intrínsecamente malo no puede ser mandado o dispensado. Su falta de rectitud nunca pasa (DL, III, c. 12, n. 18). Entonces, para Suárez el acto intrínsecamente malo siempre debe prohibirse. Ni siquiera Dios, como autor de la ley natural, puede restarse de esta obligación: “el no prohibir [...] tales actos sería una providencia muy ajena a la sabiduría y a la bondad divina” (DL, II, c. 6, n. 23). Por lo mismo, si bien Dios podría no mandar o prohibir nada en absoluto, “una vez que quiso tener súbditos dotados de razón, no pudo dejar de ser legislador de ellos, a lo menos en las cosas que son necesarias para la honestidad moral natural” (DL, II, c. 6, n. 23)» (S. CONTRERAS, «Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez», *Scientia et Fides* 5 (2017), 198-199). La citación podría prolongarse, pues el autor hace una referencia al llamado voluntarismo suareciano afirmando que «por este motivo, difícilmente se puede sindicarlo a Suárez como un autor voluntarista. El voluntarista postula que toda norma puede cambiarse o dispensarse. Las cosas son malas solo en la medida en que son objeto de una prohibición. No hay, pues, un orden de racionalidad inmutable, que es lo que Suárez defiende extensamente en *De legibus ac Deo legislatore, Quaestio De legibus, De iustitia et iure y De iustitia Dei*». En otra parte artículo el mismo autor afirma: «La moralidad de los actos no depende sólo del imperio de la voluntad [...]. Hay actos que, por naturaleza, importan un desorden o falta de rectitud. En esos casos, ni siquiera una voluntad razonable, como la voluntad divina, puede disponer en contra del así llamado “orden natural”. Suárez pone como ejemplo el odio a Dios: “el odio a Dios, si es libre y sin ignorancia, no puede no ser malo. Lo mismo pasa en este acto: *quiero actuar contra la recta razón, contra el precepto del superior*. Tal acto no puede no ser injusto [...]. En consecuencia, hay algunos objetos [intencionales] que, naturalmente, son contrarios a la naturaleza de las cosas aun antes del acto de la voluntad. Al interior de una tradición de pensamiento que se remonta a Aristóteles, Suárez expone que hay algunos actos que nunca pueden convertirse en objeto del querer, los cuales ni siquiera Dios puede dispensar. Se trata de los actos malos

Por tanto, concluimos que Dios no puede elegir el mal, porque atentaría contra la rectitud misma de su bondad esencial, «si por un imposible, Dios mintiera, pecaría claramente, no contra una ley, sino *contra su natural rectitud*»⁷⁸.

b. La permanencia en el bien

Como se acaba de afirmar, Dios es perfecta e infinitamente libre, es la libertad por esencia. Ser libre significa ser dueño y señor de los propios actos, y la creatura participa también de este atributo divino en una forma limitada. Por eso la cuestión es entender cómo y qué medida el hombre ejerce este dominio sobre sí mismo, y al mismo tiempo cómo y en qué medida su libertad está sujeta a Dios de modo absoluto⁷⁹.

Que para Suárez la creatura participa de la libertad divina es evidente por los textos suyos citados en precedencia. Esta participación otorgada por Dios no es una participación según el modo de perfección infinito propio solo de Dios, y en cuanto tal incomunicable, sino que solo consiste en el otorgar al hombre un verdadero dominio sobre sus actos sin la perfección infinita de este dominio.

En efecto, Dios no solo es libre, sino también es por sí y esencialmente libre; y posee el uso de la libertad no solo sin dependencia de otro, sino también sin ninguna potencialidad, composición o imperfección; y, por tanto, requiere una infinita perfección para ese modo de libertad, que precisamente *según ese modo* no es comunicable a ninguna creatura. Por el contrario, la participación de su libertad y su indiferencia con el verdadero dominio de su acto puede ser comunicada a la creatura *sin la infinita perfección*⁸⁰.

En Dios esta libertad es perfecta porque solo obra el bien, pues es metafísicamente imposible para Dios obrar el mal. Por el contrario, la creatura sí puede obrar el mal⁸¹ porque está sujeta a mil

por su especie, cuya malicia es anterior al acto de autoridad». (S. CONTRERAS, Suárez, *el derecho natural y la crítica contemporánea*, 264-265).

⁷⁸ CMA, L. II, cap. II, n. 11. Las cursivas son nuestras.

⁷⁹ «Lo que Suárez ha querido «comprender» es la plena y autónoma operatividad del ente creado, del *sujeto libre* creado, *junto con* su absoluta dependencia ontológica del Creador. La exigencia de pensar el ente finito como «apto de suyo» para obrar, sin necesidad de ser movido a ello «ab extrínseco», conllevaba la respectiva exigencia de pensar al Creador como dador del ser y del obrar. Pero un Dador que da un «ser operativo autónomo», en la medida en que eso cabe [...]. Dígase «autónoma», pero apartando el sentido kantiano de esa expresión» (S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como «acción»», *Espíritu* 42 (1993), 47-48).

⁸⁰ CMA, L. I, cap. VIII, n. 7. Las cursivas son nuestras.

⁸¹ El porqué de nuestra capacidad para obrar el mal tiene su explicación última en el Paraíso perdido; fueron nuestros primeros padres quienes adquirieron para nosotros la ciencia del

imperfecciones debido a su condición de creatura limitada, y precisamente por esta razón, la libertad que posee también es defectible, no está aún permeado del bien supremo que es Dios como lo estará en la bienaventuranza eterna.

Como el mismo Suárez lo afirma, esta libertad que se encuentra en Dios, «también, a su manera, [se encuentra] en algunas [obras] humanas, sobre todo en las que son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia»⁸². Esta afirmación del Doctor Granadino nos permite aseverar que, solo cuando el hombre elige obrar el bien, se realiza en él la verdad de la libertad⁸³ que solo tiende al bien verdadero, tiende a lo honesto por connaturalidad.

En este sentido, se puede hablar de la libertad divina como la causa ejemplar de la libertad humana. Esta libertad limitada es llamada a plasmar en su propia realidad la indefectibilidad divina en el bien, de modo que, así como Dios no puede obrar el mal porque es contrario a su naturaleza, de la misma forma, el hombre está llamado a no obrar el mal, por ser contrario a su naturaleza racional que tiende al bien conocido. Obviamente, esta plenitud de libertad, en cuanto es posible en una simple creatura, solo podrá lograrse plenamente en la bienaventuranza eterna, donde ningún bien inferior a Dios podrá atraer a la voluntad humana, pues estará indefectiblemente especificada y ejercida en acto por el Bien Supremo, reconocido, anhelado y poseído como tal.

5. Conclusión: Dios es libre y para obrar se determina a sí mismo

Como conclusión de este artículo, podemos resumir el pensamiento del Doctor Eximio recogiendo las siguientes ideas principales.

Dios es un viviente intelectual perfectísimo, por esta razón tiene también voluntad. Por ser Dios simplicísimo no es solo ser en acto, sino entender en acto, querer en acto. Las perfecciones de su voluntad son: es a modo de acto último y puro, no una facultad como en el ser creado; la voluntad divina ama siempre lo bueno; es perfectamente libre; y se determina a sí mismo para obrar. Esta

bien y del mal. Puesto que la libertad es para el bien, lo mismo que el intelecto para la verdad, la inclinación al mal (*fomes peccati*) carece de explicación lógica ni natural. A la limitación natural se suma la concupiscencia que heredamos con la naturaleza caída.

⁸² DM, XIX, s. II, n. 9.

⁸³ Esta afirmación nos une a lo dicho anteriormente, que la esencia de la libertad no es la potestad de escoger entre el bien y el mal (como cree cierto liberalismo moderno), sino la capacidad de querer el bien y de ir a él, por nosotros mismos, aunque con la ayuda de la gracia.

libertad divina es el fundamento de la libertad humana, y a la vez, funge de causa ejemplar de la libertad humana por su impecabilidad y por su permanencia inmutable en el bien. Finalmente, la indiferencia de la libertad divina se refiere al objeto secundario de su voluntad que son las creaturas, en cuanto que, no reconociéndolas como necesarias, las ama libremente, es decir, Dios mismo se determina a amarlas.

En un artículo posterior, se estudiará la libertad humana, y en qué consiste su indiferencia, lo que nos dará a conocer indirectamente la enorme distancia entre el pensamiento voluntarista ocquamista y el pensamiento del Doctor Eximio.