

# La indiferencia de la libertad humana

Juan González

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

## Introducción

**A**l inicio de nuestro artículo titulado «La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez»<sup>1</sup>, se ha afirmado que la creatura tiene como constitutivo formal la dependencia total y absoluta respecto a Dios. Esta dependencia, por ser constitutiva de la creatura, no solo hace referencia a la creación, sino que permea todas las dimensiones del ser creado. Obviamente, esta afirmación toca en lo más íntimo del ser a la creatura racional, por esta razón, el hombre depende de Dios no solo en su creación y conservación sino también en todo su actuar, y, por consiguiente, también en su actuar libre<sup>2</sup>.

Precisamente aquí radica toda la fuerza de la dificultad, ¿cómo el hombre puede ser libre si depende de Dios tanto en su ser como en su obrar?, ¿qué tipo de libertad puede ser aquella que depende de otro Ser?, ¿acaso puede existir una independencia dependiente? Como es fácil de notar, esta dificultad encuentra campo más amplio en el estudio teológico de la concordia entre la libertad y la gracia<sup>3</sup>; sin embargo, en este escrito nos limitaremos a la explicación suareciana de la voluntad como causa libre. No entraremos, por tanto, en la cuestión de la concordia entre libertad y gracia<sup>4</sup>, pero sí reseñaremos brevemente el concurso simultáneo indife-

<sup>1</sup> El artículo fue publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica* 37 (2023), 65-91. El presente artículo sería la continuación natural del mismo.

<sup>2</sup> Cf. F. SUÁREZ, *Opusculum Primum: De concursu, motione et auxilio Dei*, L. I, c. IV, n. 1 (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.

<sup>3</sup> El mismo Suárez lo reconoce al afirmar: «Esta cuestión es gravísima y extensísima, y depende en gran parte de las dificultades teológicas originadas por los misterios sobrenaturales de la gracia y la predestinación divina» (F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, D. XIX, s. II, n. 1 (ed. S. RÁBADE ROMERO – S. CABALLERO SÁNCHEZ – A. PUIGSERVER ZANON, Gredos, Madrid 1960). En adelante DM.

<sup>4</sup> Esta cuestión estudiada de manera sintética puede verse en: C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», *Anuario Filosófico* 47 (2014), 119-148.

rente de Dios como aquello que posibilita la actualización de la causa libre. Un posterior artículo estará consagrado a estudiar con un poco más de detenimiento el concurso indiferente de Dios en la perspectiva suareciana.

Por tanto, las preguntas que tenemos en mente al elaborar este artículo son: ¿en qué consiste la libertad humana o qué tipo de libertad es la humana si depende de Dios?, ¿en qué radica su indiferencia si es que es verdadera libertad? A estos dos interrogantes intenta dar respuesta el presente artículo desde la perspectiva suareciana.

## I. El hombre, agente libre

Se ha visto en el artículo titulado «La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez», que la libertad divina respecto a las creaturas tiene, como característica principal, la indiferencia objetiva. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, está dotado de inteligencia y voluntad; a su vez, esta voluntad tiene como propiedad principal la libertad, que a su vez posee indiferencia.

Al respecto, Suárez afirma: «la participación de su libertad (la de Dios) y su indiferencia con el verdadero dominio de su acto puede ser comunicada a la creatura sin la infinita perfección»<sup>5</sup>. La dificultad versará, entonces, sobre dos puntos: qué es la indiferencia de la libertad humana y en qué modo se da esa indiferencia de la misma. En concreto, el modo de ser de esta indiferencia se verá en su relación con el concurso simultáneo de Dios, así como en la relación de la voluntad con el intelecto, y con el bien como causa final, que son condiciones necesarias del actuar libre, pero no son el constitutivo de la libertad humana.

Para explicar el pensamiento del Doctor Eximio estudiaremos la Disputación XIX –cuyo título es: «Causas que obran necesariamente y causas que obran libre o contingentemente. El hado, la fortuna y el azar»<sup>6</sup>–, desde la sección II hasta la sección IX, pues la sección I solamente trata sobre la causalidad necesaria y las secciones X al XII tratan del hado, la fortuna y el azar.

Entrando ya en materia, Suárez, después de señalar los errores de los que niegan la libertad en el actuar humano, aboga por la evidencia de que el hombre actúa por su voluntad y por su liber-

---

<sup>5</sup> CMA, L. I, cap. VIII, n. 7.

<sup>6</sup> DM, XIX, Introducción.

tad en muchos de sus actos<sup>7</sup>, sin ser arrastrado por la necesidad<sup>8</sup>. La actuación libre del hombre es evidente por la razón natural y por la experiencia<sup>9</sup>. La razón natural afirma la existencia del actuar libre humano, como lo atestiguan los autores, tanto paganos como cristianos, citados por Suárez<sup>10</sup>. Inmediatamente después el Doctor Granadino aduce la prueba extraída de la experiencia: la elección, pues, está en nuestra potestad hacer u omitir algo «y para ello nos valemos de la razón, del discurso y de la deliberación a fin de inclinarnos más a una parte que a otra»<sup>11</sup>. La segunda prueba palmaria invocada es el hecho de que, incluso permaneciendo un mismo conocimiento o aprehensión de un objeto concreto, depende de la voluntad humana permanecer queriendo ese objeto, o dejar de quererlo, «luego es señal de que este diverso modo de obrar no consiste formal o próximamente en el discurso y en la aprehensión de la razón, sino en la libertad o indiferencia»<sup>12</sup>.

La tercera prueba es otra experiencia común que constata Suárez, a saber, que incluso bajo la amenaza de castigo o de premio, está en la potestad del hombre dejarse o no dejarse mover por ese premio o castigo. Lo mismo ocurre cuando la persona se ve sometida a ruegos, exhortaciones, peticiones y cualquier tipo de sollicitaciones para que obre de una determinada manera. Incluso en el caso en que se haya llevado a cabo una deliberación concienzuda sobre los medios que portan a un fin concreto, resulta que muchas veces el hombre elige, no el mejor medio, sino el que más quiere o el que más le agrada, o el más fácil, que no siempre coincide con el mejor.

Finalmente, el Doctor Granadino aduce la experiencia de los actos moralmente malos. En efecto, en este tipo de actos, consta que el hombre no puede ser provocado o movido por Dios, el único que puede imprimir una necesidad en el obrar de la creatura por ser omnipotente. Por el contrario, Dios mismo ha prohibido realizar los actos intrínsecamente malos, precisamente porque lo son, por eso obraría contra sí mismo si mandara al hombre ejecutar un acto intrínsecamente malo –por ejemplo, la blasfemia–. Por consiguiente, las acciones malas proceden de la libre determinación del hombre y no por necesidad impuesta desde el exterior.

<sup>7</sup> Cf. *DM*, XIX, s. II, nn. 12-17.

<sup>8</sup> Cf. *DM*, XIX, s. II, nn. 10-11.

<sup>9</sup> Cf. *DM*, XIX, s. II, n. 12.

<sup>10</sup> Suárez cita a Aristóteles, Platón, los estoicos, Cicerón, los Padres de la Iglesia y los escolásticos y filósofos católicos (cf. *Ibid.*).

<sup>11</sup> *DM*, XIX, s. II, n. 13.

<sup>12</sup> *DM*, XIX, s. II, n. 15.

A partir de este anclaje en la experiencia, Suárez desarrolla su pensamiento sobre la causalidad libre, cuya primera conclusión es que existe en el hombre una facultad o potencia activa «que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción y otra, o sea, la opuesta»<sup>13</sup>.

Ahora bien, ¿de dónde le viene al hombre esta facultad libre? Para el Doctor Granadino, causa libre solo puede ser aquella que también posee una facultad intelectual: «todas las facultades que carecen por completo de uso de razón ejercen sus operaciones por necesidad natural»<sup>14</sup>. Y más adelante expresa paladinamente que «la libertad nace de la inteligencia»<sup>15</sup>. Consiguientemente,

todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad, a causa de su imperfección. De aquí resulta que, inversamente, todos los agentes racionales o intelectuales son también agentes libres, pues aquella negación de uso de razón es la causa adecuada y suficiente de la carencia de libertad<sup>16</sup>.

De esto resulta que el hombre, ser racional, es un agente libre, actúa libremente, no movido por necesidad.

### 1. *La voluntad humana: facultad libre*

Hemos visto que el hombre es un agente libre poseedor de una facultad o potencia activa libre. Esta facultad o potencia libre no será otra que la voluntad. Por consiguiente, será necesario estudiar la voluntad, de esta forma daremos el segundo paso en orden al estudio de la indiferencia de la libertad propia de la voluntad.

Para el Doctor Granadino, así como para toda la tradición escolástica<sup>17</sup>, la voluntad es facultad apetitiva presente en los seres dotados de razón, precisamente por esto es llamada apetito racional, en orden a distinguirlo del apetito natural que es la inclinación que posee toda cosa hacia su propio bien.

El apetito se deriva de la forma, por eso la forma intelectual de los seres dotados de inteligencia tiene un apetito conforme a ella. Suárez explica esta tesis de la siguiente manera:

<sup>13</sup> DM, XIX, s. II, n. 18.

<sup>14</sup> DM, XIX, s. I, n. 12.

<sup>15</sup> DM, XIX, s. II, n. 17.

<sup>16</sup> DM, XIX, s. V, n. 1.

<sup>17</sup> Cf. F. SUÁREZ, *Commentaria una cum quæstionibus in libros Aristotelis De Anima*, t. III, d. X, q. 1 (ed. S. CASTELLOTE, traducción C. BACIERO – L. BACIERO, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991). En adelante DA.

a) Los seres dotados de razón «buscan su propio bien antes de buscar y conseguir los medios para alcanzar ese bien»<sup>18</sup>, de modo que en su actividad se guían por el conocimiento; por esta razón, es necesaria una facultad para apetecer esos bienes que, una vez conocidos, se quieren alcanzar.

b) Los seres dotados de razón conocen lo nocivo no solo para cada una de las partes de su ser, sino para su ser entero. Por tanto, se necesita una facultad peculiar que siga a este conocimiento, y se ordene a alcanzar el bien y alejar el mal de todo el ser y de sus partes.

c) La gran diferencia entre los seres intelectuales y los no intelectuales, es que estos últimos son movidos, en cambio los intelectuales se mueven «no solo por su peso natural sino también por el conocimiento. Luego de ese conocimiento resulta en ellos un peso o apetito, en función del cual se mueven»<sup>19</sup>. Después de esto concluye el Doctor Granadino:

Conforme a los diversos grados de seres cognoscitivos, se dan también diversos grados de apetitos. Por consiguiente, al igual que hay un doble grado de seres cognoscitivos, a saber, sensitivos e intelectivos, hay también un doble apetito: sensitivo y racional, material o espiritual<sup>20</sup>.

Como puede verse fácilmente, es lo que Suárez repite en sus *Disputaciones* de manera más breve: la voluntad, propia y formalmente es una «fuerza apetitiva espiritual y vital»<sup>21</sup>, es un tipo de apetito propio de una forma, es decir, el apetito racional o intelectual<sup>22</sup> –que es la voluntad–, sigue a la forma intelectiva.

Acotando más su pensamiento, el Doctor Eximio afirma que el principio radical<sup>23</sup> de la acción libre siempre es una sustancia o forma sustancial espiritual, en nuestro caso, el alma espiritual humana; mientras que el principio próximo es una «potencia espiritual de la sustancia espiritual, en cuanto es espiritual o intelectual»<sup>24</sup>, a saber, la voluntad.

Suárez al describir esta facultad libre, señala dos elementos importantes: a) «que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspen-

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *DA*, d. X, q. 1.

<sup>21</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 2.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>23</sup> Cf. *DM*, XIX, s. V, n. 2.

<sup>24</sup> *DM*, XIX, s. V, n. 3.

der su acción»<sup>25</sup>. Esta afirmación es la base para el desarrollo de la teoría del acto virtual<sup>26</sup>. b) «que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra, que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar»<sup>27</sup>. Esta segunda característica no es otra cosa que la indiferencia propia de la libertad. En otra de sus obras, Suárez la denomina indiferencia de elección<sup>28</sup>, o también, libertad de elección, pues para obrar o no obrar, se debe querer obrar o querer no obrar, que es lo mismo que elegir obrar o elegir no obrar.

#### a. Voluntad humana como potencia activa<sup>29</sup>

La pregunta central de este subapartado es: ¿qué significa que la voluntad sea “potencia activa” para Francisco Suárez?

Suárez nos ha dicho que la creatura racional participa de forma limitada de la libertad divina. Esta libertad divina es una perfección de la voluntad divina que es a modo de acto último, y precisamente por esta característica se diferencia de la voluntad humana, que no es a modo de acto último, sino que es –o se encuentra en– una potencia activa.

Existe en el hombre alguna *potencia activa* que es libre *por su poder y naturaleza intrínseca*, o sea, que tiene tal *dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla* y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta [...]. Mas añadimos que esta facultad, en cuanto es libre, no puede ser sino activa o, inversamente, que la facultad no puede ser libre si no es activa y en cuanto es activa. Esta parte debe tenerse muy en cuenta a fin de explicar correctamente y defender la libertad de albedrío<sup>30</sup>.

De este párrafo se debe destacar la siguiente idea: una potencia activa se define por el “poder o dominio intrínseco” para realizar una acción u otra, para ejercerla o dejarla de ejercer. Por el contrario, una facultad pasiva o paciente, no será otra cosa que una pasión o inmutación de los apetitos sensibles.

En el presente caso tratamos acerca de la voluntad como facultad cuya operación propia es la volición, el acto de querer. En este sentido, Suárez, apoyado en la experiencia, concibe la voluntad

<sup>25</sup> DM, XIX, s. IV, n. 8.

<sup>26</sup> Cf. A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 3 (2001), 67.

<sup>27</sup> DM, XIX, s. IV, n. 8.

<sup>28</sup> Cf. DA, d. XII, q. 2, n. 9.

<sup>29</sup> Cf. DM, XIX, s. II, nn. 18-20.

<sup>30</sup> DM, XIX, s. II, n. 18. Las cursivas son nuestras.

como una facultad activa, porque es capaz de querer y no querer, es decir, es capaz de ejercer o no ejercer su acto. Por tanto, en virtud de este dinamismo, o dominio, o poder intrínseco de la voluntad respecto a su acto, se descarta la posibilidad de que sea una potencia pasiva. En efecto, la pasión en cuanto tal nunca puede ser libre para el paciente «sino solo en la medida en que la acción de la que proviene tal pasión es libre para él»<sup>31</sup>. En otras palabras, debería haberse elegido libremente la acción que provocaría la pasión, y en todo caso, esa acción elegida habría sido hecha por una facultad activa y no pasiva, pues ésta solo “sufre” la actividad. Además, la acción necesariamente produce (*infert*) una pasión, que solo existe en la medida en que es producida por la acción. Efectivamente, solo «la acción es libre, no la pasión, y por tanto la potencia libre no puede ser pasiva, sino necesariamente activa»<sup>32</sup>.

A esto, el Doctor Eximio añade que, para la existencia de la libertad, no basta una indiferencia respecto a varios actos, sino que es necesario un poder interno por el cual la facultad oriente a esa indiferencia a uno de los actos. Este poder interno no puede darse en una facultad pasiva sino activa. La razón de fondo aducida por el Doctor Granadino es que, si no existe un poder interno, la indiferencia en cuanto tal permanecerá siempre en la indiferencia, sin decantarse por ninguno de los actos, y en este caso, necesitará de un agente externo que la determine hacia uno de ellos. Por tanto, este agente externo es el que será libre, pero no la facultad, que quedaría indeterminada respecto a los actos.

Lo mismo hay que decir si se trata de una potencia pasiva, como lo sería la causa material. Ésta no puede transformarse a sí misma, necesita de la causa eficiente que la transforme, y esta causa eficiente es la que es libre en cuanto es potencia activa.

Por lo dicho, queda en evidencia que la potencia debe ser activa, es decir, debe tener el poder o dominio intrínseco para realizar una acción u otra, para ejercerla o dejarla de ejercer. Como se había dicho anteriormente, la voluntad humana está creada a imagen y semejanza de la voluntad divina, y participa de las perfecciones de la voluntad divina según la medida en que es posible en una creatura, por eso, la voluntad humana se determina a sí misma a obrar o no obrar, así como la voluntad divina se determina a sí misma. Por consiguiente, la voluntad es la potencia o facultad por la cual la persona ejerce el dominio sobre sus propios actos, y, en definitiva, sobre su propio destino.

<sup>31</sup> DM, XIX, s. II, n. 18.

<sup>32</sup> A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 95.

### b. La teoría del acto virtual

El hecho de que la voluntad se determine a sí misma a obrar o no obrar plantea la pregunta siguiente: si la voluntad es una potencia ¿cómo una potencia puede pasar al acto por sí misma?, ¿dónde queda el principio «nada pasa al acto sino en virtud de algo que está previamente en acto»?

Efectivamente, en la tradición aristotélico-tomista, una potencia solo puede pasar al acto gracias al influjo de una causa o principio que esté en acto<sup>33</sup>, por eso se afirma que nada pasa de la potencia al acto sino por algo que ya está en acto. Todo este razonamiento está de acuerdo con el principio aristotélico: *omne quod movetur ab alio movetur*, que Suárez no negaría si se restringiera a los seres carentes de libertad, pero ¿qué pasa con los que sí tienen libertad? La pregunta es: si la voluntad del hombre en acto primero es potencia, y la potencia no pasa al acto sino por algo que ya está en acto ¿qué o Quién hace pasar a la voluntad en acto primero a acto segundo? Este agente, ¿no priva entonces de la libertad a la voluntad? La respuesta tomista es la siguiente:

Esta moción no destruye la libertad, la funda; actúa fuerte y suavemente, de modo que es tan infalible como respetuosa. Si se dice que, puesta la moción divina (un acto de saber y querer eterno), la acción humana no puede ya ser de otro modo, los tomistas, con palabras de Santo Tomás, insisten en que lo único necesario ahí es la consecuencia lógica, pero no el consecuente<sup>34</sup>.

Es dentro de este marco especulativo en donde cobra importancia la teoría del acto virtual, en efecto, su importancia es capital en el pensamiento de Suárez porque con ella tocamos la base de su propuesta: su propia teoría sobre el acto y la potencia.

La idea subyacente de Suárez es que «entre la potencia y el acto pueden existir potencias, facultades como el entendimiento y la voluntad, que cuentan con todos los requisitos para que, sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto, ya que siempre

<sup>33</sup> «Para el tomismo, la voluntad humana no puede pasar por sí sola de la potencia de obrar al acto, justamente porque es una potencia. Todavía más, si toda potencia agente debe recibir la actualidad, antes de ejercerla o comunicarla, en el caso de las potencias espirituales [...] es más necesario todavía, puesto que no están determinadas «ad unum», sino que son indeterminadas, aptas para todo, o capaces de todo, luego más que los brutos, las plantas o los minerales, la voluntad y la razón necesitan ser movidas a obrar, con una moción especial» (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), 72).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 72.

están en *acto virtual*»<sup>35</sup>. Obviamente, esto significaba repensar la teoría del acto y la potencia, separándose de la tradición tomista.

¿Cuál es la objeción que encuentra la teoría de Suárez? La objeción es: una misma facultad estaría en potencia y en acto bajo un mismo punto de vista, lo cual es una contradicción. Para el Doctor Granadino tal dificultad carece absolutamente de importancia, pues no hay ninguna contradicción en que «una misma facultad pueda estar a la vez en acto virtual y en potencia formal»<sup>36</sup>. ¿Qué significa esta afirmación?

No hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo *inmanente*, ya que el acto primero no incluye formalmente el segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es congruente con la naturaleza de tal acto, ya que es *inmanente*<sup>37</sup>.

La clave de lectura de este último párrafo es la “acción inmanente” de la causa eficiente. En efecto, en la sección VII de la Disputación XVIII, el Doctor Eximio se pregunta «si la causa eficiente, para poder obrar, debe ser realmente distinta del sujeto que recibe su acción». La respuesta, por lo que se refiere a las acciones inmanentes, es que no es necesaria la distinción real entre sujeto agente y paciente. La razón aducida es que se trata precisamente de una “acción inmanente”, en efecto, «esta acción es recibida en la misma potencia que la realiza»<sup>38</sup>, y por tanto no hay distinción entre el principio próximo activo y el principio receptivo de la misma.

Efectivamente, los actos humanos libres pueden ser elícitos o imperados. Los primeros son los que proceden y se realizan en la voluntad, como amar, odiar, desear, y los segundos son los que se llevan a cabo por el imperio de la voluntad en otras potencias sea internas como pensar, sea externas como caminar. De esto resulta que –como puede constatarse en lo referente a los actos elícitos–, no puede darse una distinción real entre el principio próximo activo y el principio receptivo, sino todo lo contrario, la misma potencia es a la vez principio próximo activo y principio receptivo. Tal facultad está, por consiguiente, en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente.

<sup>35</sup> A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 70.

<sup>36</sup> DM, XVIII, s. VII, n. 51.

<sup>37</sup> *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

<sup>38</sup> DM, XVIII, s. VII, n. 45.

El hecho de que la misma facultad, en este caso, la voluntad, se encuentre en "acto primero" significa que cuenta con todos los requisitos necesarios para actuar: la inclinación natural al bien, el objeto presentado por el entendimiento, el fin que ejerce su atracción, y el más importante: el concurso divino. En este preciso momento, en el que no le falta ningún requisito, se dice que se encuentra en *acto virtual*, es decir, en la situación en que por sí misma puede pasar al acto segundo. Este acto segundo, puesto que se trata de un acto "inmanente" y no imperado, no tiene otro sujeto paciente en quien recaer sino en la voluntad misma, pues «allí donde hay verdadera operación inmanente [...], lo verdaderamente propio es que el mismo sujeto sea el agente y el paciente»<sup>39</sup>. Por consiguiente, la voluntad en cuanto es una potencia, se encuentra en acto virtualmente, es decir, se da el caso en que una misma facultad está en acto virtual y en potencia formal.

Precisando más el pensamiento del Doctor Granadino, hay que decir que el acto virtual no es otra cosa que la potestad que tiene la voluntad de pasar por sí misma al acto, es decir, la voluntad se mueve por sí misma, y precisamente por eso es una potencia o facultad libre. Si el bien ejerciera una "atracción determinante" respecto al acto volitivo, la voluntad no sería libre. Por su parte, el intelecto presenta el bien conocido, pero no ejerce un "influjo determinante" sobre la voluntad con referencia al acto volitivo. El concurso divino es indiferente<sup>40</sup>, por tanto, tampoco la "determina a querer en acto". Esto es lo que significa que «la potencia libre lo sea por su potestad de pasar al acto por sí sola, sin recibir en sí *moción* alguna, ni de Dios (determinismo), ni del intelecto, ni del apetito natural que nos inclina al bien»<sup>41</sup>. Este también es el punto determinante por el cual el Doctor Eximio rechaza la predeterminación física<sup>42</sup> por parte de Dios. Efectivamente, si la

<sup>39</sup> S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como "*acción*"», *Espíritu* 42 (1993), 52, nota 12.

<sup>40</sup> En un artículo posterior se explicará con más detenimiento qué es lo que significa en Suárez el concurso divino indiferente.

<sup>41</sup> S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como "*acción*"», 50-51. La cursiva es nuestra.

<sup>42</sup> La predeterminación física, es la respuesta del dominico Domingo Báñez a la cuestión suscitada por «el problema de la gracia eficaz, que inclina al hombre a obrar, sin destruir su libre albedrío. [Esta cuestión sobre] la gracia suponía una pregunta: ¿cómo puede la Libertad divina hacer que el hombre quiera libremente? [...]. Según Báñez, debemos atenernos a principios seguros: primero, que el Autor del ser lo es también del obrar; segundo, que salvo en Dios todo obrar es la actualización de una potencia; por lo cual, y en tercer lugar, es siempre válido este principio: *todo lo que se mueve es movido por otro*; por fin, la voluntad humana es movida por Dios con una «moción antecedente», que se corresponde con la Ciencia divina de simple inteligencia, o Presciencia eterna», (S. FERNÁNDEZ BURILLO,

voluntad tiene la capacidad de obrar por sí misma sin que Dios la predetermine, la teoría bañesiana de la predeterminación física queda excluida.

La voluntad ciertamente es ciega y necesita de la luz del entendimiento, necesita de la inclinación al bien, y, sobre todo, necesita del concurso indiferente de Dios, sin los cuales no podría moverse o determinarse hacia ningún tipo de elección. No obstante, –y es un dato de experiencia–, a la hora de obrar o no obrar, elegir o no elegir, elegir una acción u otra, la facultad se determina a sí misma. En definitiva, no es otra cosa lo que explica y defiende Suárez sino el modo en que el hombre actúa verdaderamente.

## 2. La libertad

Hasta ahora hemos constatado que la voluntad es libre porque es capaz de autodeterminarse, es decir, tiene el dominio sobre sus actos, tiene el poder interno para ejercer su propio acto. Nos falta estudiar la segunda característica: «que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra, que, puestos todos los requisitos para obrar, *pueda obrar y no obrar*»<sup>43</sup>. Es la indiferencia activa en que consiste la libertad en Suárez.

### a. La indiferencia de la libertad

Como el mismo Doctor Eximio explica<sup>44</sup>, en la facultad libre pueden distinguirse dos partes de la misma potencia: una para querer o para ejercer el acto, la otra para no querer o suspender la acción. Esta segunda parte que es la carencia del acto volitivo se ejerce a través de un acto positivo que es o una noción o una conversión a otro objeto diferente o contrario al primer objeto querido. Esta indiferencia respecto al actuar o no actuar, dicho en otras palabras, respecto a la ejecución del acto o a la carencia del acto –en el caso de que se trate de una noción o suspensión del acto–, se le denomina también libertad de ejercicio. La libertad de ejecución es diferente de la libertad de especificación, que es la capacidad de elegir entre una cosa u otra, por ejemplo, entre caminar o estudiar. En ambos casos, el núcleo lo constituye la elección, sea para obrar o no obrar, sea para elegir hacer una cosa u

«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)», 67-68). Una exposición completa sobre la predeterminación física puede verse en: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1957<sup>2</sup>, Apéndice II, 663-681.

<sup>43</sup> DM, XIX, s. IV, n. 8. Las cursivas son nuestras.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*

otra. Consiguientemente, la libertad consiste en la “indiferencia de elección”, que es una propiedad de la voluntad por la que, una vez puestos todos los requisitos para obrar, puede elegir actuar o no actuar, elegir hacer esto o aquello.

Como afirma López Molina, «para Suárez, la indiferencia es necesaria a la voluntad, pues en ella está la raíz de la libre elección. Libertad es, pues, actividad e indiferencia, o mejor, indiferencia activa dominadora absoluta de su acto»<sup>45</sup>. Estas palabras citadas son la traducción en lenguaje actual de la siguiente afirmación del Doctor Granadino en su Opúsculo *De concursu, motione et auxilio Dei*:

la indiferencia de la libertad no puede consistir en la sola indiferencia pasiva, sino en una [indiferencia] activa en orden a querer y no querer. Y esto se prueba fácilmente porque el querer, o es un ejercer un acto, o no existe sino con un efecto; por el contrario, el no querer, si se considera como acto positivo, también debe ser llevado a cabo por el agente que no quiere; si por el contrario es considerada como carencia del acto, también supone la potestad de querer<sup>46</sup>.

Por tanto, Suárez admite «la indiferencia en el acto libre, porque indiferencia es sinónimo de *indeterminación*, y esta es una propiedad esencial de la *libertad*»<sup>47</sup>. De esta manera, la libertad es una propiedad de la voluntad por la cual el hombre ejerce el dominio sobre sí mismo y sobre su propio acto; esta capacidad de ser dueño de sí mismo es lo que –según Suárez– hace al hombre semejante a Dios<sup>48</sup>.

Como se dijo anteriormente, lo propio y exclusivo de Dios es ser incausado, es ser independiente, es ser un Ser *a se*; de aquí que lo que más asemeja la creatura al Creador es el ser –en la medida en que es posible para la creatura– un ser independiente, capaz de actuar y ser dueño de sí.

### *b. Raíz y sujeto de la libertad*

En el pensamiento del Doctor Granadino la libertad está en íntima relación con las dos facultades excelsas del hombre: inteligencia y voluntad, aunque de diversa manera: «la libertad bajo un aspecto está radicada en la razón, bajo otro aspecto en la voluntad:

<sup>45</sup> A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 95.

<sup>46</sup> CMA, L. I, cap. III, n. 1.

<sup>47</sup> A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 95.

<sup>48</sup> Cf. DA, d. XII, q. 2, n. 8.

en la razón, como en raíz, en la voluntad, como en el sujeto formalmente libre»<sup>49</sup>.

En las *Disputaciones Metafísicas*, al explicar por qué la libertad se encuentra formalmente solo en la voluntad y no en el intelecto<sup>50</sup>, el argumento decisivo es la indiferencia que se da en la voluntad y no en el intelecto. Efectivamente, el objeto de la voluntad, que es el bien, se concreta en un objeto determinado que puede ser bueno o malo, conveniente o inconveniente, según diversas razones o bajo diferentes aspectos. Tales razones propician a que, incluso habiendo un perfecto conocimiento del objeto, la voluntad pueda permanecer "indiferente" en cuanto a la especificación, pues aún no se determina a tender o a rechazar tal objeto. «Por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad»<sup>51</sup>.

En cambio, el objeto formal del intelecto es la verdad, y en un mismo objeto hacia el que el entendimiento dirige su luz, no puede haber verdad y falsedad, sino que o se da la verdad o se da la falsedad. En consecuencia, el intelecto ya está determinado a una sola cosa, a saber, a la verdad, de modo que no existe una indiferencia en el intelecto. Sin embargo, si se diera el caso en que el intelecto se mantuviera como suspendido o indeterminado, no se debería a su libertad, sino a que «el objeto no está aplicado de manera suficiente para que, en virtud del impulso natural por el que se inclina a la verdad, sea arrastrado hacia él necesariamente»<sup>52</sup>.

Se puede explicar el pensamiento del Doctor Eximio a través del siguiente ejemplo. Obtener un título académico, considerado como un objeto de la voluntad, puede ser conveniente o inconveniente bajo perspectivas o razones diversas. En efecto, es conveniente en cuanto que es un medio apto para abrirse un futuro como profesor o investigador en una cierta área; pero puede ser inconveniente si el sujeto que pretende el título no tiene la suficiente capacidad intelectual en orden al arduo estudio que conlleva la consecución del título. En este caso, el sujeto en cuestión, aun conociendo la bondad de su objeto y su insuficiencia intelectual, puede permanecer indeterminado, y no decantarse inmediatamente por el rechazo del empeño en el estudio. Obviamente, no podrá mantenerse así durante mucho tiempo, tendrá que tomar una decisión: o hace un colosal esfuerzo para conseguir el título,

<sup>49</sup> DA, d. XI, q. 2, n. 9.

<sup>50</sup> Cf. DM, XIX, s. V, n. 14-17.

<sup>51</sup> DM, XIX, s. V, n. 16.

<sup>52</sup> DM, XIX, s. V, n. 15.

o abandona esta idea y se dedica a otro objeto que esté más a su alcance.

Por el contrario, el mismo ejemplo de la obtención del título académico, considerado como objeto del intelecto no puede ser verdadero y falso a la vez. Es decir, la bondad que comporta la obtención del título académico, o es falsa o es verdadera; en otras palabras, o es verdaderamente bueno, o es falsamente bueno, pero no verdadero y falso a la vez. En consecuencia, el intelecto, una vez que reconoce la verdad sobre el bien que comporta la obtención del título académico no puede menos de reconocer esta verdad y ser arrastrado hacia ella, y en este sentido, está determinado a abrazarla, y, en caso de que fuera falsa, a rechazarla.

Por lo tanto, se concluye que la libertad formalmente se encuentra en la voluntad y no en el intelecto, aunque en éste se encuentra como en raíz.

### c. *¿Autodeterminación o autonomía?*

Como se ha visto, en Suárez la propiedad de la voluntad en cuanto facultad libre es la capacidad que tiene de determinarse a obrar o no obrar, a elegir una cosa u otra. Tal propiedad aparece con frecuencia designado por el sintagma latino *se determinare*, que varios autores traducen al lenguaje actual como «capacidad de autodeterminación»<sup>53</sup>. Por eso, antes de pasar al segundo apartado de este capítulo, no está de más hacer una breve referencia a la autodeterminación como sinónimo del poder intrínseco de la voluntad de determinarse a obrar por sí misma. La importancia radica en el hecho de que la autodeterminación, en el pensamiento del Doctor Granadino, no puede equipararse con la autonomía entendida en el sentido kantiano del término.

Según el estudio de Prieto López, la autonomía de la voluntad es el eslabón que une a Escoto y a Kant; porque, «una voluntad capaz de moverse a sí misma y, en tal sentido de autodeterminarse, es una voluntad autónoma. En efecto, la filosofía de Escoto es una filosofía de la *autonomía de la voluntad*»<sup>54</sup>. En el fondo de

<sup>53</sup> Cf. J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», *Criticón* 111-112 (2011), 158; A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006), 120, 124-125; C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», 121; S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como "acción"», 48.

<sup>54</sup> L. PRIETO LÓPEZ, «Suárez sobre el *Imperium* como constitutivo formal de la Ley: de Escoto a Kant», *Carthaginensia* 36 (2020), 509.

esta voluntad autónoma se encontraría la desvinculación entre intelecto y voluntad, como postulado necesario para la libertad, como expresará después Ockham. De esta manera, el fruto de esta disociación introducida en el interior de la naturaleza humana – más concretamente, entre sus facultades: intelecto y voluntad–, es la preeminencia de la voluntad sobre el intelecto. No se da, por tanto, una sinergia entre las dos excelsas facultades del hombre, sino más bien una relación de dominante –la voluntad–, y dominado –el intelecto–. De modo que «la herencia escotista en Kant se descubre en la idea de que el imperio (o el *imperativo*) procede autónomamente de una voluntad desvinculada de un intelecto, que es la facultad del conocimiento natural sobre el cual descansa la *ciencia*, no la *moral*»<sup>55</sup>.

Ciertamente, Suárez defiende la autodeterminación propia de la voluntad, pero el contenido conceptual del “determinarse” de la voluntad, es ajeno a la autonomía de la voluntad de sello exquisitamente kantiano.

Efectivamente, para Suárez, en primer lugar, la naturaleza humana concreta, la persona humana es constitutivamente libre gracias a que posee una facultad libre, sin embargo, esto no significa que la persona humana gracias a su voluntad sea libre “de su naturaleza humana”. Si el hombre es libre, es porque posee una naturaleza en cuanto “humana”: en cuanto constituida de materia y forma, cuerpo humano y alma racional.

En segundo lugar, esta voluntad del hombre es capaz de determinarse a obrar, pero no comporta independencia respecto al Creador, porque el constitutivo formal de toda creatura es la dependencia esencial respecto al Creador<sup>56</sup>. Esta misma dependencia se encuentra no solo en el existir del ser racional sino también en su obrar.

En tercer lugar, para elegir actuar o no actuar la voluntad necesita que el intelecto le proponga algo digno de ser amado o deseado, razón por la cual la voluntad no es libre por poder prescindir del intelecto, sino por contar con el intelecto, precisamente por causa del intelecto<sup>57</sup>. En consecuencia, en la voluntad no existe una nece-

<sup>55</sup> L. PRIETO LÓPEZ, «Suárez sobre el *Imperium* como constitutivo formal de la Ley: de Escoto a Kant», 512.

<sup>56</sup> Un estudio detallado sobre el tema del constitutivo formal de la creatura en Suárez puede verse en J. HELLÍN, «Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura según Suárez», *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, Dirección General de Propaganda, Burgos 1949, 251-290.

<sup>57</sup> «La causa eficiente libre en el hombre debe fundarse en una potencia espiritual, precisamente en la voluntad y no en la razón, ni en su intención. Si bien el uso de la razón es la “raíz de la libertad” determinando la voluntad, la misma razón

alidad de independizarse de una especie de opresión ejercida por el intelecto sobre ella, más bien el intelecto es el que le proporciona el objeto y la luz necesarios para elegir y dirigir su acto.

Todo lo que se acaba de decir, no es más que una breve explicación de lo que Suárez mismo se encarga de formular en las siguientes palabras.

La voluntad se determina así misma respecto a sus actos libres. [...]. La voluntad humana en sus actos libres se determina a sí mismo contando con el concurso divino proporcionado, de tal manera que, antes de que quiera, tiene la potestad de determinarse, si los demás requisitos están presentes; y cuando comienza a querer, se determina a sí misma a querer en sus actos libres. [...]. En efecto, en cualquier parte en que en la Escritura se le da al hombre la opción, y es puesta en sus manos la elección, y se le atribuye la potestad de actuar o no actuar, se enseña suficientemente que el hombre posee íntegro el determinarse a elegir esto o aquello cuando por medio de la razón se le propone elegir o amar algo; porque se afirma que posee íntegro el elegir y no elegir, por tanto también se determina: porque no se determina, si no es eligiendo o repudiando esto o aquello; ni elige si no es determinándose; en efecto la elección misma es decantarse por una de las partes<sup>58</sup>.

La opción o elección que Dios pone en las manos de la persona humana se cristaliza en la capacidad de elegir determinándose y determinarse eligiendo, con el consiguiente efecto de configurarse con lo bueno o lo malo elegido. El fruto de esta configuración se manifiesta en el hecho de que

la moralidad o inmoralidad radica, por tanto, no en la naturaleza o sus hábitos propios –como en Aristóteles– sino en la persona, aunque influida por sus propios actos libres. Lo estrictamente moral no son los objetivos externos, tampoco los actos en cuanto naturales, sino la persona. Hay personas buenas y hay personas malas, cristianas y no cristianas, porque se han querido hacer tales moralmente<sup>59</sup>.

Por consiguiente, la autodeterminación de la voluntad en Suárez se refiere al acto de la voluntad, es decir, a su capacidad de determinarse a actuar o no actuar, a continuar o suspender su propia acción. Llevado hasta sus últimas consecuencias, este “de-

---

no es libre sino que depende del objetivo por el cual es determinada» (H. SEIDL, «La libertad humana y las relaciones divinas según Francisco Suárez», *Espíritu* 47 (1998), 32).

<sup>58</sup> CMA, L. I, cap. XVII, n. 2.

<sup>59</sup> E. ELORDUY, «Suárez en la Historia de la Moral», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7 (1980), 144.

terminarse" es el autodeterminarse de la persona en el bien o mal moral.

Consiguientemente, nos es lícito concluir que esta autodeterminación no significa "autonomía de la voluntad" si esto se entiende en sentido kantiano. Si, por el contrario, "autonomía" se entiende como un sinónimo de la "autodeterminación a obrar o no obrar", como capacidad dada por Dios al hombre en orden a actuar libremente, para actuar sin necesidad de ser movido por otro ser, entonces *de verbis non disputandum*.

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», conlleva 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<sup>60</sup> [...]. Dígase «autónoma», si se desea, pero apartando el sentido kantiano de esa expresión<sup>61</sup>.

Con razón afirma Poncela González, que la intención del Doctor Eximio era traducir la libertad en clave moral<sup>62</sup>. Efectivamente, gracias a esta capacidad de autodeterminarse, la persona es el sujeto de la moralidad, es lo que posibilita a la persona humana el poder ser sujeto digno de honra o de baldón, digno de premio o de castigo, digno del cielo o del infierno. «Siendo cierto que la bondad moral se consuma en los actos a los que se inclina la voluntad personal, no lo es menos, que esto puede acontecer solamente en la medida en que aquella ha sido conformada por la regla de la recta razón que ofrece el entendimiento»<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como "acción"», 47.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>62</sup> Cf. A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 125. Lo mismo asevera E. Elorduy al referirse al tema de la gracia concebida por Báñez como premoción física: «El núcleo del sistema suareciano consistía en que las gracias actuales de Dios, eran de orden moral, no de orden físico. Esta tesis desbordaba a Báñez, a Molina y a Vázquez. El resultado fue el sobreseimiento. El sistema suareciano adquirió un carácter oficial» (E. ELORDUY, «Suárez en la Historia de la Moral», 145).

<sup>63</sup> A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 125.

## II. Condiciones de la libertad

En este segundo apartado, solamente analizaremos tres requisitos o condiciones para la actuación libre, concretamente: el Concurso divino, el intelecto y la inclinación natural al bien en cuanto ejerce una causalidad final. Se examinan estas tres condiciones no porque no pueda haber otras, sino porque nos parecen las más fundamentales. No se nos oculta que cada uno de estos requisitos, por sí mismos, exigirían una amplia exposición que no puede dárselos sin salirse del plan general del escrito. Por consiguiente, solamente nos restringiremos a reseñar brevemente lo estricto necesario, a fin de poner en evidencia que cada uno de estos requisitos son exactamente eso, "requisitos o condiciones", no condicionamientos u obstáculos para la libre actuación de la voluntad.

Recordemos una vez más el texto fundamental de Suárez respecto a la voluntad, en el cual especifica de modo detallado cuál debe ser la disposición de la voluntad para ser verdaderamente libre: «que esa facultad, *cuando realiza el acto*, se encuentre en tal disposición y *preparación próxima* (por así decirlo) para la obra, que, *puestos todos los requisitos para obrar*, pueda obrar y no obrar»<sup>64</sup>.

El principio basilar es que "estén dispuestos todos los requisitos para obrar", a partir de aquí se entiende la importancia y el papel fundamental que tienen «todos y cada uno de los requisitos», de tal manera que, si uno de ellos faltara, no habría acción libre, ni potencia libre, ni, en última instancia, ser humano libre. Ciertamente, el hombre no es formalmente libre por causa de estos requisitos, sino por el dominio de los propios actos y por la indiferencia de la voluntad; sin embargo, estos requisitos son las condiciones de posibilidad para la actualización de este dominio e indiferencia propios de la voluntad. Así lo afirma Fernández Burillo en el siguiente párrafo en lo referente al concurso divino, aunque *-mutatis mutandis-* puede aplicarse a los demás requisitos:

Los supuestos previos para el acto libre (*praerenquisita*) no lo constituyen formalmente como libre, solamente lo hacen posible. O, a la inversa, lo que de ningún modo tendría sentido sería que una condición analíticamente necesaria de la libertad humana, a saber, el concurso natural y el auxilio sobrenatural divinos, la destruyera en lugar de fundarla<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> DM, XIX, s. IV, n. 8. Las cursivas son nuestras.

<sup>65</sup> S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como "acción"», 50.

Para completar en lo posible el estudio de la libertad, además de especificar cada uno de los requisitos, se añadirá el modo en que se relacionan con la voluntad libre.

### 1. Concurso divino

El primero y más importante requisito es el concurso divino indiferente simultáneo<sup>66</sup>. En este apartado solo explicaremos el hecho de que la autodeterminación<sup>67</sup> de la voluntad del hombre se funda en el concurso de Dios, concurso que es conforme a la naturaleza libre. Efectivamente, el concurso divino no es otra cosa que hacer a la voluntad humana causa eficiente de su acto por medio de su propio acto, pues –como afirma uno de los principios de filosofía suareciana– la causalidad de la causa eficiente es la acción.

La tesis del Doctor Granadino es enunciada de la siguiente manera:

La voluntad humana en sus actos libres se determina a sí misma con el concurso divino *proporcionado*, de tal manera que, antes de querer, tiene la potestad de determinarse si están presentes todos los requisitos; y cuando comienza a querer, se determina a querer por medio de sus actos libres<sup>68</sup>.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que este concurso divino es proporcionado, es decir, es «conforme a la naturaleza libre, de tal modo que la voluntad es libre para cumplir una acción con el concurso divino»<sup>69</sup>. Concretamente, esta conformidad respeta las dos características de la voluntad: su ser facultad activa y su indiferencia, por esta razón se puede decir que Dios, a fin de salvar la libertad del hombre, modera su concurso de tal modo que deja a salvo el dinamismo propio y la indiferencia de la libertad humana. En efecto, el concurso divino no es otra cosa que la aplicación de la omnipotencia a la causa segunda, o, si se pudiera hablar así, es como poner a disposición de la causa segunda la omnipotencia divina.

Para salvar el dinamismo propio de la facultad libre, Dios con su concurso no infunde una virtud nueva en la causa segunda, ni le aumenta la virtud propia, sino que actúa juntamente con ella,

<sup>66</sup> No nos detendremos en analizar en profundidad el concurso divino en este artículo, sino que lo dejaremos para un tercero, que completará la visión suareciana sobre el tema de la indiferencia de la libertad humana.

<sup>67</sup> Cf. C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», 121-122.

<sup>68</sup> CMA, L. I, c. XVII, n. 2. La cursiva es nuestra.

<sup>69</sup> H. SEIDL, «La libertad humana y las relaciones divinas según Francisco Suárez», 33.

precisamente por esta razón, el concurso debe ser simultáneo y la acción única e idéntica<sup>70</sup>.

En segundo lugar, el concurso divino espera<sup>71</sup> la determinación de la voluntad, en orden a salvar la indiferencia de la libertad. De esta manera, el concurso divino no es la causa eficiente de la acción de la voluntad, es decir, no la mueve, ni la determina, ni la excita hacia una dirección concreta, pero sí es el principio, el origen, la raíz última de la acción humana.

¿Cómo puede conciliarse el ser origen o raíz última de la acción humana –puesto que el hombre no puede obrar nada sin el concurso divino–, y no ser causa eficiente de la misma? Para contestar a esta pregunta, debemos recordar el modo en que Dios ofrece su concurso según Suárez: a) es un concurso indiferente, para lo que la creatura libre elija; b) es un concurso bajo condición: «Dios quiere que este acto sea llevado a cabo por la voluntad, no absolutamente sino bajo condición, con tal que la voluntad se determine a sí misma a querer ese acto»<sup>72</sup>; c) presupone la distinción de razón –por nuestro modo de entender– entre voluntad y potencia divina.

Puede decirse, por tanto, que la concordancia está en el hecho de que Dios por su acto volitivo quiere que el hombre quiera, y, en consecuencia, aplica y acomoda su omnipotencia a la voluntad creada sin inclinar positivamente su libertad<sup>73</sup>. Es decir, Dios aplica su omnipotencia constituyendo a la causa segunda “causa en acto”, poniéndola en la situación o estado de querer en acto, pero dejando a la decisión humana el objeto hacia el cual el acto volitivo humano se dirige, se orienta y, finalmente, abraza. De este modo la voluntad humana es la causa verdadera y próxima de sus propias acciones y no mero instrumento –como lo puede ser un hacha en las manos del leñador– de la Causa Primera<sup>74</sup>.

En tercer lugar, este concurso divino indiferente que no determina a la voluntad es lo que posibilita hablar de la responsabilidad moral de la persona humana. En efecto, dado que Dios aplica su omnipotencia a la causa segunda, el hombre es el que tiene la última palabra en lo referente al objeto al que se dirige su acción.

<sup>70</sup> Cf. A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 120.

<sup>71</sup> Cf. CMA, L. I, cap. XIV, n. 5.

<sup>72</sup> CMA, L. I, cap. XIV, n. 5.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>74</sup> Cf. A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 120.

Ciertamente Dios concurre con todos los actos del hombre, incluso con los actos malos, pero de una forma indiferente. Es decir, Dios no da el concurso para que el hombre obre mal, sino que pone a disposición del hombre su omnipotencia en orden a que el hombre mismo se determine a obrar, y en caso de que obre mal, la llene de contenido malo.

Dios acomoda su concurso a las causas libres [...], pone a su disposición su concurso en varias acciones, para que haga libre uso de cualquiera de ellas [...]. Los agentes racionales reciben concurso suficiente para varios actos, dependiendo del agente la elección de cualquiera de ellos<sup>75</sup>.

De esta forma, el agente libre se determina eligiendo o rechazando una acción u otra; y a su vez, al elegir se determina, pues elegir es decantarse por una de las partes<sup>76</sup>. Por consiguiente, no es Dios el que impulsa al mal, Dios ofrece y hace al hombre causa eficiente de todos sus actos, y el hombre es el que ejerce esa causalidad eficiente sobre un objeto intencional bueno o malo. De esta forma, en caso de que la creatura obre el mal, el responsable del acto malo en sí mismo y del efecto malo<sup>77</sup> que le sigue, no es Dios, sino la persona humana, pues Dios no ofreció su concurso para mal sino para que la persona se determine, y ella *abusando de esta confianza de Dios* utiliza el poder divino para el mal<sup>78</sup>.

El concurso divino, en este sentido, viene a ejercer una función de recordatorio moral: afirma, en efecto, que las acciones que emprende el individuo llevan el sello de su procedencia divina, y como la causa primera es la suma perfección y bondad, los efectos buenos

<sup>75</sup> A. GARCÍA DE LA SIENRA, «Causalidad divina y libertad humana en Suárez», *Tópicos* 27 (2004), 19.

<sup>76</sup> Cf. CMA, L. I, c. XVII, n. 2.

<sup>77</sup> «De la misma manera que no cabe restar suficiencia activa y libertad de ejecución en la obra de las causas segundas, tampoco cabe atribuir los efectos inmorales que se derivan de sus acciones. Si la persona tiene por virtud, la posibilidad de emprender la acción, la elección de los medios necesarios y su ejecución tiene así mismo la responsabilidad de los efectos producidos por su libre actuación» (A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 121).

<sup>78</sup> Como ejemplo viene a la mente la Parábola del hijo pródigo. El padre generosamente reparte los bienes entre sus hijos, el menor de los cuales despilfarra toda la herencia propia. El responsable de su desgracia no es el padre que le dio la parte de la herencia que le correspondía, sino el hijo mismo que derrocha todo en vicios.

serán los queridos y premiados por Dios, en la vida sobrenatural, al tiempo que serán castigados los contrarios<sup>79</sup>.

Por lo que acabamos de decir, se manifiesta con mayor evidencia la esencial dependencia de la creatura respecto al Creador, en otras palabras, se revela en su dinamismo el constitutivo formal de la creatura. Si Dios no quisiera que el hombre ejerciera su acto volitivo, aplicaría su omnipotencia en esta misma dirección, y el hombre automáticamente no sería capaz de actuar libremente. Ahora bien, desde el momento en que Dios quiso que existieran causas libres, quiere positivamente que las causas libres actúen como tales, quiere que quieran, pero deja a la libre elección de los agentes libres el contenido, el objeto del acto volitivo. En última instancia, como dijimos anteriormente, el concurso divino consiste en poner a disposición de la voluntad humana la omnipotencia divina<sup>80</sup>, para que sea forjador de su propio destino.

## 2. *El intelecto*

El segundo requisito es la existencia de la facultad cognoscitiva, que es la raíz de la libertad como hemos visto en el apartado anterior. Se ha dicho también que la libertad formalmente se encuentra en la voluntad y no en el intelecto<sup>81</sup>, ¿cuál es el papel, entonces, del intelecto en la cuestión de la libertad? Para Suárez la respuesta es clara: «libertas ex intelligentia nascitur»<sup>82</sup>. Recordemos que para el Doctor Granadino

todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad, a causa de su imperfección. De aquí resulta que, inversamente, todos los agentes racionales o intelectuales son también agentes libres,

<sup>79</sup> A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 121.

<sup>80</sup> No podemos hablar en esta sede sobre la ayuda que presta Dios al hombre con la gracia para que alcance la salvación eterna, sin embargo, referimos brevemente que Dios da la gracia *per modum concursus*. Una explicación breve y detallada puede verse en: C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», 125-130.

<sup>81</sup> No nos detenemos a analizar la conocida disputa entre las escuelas tomista y escotista, sobre cuál de las dos facultades es más perfecta, baste decir que Suárez se inclina a favor de la tesis tomista: «el entendimiento es una facultad más perfecta que la voluntad. Sea dicho de paso, que no hemos apreciado en este punto, rastro de aquel voluntarismo gnoseológico que se le suele imputar a la filosofía suareciana» (A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 113). En el mismo artículo, el autor resume la postura suareciana al respecto: cf. 113-115.

<sup>82</sup> *DM*, XIX, s. II, n. 17.

pues aquella negación de uso de razón es la causa adecuada y suficiente de la carencia de libertad<sup>83</sup>.

Así, pues, solo los seres dotados de inteligencia son libres; sin embargo, la facultad libre no es el entendimiento sino la voluntad, porque en el intelecto no hay indiferencia ni de especificación ni de ejecución.

Efectivamente, en el intelecto no es posible encontrar libertad de especificación porque «está determinado a asentir a la verdad y disentir de la falsedad»<sup>84</sup>. Tampoco existe libertad de ejercicio porque el acto de pensar no es intrínsecamente voluntario sino extrínsecamente voluntario; en otras palabras, solo puede denominarse voluntario «por denominación recibida del acto de una potencia distinta que mueve [...] en orden a la operación»<sup>85</sup>. Es, sencillamente, otro modo de afirmar que el acto intelectual es un acto inmanente imperado por la voluntad y no un acto elícito de la misma. A esto se añade el hecho de que corresponde a la voluntad mover de modo eficaz las demás potencias en cuanto al ejercicio, por lo que «no puede suceder que el entendimiento, el cual es movido eficientemente por la voluntad, mueva por su parte a la voluntad de igual manera»<sup>86</sup>.

Ahora bien, la inteligencia hace sentir su presencia en la voluntad y la voluntad en el intelecto, influyéndose mutuamente, gracias a la simpatía de las potencias<sup>87</sup>, o como lo llama Suárez, la «armonía natural entre las facultades»<sup>88</sup>. Esto es posible porque

<sup>83</sup> DM, XIX, s. V, n. 1.

<sup>84</sup> DM, XIX, s. V, n. 14.

<sup>85</sup> DM, XIX, s. V, n. 17.

<sup>86</sup> DM, XIX, s. VI, n. 7.

<sup>87</sup> Para una explicación más detallada sobre la teoría de la simpatía de las potencias, puede verse el siguiente artículo: J.A. GARCÍA CUADRADO, «La armonía de las facultades en la Gnoseología de Francisco Suárez», *Pensamiento*, 71 (2015), 587-615.

<sup>88</sup> DA, d. VI, q. 2, n. 13. El ejemplo utilizado propuesto por Suárez es el siguiente: «la segunda prueba está tomada de la experiencia considerando la armonía que existe entre las acciones y las facultades del hombre, incluso entre las que pertenecen a distintos grados de almas. No podría darse una armonía tan perfecta, si no existiese un solo principio principal y una sola alma que actuase a través de las otras. Tenemos la experiencia, efectivamente, de que la acción de una facultad entorpece la acción de otra facultad que pertenece incluso al mismo grado de alma. Por ejemplo, cuando alguien durante cierto tiempo se concentra con atención intensa en una actividad intelectual, queda entorpecida la función sensitiva y digestiva. Señal de que es una misma el alma que actúa a través de estas capacidades; por ser limitada su capacidad, cuando se centra en una función, las otras quedan marginadas. Por esta razón en una misma alma sensitiva la acción de un sentido realizada con atención entorpece la acción de otro. De una forma similar se encuentra también esta armonía en las facultades vitales y animales.

ambas facultades radican en el alma, y la persona humana, a través de su alma es la que principalmente obra y usa estas facultades. Suárez explica de la siguiente manera esta armonía entre las facultades.

Porque ella [el alma], o el supuesto [*suppositum*] mediante ella, es quien principalmente obra y se vale de estas facultades, por lo cual, mientras por medio de una percibe el objeto que le es conveniente, por medio de la otra lo apetece; no es que por medio de una obre en la otra, sino que, merced al objeto aprehendido mediante una, es excitada a obrar mediante la otra, excitación que no tiene lugar por una inmutación real o efectiva, sino metafórica o final, no exigiendo, por tanto, proximidad local, sino anímica, por así decirlo<sup>89</sup>.

Como bien explica este párrafo, la persona no obra en su voluntad por medio del intelecto, ni viceversa, sino que, gracias al objeto aprehendido por el intelecto, se excita la voluntad a fin de que apetezca. De esta manera, las facultades en el pensamiento del Doctor Eximio, no se relacionan entre sí al modo de acto y potencia, como si el intelecto puesto en acto por el objeto externo, al presentar, a su vez, el objeto a la voluntad pusiera a esta última en acto, sino por la simpatía. En efecto, esta simpatía de las potencias es el mutuo influjo y dependencia que cada una de las potencias tiene respecto a las otras, tal influjo no es a modo de acto respecto a la potencia, sino un influjo metafórico o final<sup>90</sup>, gracias a que estas potencias radican en un mismo y único sujeto.

Con esta explicación se manifiesta que el intelecto no ejerce ningún influjo positivo “determinante” sobre la voluntad, sino más bien una «causalidad simpática»<sup>91</sup>, de modo que quedan íntegras el dinamismo propio de la voluntad y su indiferencia. Por eso afirma Suárez: «el apetito es la causa total de su propio acto, en su actividad, sin embargo, depende de la facultad cognoscitiva, porque si no precede el conocimiento, el apetito no puede apeteecer nada; pero puesto el conocimiento, el apetito se estimula»<sup>92</sup>.

---

Cuando una sufre una fuerte alteración, las otras también se alteran. Por ejemplo, si la imaginación percibe con viveza un desprecio, la facultad vital del corazón pone en movimiento los humores y el apetito se vuelve iracundo. Y si percibe un peligro como inminente, se excita el pulso y la facultad natural se altera. Ello está indicando que todos estos fenómenos radican en una misma alma» (DA, d. II, q. 5, n. 5).

<sup>89</sup> DM, XVIII, s. VIII, n. 40.

<sup>90</sup> En el apartado 2.3 de este artículo se explicará brevemente qué significa influjo metafórico o final, pues se refiere a la causalidad propia de la causa final.

<sup>91</sup> J.A. GARCÍA CUADRADO, «La armonía de las facultades en la Gnoseología de Francisco Suárez», 600.

<sup>92</sup> DA, d. IX, q. 2, n. 12.

En otras palabras, la voluntad ejerce su acto volitivo por sí misma y no por el intelecto, o también, la voluntad no quiere por medio del intelecto, ni el intelecto piensa por medio de la voluntad, sino que cada una obra su propio acto.

Este mutuo influjo de las potencias se concretiza en una diferenciación de funciones desplegadas sinérgicamente: el intelecto piensa, conoce e ilumina en orden al acto libre, y la voluntad elige, quiere y obra libremente. En consecuencia, nos es lícito sostener lo siguiente:

a) En el pensamiento de Suárez, no hay oposición, contrariedad, conflicto o antagonismo entre intelecto y voluntad, sino más bien una diversidad de funciones organizadas todas en orden a la acción del agente libre. De esta manera queda en pie el conocido axioma: *nihil volitum nisi præcognitum*, pues el intelecto mueve a la voluntad mediante el objeto que propone.

b) La función propia del intelecto es «iluminar, dirigir y regular las operaciones de la voluntad»<sup>93</sup>; por eso, corresponde al intelecto dar a conocer las razones, los motivos, dificultades, etc., que conlleva una determinación o una elección. La inteligencia da a conocer los medios necesarios y aptos para la consecución del fin, evalúa la bondad y la maldad del acto, y de esta forma garantiza la actuación consciente y libre de la voluntad<sup>94</sup>.

c) La voluntad no es libre porque actúe o pueda actuar contra la inteligencia, como postulaba Ockham, sino que, gracias al intelecto, la voluntad está capacitada para ordenar sus actos libres al verdadero bien<sup>95</sup>. De esta forma existe una verdadera «interacción entre los actos de la voluntad y de la razón en cuanto que la razón razona sobre el querer y que la voluntad quiere razonar»<sup>96</sup>.

d) Se garantiza la voluntariedad del acto de la persona humana. Efectivamente, para que haya un acto voluntario son necesarios dos elementos: que el acto proceda de la voluntad como de su

<sup>93</sup> DM, XIX, s. VI, n. 7.

<sup>94</sup> Cf. J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», 159.

<sup>95</sup> Sería también interesante estudiar la importancia de la razón en el reconocimiento de la ley moral natural en Suárez, pero dado que sobrepasaríamos los límites en los que este escrito ha sido concebido, referimos al lector al siguiente artículo. En éste, el autor hace una comparación entre la epistemología de la ley natural en Santo Tomás de Aquino, en la que prevalecen las inclinaciones naturales, y la epistemología de la ley natural en Suárez en la que se da una primacía de la razón: M. LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, «La ley natural en Francisco Suárez: exaltación de la libertad», *Pensamiento* 74 (2018), 152-159.

<sup>96</sup> J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», 161.

causa, y que se actúe con plena advertencia de la mente o, lo que es lo mismo, bajo la luz del intelecto. Precisamente por esta causa, a una persona que carece del uso de razón no se le puede imputar ni un acto virtuoso ni un acto pecaminoso, por eso, tanto si practica una virtud, como si ejecuta un acto pecaminoso, no lo hace como dueño de sus actos, más bien habría que buscar la causa o en una imitación inconsciente, o en cualquier otra causa externa al sujeto agente. Por consiguiente, ni virtud ni vicio<sup>97</sup> pueden existir sin la presencia del intelecto.

e) Finalmente, la voluntad no sufre menoscabo por causa del intelecto, y, por tanto, no deja de ser potencia activa ni potencia indiferente para determinarse respecto a su acto, por la intervención del intelecto. Efectivamente, lo constitutivo de la libertad es la capacidad de obrar o no obrar, o de suspender su acción una vez comenzada; tal constitutivo se perfecciona cada vez más en la medida en que sigue la iluminación del intelecto que está determinada a la verdad. Esto es manifiesta verdad en todos los campos y especialmente en la moral, pues cuando la voluntad se dirige a aquel objeto verdaderamente bueno, es decir, a un objeto intencional cuya verdadera bondad le ha sido descubierta por el intelecto, entonces, el hombre se ancla cada vez más en la bondad eligiendo el acto bueno. De esta forma, el hombre actualiza en sí mismo la verdad de la libertad y va forjando su propia estabilidad en el bien a imagen de la inmutabilidad espontánea en el bien de la libertad divina. Tal estabilidad alcanzará su perfección en la vida eterna, cuando abrace el bien indefectible e inmutable que es Dios mismo.

Ciertamente, puede suceder que la voluntad se determine en contra de la verdadera bondad mostrada por el intelecto; sin embargo, esto no constituye la esencia de la libertad humana, sino que es una triste posibilidad de ella. Como el mismo Doctor Granadino afirma, muchas veces, después de consultar sobre los medios, después de las exhortaciones a elegir el bien, incluso después de conocer los castigos a los que son sometidos quienes eligen el mal, después de tener el suficiente conocimiento sobre los actos que se van a realizar, se elige actuar de una manera simplemente porque se quiere<sup>98</sup>. No obstante, no deja de haber un mutuo influjo sobre las potencias, pues «la voluntad libre le recuerda al intelecto que lo que fue elegido hubiera podido no serlo, y el

---

<sup>97</sup> No en vano para que haya pecado mortal se exigen tres condiciones: que la materia sea grave, que haya plena advertencia y pleno consentimiento.

<sup>98</sup> Cf. *DM*, XIX, s. II, n. 15.

intelecto le representa a la voluntad lo que debe querer o lo que hubiera debido querer»<sup>99</sup>.

### 3. El bien como causa final

El tercer requisito es el bien, y en concreto, el bien como causa final. Como hemos visto en las últimas páginas, ni el concurso divino, ni el intelecto interfieren en lo constitutivo de la libertad, sino que más bien posibilitan el actuar libre. En esta misma línea se desarrolla la cuestión de la causalidad final del bien.

La voluntad tiende naturalmente al bien, hay un anhelo espontáneo de bondad en ella; por este motivo, cualquier objeto presentado como un bien ejerce naturalmente una atracción por sí mismo. Ahora, el bien en cuanto conocido, en cuanto objeto propuesto por el intelecto, se distingue del bien en cuanto ejerce su atracción en acto. La atracción en acto es la característica propia de la causa final en el pensamiento del Doctor Eximio, por tanto, en base a esta distinción se desarrollará la presente cuestión.

#### a. La moción metafórica del fin<sup>100</sup>

La importancia de esta materia radica en el hecho de que el actuar humano –según la perspectiva del Doctor Granadino–, consiste propia y perfectamente en actuar por un fin<sup>101</sup>; de aquí que sea necesario explicar –aunque sea brevemente–, qué tipo de atracción ejerce el fin, para después estudiar los fines a los que tiende la voluntad.

Para Suárez, el fin ejerce una moción o atracción metafórica, una moción análoga a la que sucede en el movimiento producido en los cuerpos. Concretamente, la moción metafórica

consiste en un cierto movimiento, acto u afeción, distinto y nuevo, originado en la voluntad por la fuerza del bien, y que consiste en *moverse hacia el fin*. Ese movimiento se caracteriza por la apatencia generada en ella, por el bien en cuanto bien, y no en cuanto representado por el intelecto<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», 162.

<sup>100</sup> Cf. R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», *Pensamiento* 74 (2018), 292-294.

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, 289.

<sup>102</sup> F. SUÁREZ, *Tractatus De ultimo fine hominis*, I, I, I, 5; citado por R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 292. Las cursivas son nuestras.

De este párrafo es importante subrayar que el bien mueve o atrae a la voluntad originando «en ella un acto intrínseco, verdadero y propio»<sup>103</sup> distinto de la moción producida por el intelecto. La distinción entre los dos tipos de moción –la del intelecto y la de la causa final–, radica en que el intelecto mueve de forma antecedente respecto a la acción de la voluntad, y el fin mueve en el mismo momento en el que la voluntad actúa.

Efectivamente, el movimiento de la voluntad hacia el fin solo puede venir una vez que el intelecto haya reconocido un bien, y lo haya presentado a la voluntad. Un segundo momento es la acción misma de ser atraído o moverse en acto hacia ese bien propuesto. Por eso Suárez sostiene que «en la voluntad antes de la acción de la voluntad no hay causalidad del fin»<sup>104</sup>. Por consiguiente, el fin en cuanto conocido por el intelecto no es la causa final, sino el aporte propio del intelecto; y el fin en cuanto causa final, es la atracción en acto producida por el bien en cuanto bien.

Así como el concurso divino indiferente se da simultáneamente con la acción de la voluntad, de la misma manera la causa final en acto se ejerce simultáneamente con la acción de la voluntad, de modo que la acción de la causalidad final es una acción concausada. La voluntad ejerce su causalidad eficiente moviendo-se hacia el fin, y la causalidad final es la “atracción o moción en acto” hacia el fin.

Como puede fácilmente verse, solo puede ejercerse una causalidad final sobre los agentes racionales, pues solo éstos son capaces de conocer el bien y la conveniencia que supone para ellos la consecución del mismo.

#### *b. Obrar por un fin*

Una vez visto fugazmente el modo propio de atracción que corresponde al bien, estudiaremos ahora sobre qué fines el hombre posee libertad, o si cualquier tipo de fin ejerce una necesaria atracción en la voluntad.

<sup>103</sup> R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 292.

<sup>104</sup> F. SUÁREZ, *Tractatus De ultimo fine hominis*, I, I, I, 7; citado por R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 293.

*El fin próximo*

Suárez admite la distinción de un doble fin: próximo o particular y último o universal. El primero es «cualquier bien que es amado por sí mismo, como la salud o la ciencia»<sup>105</sup>; el segundo, llamado también fin último, es «la misma felicidad del hombre, ya se ponga ésta en alguna cosa determinada, ya se considere bajo la razón formal de bienaventuranza en absoluto o bajo la razón más universal de bien en general»<sup>106</sup>.

Es evidente en Suárez que el actuar estrictamente humano –es decir, el actuar llevado a cabo consciente y voluntariamente y, por tanto, distinto del actuar natural o *actus hominis*–, consiste propia y perfectamente en actuar por un fin<sup>107</sup>. Sin embargo, hay que matizar que «la voluntad no tiene ningún acto absolutamente necesario en cuanto al ejercicio, ya verse sobre el fin, ya sobre los medios»<sup>108</sup>, «fuera de la visión beatífica»<sup>109</sup> en el reino de los cielos.

Por tanto, en primer lugar, por lo que se refiere a los fines próximos, Suárez sostiene la existencia de la libertad de ejercicio. Efectivamente, la voluntad no sufre necesidad en su acto por causa del fin propuesto, pues este objeto solamente invita, atrae y mueve según su propia causalidad, es decir, en cuanto causa final, no en cuanto causa eficiente. En otras palabras, el fin atrae, invita, mueve, metafóricamente, no impulsa a la voluntad, no introduce en ella una necesidad intrínseca o connatural, ni la actúa, sino más bien la atrae por su propia bondad intrínseca. Solo «Dios visto claramente mueve la voluntad de tal manera que la determina necesariamente a una sola cosa en razón de objeto y de último fin; porque también esa necesidad es intrínseca y connatural a la voluntad en cuanto informada por la caridad»<sup>110</sup>.

La libertad de ejercicio respecto a los fines próximos se demuestra por el hecho de que la voluntad, mientras esté en esta vida, puede apartarse de cualquier bien que se le presente<sup>111</sup>. Ciertamente, el bien atrae precisamente en cuanto bien, y de tal manera que, si la voluntad no tendiera por naturaleza al bien, o no hubiera bien reconocible, o el bien no atrajera por sí mismo, la voluntad no se

<sup>105</sup> DM, XIX, s. VIII, n. 8.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Cf. R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 289.

<sup>108</sup> DM, XIX, s. VIII, n. 9.

<sup>109</sup> DM, XIX, s. VIII, n. 10.

<sup>110</sup> DM, XIX, s. VIII, n. 10.

<sup>111</sup> Cf. DM, XIX, s. VIII, n. 9.

determinaría a obrar. No obstante –y es un dato de experiencia–, la voluntad solamente comienza a tender a ese bien propuesto en el momento en que ella “quiere, decide positivamente encaminarse en acto” a ese bien concreto. El movimiento hacia el bien lo pone en marcha la voluntad en el momento de la aceptación de esa atracción que le es connatural con el bien propuesto. Por eso, esa atracción en acto depende de la voluntad, de la aceptación voluntaria, y en este momento es cuando se pone en acto la causalidad metafórica del fin.

También es un dato de experiencia que, incluso una vez iniciado el acto volitivo hacia un bien determinado, puede suspenderse esa acción, o porque encuentra un bien mayor, o por las dificultades que conlleva continuar su camino hacia ese bien, o porque simplemente desiste de la consecución de ese bien. Ahora bien, aunque es evidente que la voluntad necesita del bien para determinarse a obrar, no obstante, lo constitutivo de la libertad de la voluntad –el dinamismo y la indiferencia activa–, permanece en toda su integridad en orden a que la voluntad se determine a obrar por sí misma. Por tanto, se puede concluir que ningún fin próximo comporta una necesidad en cuanto al ejercicio en el acto voluntario, aunque sí despierte en la voluntad –por así decirlo–, el deseo de ir a ese fin propuesto.

En segundo lugar, el Doctor Eximio sostiene la existencia de la libertad de especificación respecto a los fines próximos<sup>112</sup>. La cuestión se plantea desde el punto de vista del primer acto de la voluntad, sin embargo, la podemos aplicar a cualquier acto volitivo. «Se confirma, porque este primer acto de la voluntad puede ser moralmente bueno o malo, ya que el primer objeto propuesto puede ser malo, y la voluntad puede, bien rechazarlo, bien abrazarlo, y por ello obrar bien o mal»<sup>113</sup>. Ahora bien, esta afirmación, ¿no está en contradicción con el hecho de que el mismo mal moral atrae no en cuanto mal, sino en cuanto se presenta bajo capa de bien? En efecto, el mal se presenta sea como bien útil, sea como bien deleitable, y bajo esta bondad imperfecta o incompleta es potencial o actualmente atrayente. De aquí resultaría que el intelecto, sin conocer, o sin darse cuenta cabalmente de lo malo sino solo de lo bueno que tiene el objeto, habría inducido, habría ejercido un influjo “determinante” en la voluntad en orden a elegir lo malo. Tal modo de actuar estaría de acuerdo con el principio sostenido por «muchos filósofos y teólogos, según el cual no puede haber un

<sup>112</sup> Cf. *DM*, XIX, s. VIII, n. 12.

<sup>113</sup> *DM*, XIX, s. VIII, n. 12.

defecto en la voluntad si no precede en el juicio, por ejemplo, que sea erróneo, o al menos imprudente y precipitado»<sup>114</sup>.

Resumiremos fugazmente lo que Suárez explica respecto a la raíz y origen del defecto en la causa libre<sup>115</sup>.

Para el Doctor Granadino no es absolutamente necesario un error en el juicio del intelecto, sea a nivel especulativo que práctico para obrar voluntariamente el mal, «porque ningún juicio del entendimiento basta de suyo para determinar a la voluntad»<sup>116</sup>, como ya hemos visto anteriormente. No obstante, la voluntad no falla si no hay en el intelecto algún defecto o error, o «al menos cierta inconsideración de varias razones o motivos que pueden retraer a la voluntad de aquel afecto en el que peca»<sup>117</sup>. Esta última frase ¿significa que el error en el intelecto es lo que inclina la voluntad a lo malo?, ¿no está en contradicción con la afirmación precedente?

A esta posible objeción responde Suárez diciendo que «en el momento en que el hombre quiere libremente un objeto malo, por lo regular aparta los ojos de su mente de otras razones y atiende a aquella que mueve su voluntad a tal acto, y de ese modo concibe el juicio antedicho»<sup>118</sup>. Por tanto, se puede decir que, para Suárez, el error del intelecto o la cierta inconsideración es un “defecto o error inducido”, no en cuanto que la voluntad haga errar al intelecto, o haga que abrace la falsedad, sino en cuanto que aparta al intelecto de otras consideraciones que podrían apartarla del mal sendero. De esta manera se explica que el hombre sea consciente de su acto malo, pues el intelecto –determinado por naturaleza a la verdad– continúa mostrando, señalando, manifestando imperterritito –aunque solamente sea de modo velado– la verdad sobre el actuar malo elegido por el hombre.

Asimismo, esto demuestra que el intelecto reconoce y sabe distinguir –con trabajo y fatiga muchas veces–, entre el bien honesto, el bien útil y el bien deleitable, y a través de este conocimiento del intelecto los tres tipos de bien “se disputan la voluntad”, presentando cada uno las razones que tienen para ser elegidos. Sin embargo, el intelecto es capaz de discernir la parte de bondad participada por el bien útil y el deleitable con relación al bien honesto, y esto posibilita que la voluntad haga uso del poder de decantarse por uno de los tres en caso de que no coincidan en un mismo objeto.

<sup>114</sup> *DM*, XIX, s. VII, n. 1.

<sup>115</sup> Cf. *DM*, XIX, s. VII, n. 9 – 13.

<sup>116</sup> *DM*, XIX, s. VII, n. 10.

<sup>117</sup> *DM*, XIX, s. VII, n. 11.

<sup>118</sup> *DM*, XIX, s. VII, n. 11.

Por tanto, concluimos: ningún fin próximo atrae necesariamente a la voluntad libre, de modo que ésta mantiene íntegramente el poder de determinarse, en cuanto al ejercicio y a la especificación, en su propio acto.

### *El fin último*

Si con referencia al fin próximo o particular la voluntad goza de libertad de especificación y ejercicio, ¿puede decirse lo mismo respecto al fin último o universal?

Debe decirse que, aunque acerca del fin propuesto bajo la razón de bien universal, la voluntad se mueva necesariamente en cuanto a la especificación, no obstante, cuando ama o tiende a otros fines particulares, se mueve libremente incluso en cuanto a la especificación<sup>119</sup> [...]. Más todavía, desde este punto de vista es también libre el amor del mismo Dios, no sólo en cuanto al ejercicio, sino incluso en cuanto a la especificación, ya que, aun cuando Dios en sí mismo sea el bien universal, sin embargo, puede aprehenderse por modo de algún bien particular, y puede aprehenderse en él alguna razón de mal o inconveniencia, al menos en orden a sus efectos; y mucho más puede descubrirse esta incomodidad o dificultad en la intención o amor del mismo Dios, por lo cual fácilmente puede ser rechazado por la voluntad, y alguna vez hasta puede ser odiado el mismo Dios<sup>120</sup>.

Aun sabiendo que el párrafo es largo, se ha visto necesario citarlo así para extraer los siguientes elementos importantes.

a) Suárez admite, al menos en principio, que el fin universal o último mueve necesariamente a la voluntad en cuanto a su especificación. Sin embargo, al amar o atender otros fines particulares, este fin último es considerado como un fin próximo, entonces, no provoca una necesidad en cuanto a la especificación, y por tal motivo, Dios mismo, fin último, puede ser incluso rechazado u odiado, con lo cual la voluntad ejercería una libertad no solo de ejecución sino de especificación.

b) La razón por la cual esto sucede es porque, una vez que se considera el fin último como fin próximo o bien particular, no puede inducir una necesidad respecto a la especificación, como ya hemos visto. En el fin último visto en calidad de fin próximo, pueden aprehenderse inconveniencias, dificultades, incomodidades, al menos respecto a los efectos, etc.; tales molestias pueden hacer sentir su efecto en el momento en que la voluntad deba hacer su elección.

<sup>119</sup> *DM*, XIX, s. VIII, n. 15.

<sup>120</sup> *DM*, XIX, s. VIII, n. 16.

c) Este error de considerar al fin último como un fin próximo entre otros fines próximos, es un error debido a la aprehensión del intelecto –error que como hemos visto, lo podríamos llamar “error inducido”–, que considera al fin último como un bien de igual valor entre los demás bienes. Más aún, puede suceder que, incluso teniendo cabal conocimiento del fin último –en la medida en que es posible en esta vida terrenal–, la voluntad humana la rechace, sin más motivos que el simple no querer, como evidentemente sucede muchas veces. Esto se debe a que ni el conocimiento, ni la moción metafórica del bien particular ni del supremo, ejercen una “moción o atracción determinante” sobre la voluntad. Efectivamente, la facultad volitiva es libre porque, puestos todos los requisitos, puede obrar o no obrar, hacer esto o aquello, e incluso suspender la acción iniciada, y esto se cumple cabalmente con relación al bien.

d) A partir de esto se demuestra que Dios, en cuanto fin último, deja en el hombre la decisión, o más bien, la determinación de elegirlo libremente, y, en consecuencia, mientras la persona humana está en esta vida, Dios no ejerce sobre ella una necesidad ni de especificación ni de ejecución. Así se presenta en toda su realidad existencial la posibilidad de pérdida o posesión eterna del Bien Supremo, y el dominio que tiene el hombre sobre sus acciones como expresión de su ser dueño y señor de sí mismo a imagen y semejanza de Dios Dueño y Señor de toda la creación, pues «en este dominio de sus propias acciones consiste la creación del hombre a imagen de Dios»<sup>121</sup>.

## Conclusión

A la pregunta del principio: ¿en qué consiste la libertad humana o qué tipo de libertad es la humana si depende de Dios?, ¿en qué radica su indiferencia? Respondemos: la libertad humana en la perspectiva suareciana consiste en un verdadero dominio e independencia en su obrar gracias a que, tanto su naturaleza racional como la intervención divina, son condiciones que posibilitan este actuar libre.

En orden a dar una respuesta más completa podemos, brevemente, enumerar los datos recopilados:

a) El hombre es un agente libre por participar de la libertad de Dios.

<sup>121</sup> DA, d. XII, q. 2, n. 8.

b) Concretamente, el hombre es libre a causa de su facultad volitiva que es una potencia activa, que tiene señorío sobre su propio acto.

c) La propiedad principal de esta facultad es la libertad en cuanto indiferente respecto a su propio acto. Es decir, que puede actuar o no actuar, elegir esto o aquello, o suspender su acción una vez iniciada. Es la libertad de elección.

d) Esta libertad de elección proporciona al hombre la capacidad de autodeterminarse no solo en orden a obrar o no obrar, sino también en el orden moral, a determinarse en el bien o en el mal.

e) Sin embargo, a fin de que la voluntad pueda poner en movimiento la indiferencia propia de su libertad necesita de los siguientes requisitos: 1) el concurso divino simultáneo indiferente, por medio del cual Dios otorga el ser causa eficiente del propio acto, 2) el intelecto, que ilumina, dirige y regula las operaciones de la voluntad, 3) la inclinación natural al bien, que ejerce una atracción metafórica sobre la voluntad.

f) Tales requisitos no son constitutivos formales de la facultad libre, sino que posibilitan su acción libre, pues la voluntad es formalmente libre por ser facultad activa y por la indiferencia de su libertad.

En un tercer y último artículo analizaremos la ciencia divina y la potencia divina –que es omnipotente–, y más en detalle el tipo de concurso que aporta al actuar humano, dentro del pensamiento de Francisco Suárez. Con este último artículo creemos que quedará mejor perfilado el aporte suareciano sobre la libertad humana.