

La potencia divina y la libertad humana según Suárez

Juan González

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

Introducción

Una de las preguntas más acuciantes para la teología ha sido y continúa siendo la siguiente: ¿cómo puede ser el hombre un agente libre si depende de Dios tanto en su ser como *en su obrar*? ¿Qué clase de libertad es la que tiene el hombre si depende de Dios incluso en su obrar libre? Estas cuestiones tienen una amplia repercusión en el tratado sobre la gracia y, por supuesto, en la cuestión importantísima de la predestinación.

En el tratado sobre la gracia la importancia radica en el hecho de que debe explicarse del mejor modo posible la infalibilidad de la gracia y la libertad falible de la persona humana. ¿La infalibilidad de la gracia significa que, una vez otorgada, el hombre no puede hacer nada más que actuar impulsado por ella? Entonces, ¿cómo explicar el innegable hecho de que hay hombres que rechazan la gracia? ¿qué tipo de gracia se concede entonces a los hombres que la rechazan? ¿acaso es una gracia falible? En el siglo XVI Martín Lutero exacerbaba tanto la potencia divina que la hacía culpable de lo bueno y de lo malo¹, por lo que la libertad del hombre era simplemente una ficción².

¹ Solo como botón de muestra podemos citar las siguientes palabras de Lutero: «Si sólo Dios y no nosotros obra la salvación en nosotros, es claro que antes de su acción no obramos nada en orden a la salvación, queramos o no queramos. Cuando digo que la voluntad obra necesariamente, no se debe entender por violencia (*coacte*) sino, como dicen, por necesidad de inmutabilidad, no de coacción...; no como un ladrón, arrastrado, contra su voluntad, al suplicio (*abtorto collo*) sino espontáneamente y con voluntad gozosa; pero este gozo (*hanc libertiam*) o voluntad de obrar no puede impedirlo con sus fuerzas, ni omitirlo, ni cambiarlo... Esto no sucedería si la voluntad fuese libre o tuviese libre albedrío [...]. Ya he demostrado –dice– que el libre albedrío no compete sino a Dios. El hombre perdió la libertad, y por fuerza tiene que servir al pecado (*cogitur servire peccato*), y no puede querer nada bueno» (M. LUTERO, *Weimarer Ausgabe*, 18,634, citado por R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero. II En lucha contra Roma*, BAC, Madrid 1976², 194).

² Las palabras de Lutero son verdaderamente terribles: «Entre la libertad humana y la prescencia divina no hay concordia posible. Si Dios conoció desde la eternidad

Como se ha mencionado también, unido a este tema gravísimo está la cuestión no menos difícil de la predestinación. Según Calvino³ Dios habría ya predestinado desde la eternidad a algunos a la salvación y a otros a la condenación. Por tanto, tanto para unos como para otros, no queda nada por hacer, solo queda una especie de fatalismo salvífico para unos, condenatorio para otros.

Aunque solo el tema de la predestinación exige por sí mismo ríos de tinta, no nos detendremos mucho en ello por dos razones: la principal porque ningún intelecto creado puede penetrar jamás los misterios ocultos de Dios. La segunda razón es porque excedería los límites del presente artículo. En efecto, aunque el misterio de la predestinación sea insondable, no obstante, es posible entender –aunque no exhaustivamente– algo de “cómo” Dios predestina, pues el “porqué” de la predestinación quedará siempre oculto a las disquisiciones de los más sublimes intelectos humanos. Efectivamente, es este el modo como Suárez afronta esta importante cuestión, y la solución que propone sigue también esta línea como veremos más adelante.

Comenzamos, pues, el presente artículo afirmando que para Suárez el actuar divino –o concurso divino– es una condición indispensable para el actuar libre del hombre, y no un impedimento. Visto de esta manera, el presente artículo viene a ser un complemento de los dos anteriores: «La libertad de Dios y la indiferencia de su libertad» y «La indiferencia de la libertad humana»⁴. Por consiguiente, aquí se estudiará el modo en que Dios interviene en el actuar humano no solo sin impedir sino incluso siendo el fundamento de la libertad del hombre.

Como se sabe, Dios actúa *ad extra* con su inteligencia y voluntad, y de la misma forma interviene en los asuntos humanos, de modo que la cuestión que traemos entre manos es conjugar el conocimiento y la voluntad de Dios con la libertad humana. Como un preámbulo de la cuestión será necesario resumir brevísimamente

que Judas había de ser traidor, la traición de Judas fue necesaria, y no estaba en su mano ni en la de otra criatura obrar de otra manera ni cambiarle la voluntad... La omnipotencia de Dios le movía... Porque Dios quiere las cosas que prevé... Y como la voluntad de Dios es la causa principal de todo cuanto sucede, hace que nuestra voluntad sea necesaria... ¿En dónde está, pues, el libre albedrío?... En consecuencia, nuestro libre albedrío se opone diametralmente a la presciencia y a la omnipotencia de Dios» (M. LUTERO, *Weimarer Ausgabe*, 18,718, citado por R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero. II En lucha contra Roma*, 195).

³ Cf. B. LLORCA – R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia. III Edad nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica*, BAC, Madrid 1987³, 712-713.

⁴ Cf. J. GONZÁLEZ, *Ecclesia. Revista de cultura católica* 37 (2023), 65-91 y 197-230.

el modo de ser de la omnipotencia divina, aplicada por la voluntad divina.

1. Preámbulo: la potencia divina⁵

Lo primero que ha de exponerse es qué es la potencia divina. El poder divino en el pensamiento de Suárez es la potencia operativa *ad extra*, que:

a) Es una verdadera y propia potencia activa, es decir, que es capaz de producir efectos externos a sí mismo.

b) Es una potencia infinita por lo que ser refiere al modo de producir: *ex nihilo*; y por razón de su ser mismo: su esencia es *simpliciter* infinita.

c) Es una potencia omnipotente.

En segundo lugar, se debe responder a la pregunta: ¿cuál es el objeto de la potencia divina en Suárez? El objeto de la potencia divina es «todo aquello que en virtud de su razón no entraña nada que repugne al concepto de ente»⁶. Es decir, es todo aquello que no implica contradicción con la *ratio entis*, «ya que el ente en cuanto tal sólo le repugna el no-ente»⁷.

En tercer lugar, si se preguntara a Suárez qué cosas son las que implican una contradicción con la *ratio entis*, su respuesta será que nuestro intelecto limitado no puede ser regla de lo posible o imposible para la potencia divina. Efectivamente, continúa afirmando Suárez, muchas cosas que para nosotros serían imposibles, según nuestro modo de entender, son realmente posibles para Dios. El ejemplo al que remite es el misterio de la Santísima Trinidad, Un solo Dios verdadero y Tres Personas distintas. Nada más incomprendible para el intelecto humano.

En cuarto lugar, podemos enumerar las perfecciones de esta divina potencia:

a) No hay nada imposible para Dios, pues si algo no puede es porque de sí mismo es imposible, es decir «no es algo que esté contenido en el ámbito del ente, no sólo actual, pero ni siquiera posible»⁸.

b) Esta potencia divina es infinita e inagotable.

⁵ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, DM, XXX, s. XVII. (ed. S. RÁBADE ROMERO – S. CABALLERO SÁNCHEZ – A. PUIGSERVER ZANON, Gredos, Madrid 1960). En adelante DM.

⁶ DM, XXX, s. XVII, n. 12.

⁷ *Ibid.*

⁸ DM, XXX, s. XVII, n. 15.

c) Esta potencia divina solo tiene un límite, en cuanto que ninguna creatura puede ser creada en acto como infinita, pues por ser creatura necesariamente implica finitud. Esta limitación se debe, no tanto a la falta de perfección de la divina potencia, sino a la limitación de la propia creatura, que por ser creatura siempre será dependencia.

Finalmente, solo nos queda recoger el pensamiento del Doctor Granadino en lo referente a la distinción entre ciencia y voluntad en Dios, con referencia a su propia esencia. Suárez está de acuerdo con la opinión que afirma:

Que la potencia divina es conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad concebidos según sus razones formales precisivas, y no consiste en otra cosa que en la misma naturaleza divina, la cual, en cuanto es el mismo ser por esencia, es por sí productiva de cualquier ser participado o participable, si se une la voluntad en cuanto aplicativa y la ciencia en cuanto directiva. Parece que ésta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 19, a. 4, ad 4, donde dice: *En nosotros, la ciencia es causa en cuanto directiva, la voluntad en cuanto imperativa, y la potencia en cuanto ejecutiva y en cuanto principio inmediato de operación.* Y concluye: *Pero en Dios se identifican todas estas cosas,* dando a entender que realmente son una sola cosa, pero que se distinguen por la razón⁹.

Por tanto, para Suárez, la naturaleza divina es el principio radical de toda operación *ad extra*, que contiene en modo eminente todas las cosas. Este ser perfectísimo de Dios dirige mediante su inteligencia, impera mediante su voluntad y ejecuta con su poder. Aunque los tres atributos son en la realidad el Ser divino único y simple, la primera la usa para dirigir sus actos, y la segunda para aplicar la omnipotencia divina en la acción creadora.

Por eso debe decirse que estas dos potencias concurren inmediatamente, cada una en su orden: la voluntad, en lo que respecta a la aplicación y al ejercicio, por ser éste su cometido; la ciencia, en lo que concierne a la dirección y, por así decirlo, a la especificación, ya que el ejemplar es la razón de que se produzca esta o aquella naturaleza¹⁰.

Dado que el intelecto o conocimiento divino tiene el oficio de dirigir toda la acción divina, debe ser un conocimiento perfecto. En virtud de la perfección de su conocimiento, Dios no desconoce ni siquiera los actos libres de las creaturas libres, al contrario, los conoce también en todos sus pormenores; por esta razón, la pregunta que nos sale al paso ahora es: ¿cómo se conjuga el conocimiento

⁹ DM, XXX, s. XVII, n. 45.

¹⁰ DM, XXX, s. XVII, n. 50.

absoluto, la libertad y la potencia divinas con la libertad de los hombres?

Es importante notar que Suárez, en su estudio sobre la conjunción entre la libertad y la gracia, no intenta saber el “porqué” Dios da una gracia eficaz a unos, y a otros solo da la gracia suficiente. En efecto, respecto al “porqué”, Suárez afirma, citando a San Agustín, que «toda [la materia] debe ser referida al inescrutable juicio de Dios, que obra todo según el consejo de su voluntad»¹¹. Por el contrario, el esfuerzo de Suárez más bien intenta explicar el “cómo” la gracia eficaz se compagina con la libertad del hombre.

Dada la complejidad y dimensiones de este asunto tan importante, no es posible recoger en un breve apartado toda la doctrina enseñada al respecto por el Doctor Eximio, por tal razón, en este escrito nos proponemos recoger solamente lo referente a la conjunción entre el actuar divino y la libertad humana. Como es obvio, no se pretende agotar ni el misterio –ya de por sí inescrutable–, ni el pensamiento de Suárez, por eso expondremos brevemente tres puntos fundamentales: a) el concurso simultáneo; b) la predefinición –no predeterminación– de los actos sobrenaturales por parte de Dios; c) la predestinación *ante praevisa merita*. En estos párrafos se mostrará cómo todas estas acciones de Dios no privan de la libertad al ser humano.

2. Concurso simultáneo

Para ser lo más breve posible, este apartado se desarrollará en forma de conclusiones en cuyas pruebas se recogerán los argumentos más importantes del Doctor Granadino. Como trasfondo de toda la propuesta suareciana está el rechazo a la postura de Báñez: la predeterminación física.

En efecto, Suárez¹² elaboró una teología del concurso simultáneo y la ciencia media que matiza la del también jesuita P. Luis de Molina (1535-1600). Su identificación con el molinismo impregna toda su obra. Puede verse muy claramente en las *Disputaciones Metafísicas* y es el objeto polémico de sus *Opuscula Theologica*. Seguimos aquí el primero de estos opúsculos, reseñando sus principales tesis. De éstas, he aquí una conclusión fundamental.

¹¹ F. SUÁREZ, *Opusculum Primum: De concursu, motione et auxilio Dei*, L. III, cap. XI, n. 15 (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.

¹² Cf. 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), 67, 70.

Primera conclusión: el concurso divino no es anterior, sino simultáneo a la acción de la creatura.

Suárez afirma con todos los teólogos *qui recte sentiunt*, que nuestra voluntad depende de Dios «no solo en el ser creado y conservado, como dicen, sino también en toda acción suya»¹³. Una vez establecida esta premisa, la pregunta clave aquí es: ¿cómo se conjuga el actuar humano y el actuar divino a la vez? ¿queda lugar para hablar del obrar humano cuando incluso el ser mismo de la acción depende y proviene inmediatamente de Dios? ¿hay alguna posibilidad de entrever una diferencia entre ambos agentes?

Suárez centra la cuestión en los tres momentos sucesivos en que la creatura libre se dispone a actuar, lo decide y lo actúa. Respecto al momento de la decisión afirma que hay una sola acción que proviene de dos agentes: de Dios y de la creatura, como de causa primera y causa segunda¹⁴. Lo mismo puede decirse del acto volitivo humano: «lo mismo es acerca del acto de nuestra voluntad, pues si es solamente acción [...], es una sola acción, que fluye inmediatamente y por sí, no solo de nosotros o nuestra voluntad, sino también de Dios»¹⁵.

Teniendo en cuenta que se trata del momento mismo en que la creatura efectúa su acto volitivo, en el mismo instante en que la voluntad humana quiere, elige actuar o no actuar, actuar de una forma o de otra, en ese mismo acto volitivo influye Dios con su concurso, dándole el ser, pues en esto consiste el concurso divino, en que no hay ser al margen de su acción creadora.

Este concurso simultáneo presupone que la voluntad creada cuenta con todos los requisitos necesarios en acto primero para obrar, y que siendo la voluntad una facultad activa, por sí misma pasa al acto segundo. Por esta razón, la causa del acto volitivo en la creatura no puede ser otra que la facultad misma, y no un acto que cause este acto volitivo, pues «ad actionem non est actio»¹⁶.

¹³ CMA, L. I, cap. IV, n. 1.

¹⁴ Cf. CMA, L. I, cap. IV, n. 5.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* Este es el paso decisivo en el que el molinismo se separa del tomismo. A la máxima aristotélica que exige la comunicación del acto ab extrínseco *quidquid movetur ab alio movetur*, opone Suárez la idea de la suficiencia “en acto primero” de la facultad para pasar por sí sola al acto segundo y, universalmente, establece el principio según el cual la acción es siempre y solo vía al efecto y no a la acción. No se da acción para la acción, repite. Lo que significa que la naturaleza sería en vano si no pudiera pasar por sí sola al acto segundo. En este punto, el predicamento acción absorbe y subsume en sí toda la doctrina clásica (aristotélico-tomista) del acto y la potencia, y ahí emerge una nueva concepción del ente. La filosofía suareciana es solidaria de la tesis teológica molinista.

Por parte de Dios, se debe decir que Él es la causa de todos los efectos y de todos los actos de las causas segundas «inmediatamente por medio de su voluntad o potencia»¹⁷. La razón por la que Dios debe influir también en el acto volitivo humano es porque, tanto el hombre, como su acción, tienen un ser participado, y precisamente por esta razón dependen de Dios. Ahora bien, en este influjo Dios no se vale de otra acción diferente que pre-mueva a la voluntad para su acto volitivo, pues ya está en acto primero como facultad activa, lista para efectuar su acto propio.

Por tanto, el acto volitivo dice relación de dependencia tanto a la voluntad creada como a la voluntad del Creador¹⁸, y a través de ese mismo acto volitivo influye Dios en los efectos o términos de aquella acción volitiva.

¿En qué consiste entonces ese concurso simultáneo? Teniendo en cuenta que la facultad volitiva creada ya cuenta con todos los elementos necesarios previos para actuar, este concurso divino no es sino «la misma acción de la causa segunda, en cuanto es también de Dios que actúa y concurre con ella»¹⁹. En otras palabras, para el Doctor Granadino, el concurso divino recae directamente sobre el acto volitivo humano, no sobre la persona que lleva a cabo el acto volitivo, ni sobre la facultad volitiva de la persona. De esta manera resulta que, el acto volitivo se identifica con el concurso de Dios en cuanto que es el que recibe el concurso divino. Tal concurso en la voluntad humana no es un impulso, ni un aumento de fuerza, ni una inclinación hacia algún bien, sino que simplemente es hacer a esa facultad volitiva –por medio de un acto suyo propio–, causa eficiente de su acción. Se podría decir que Dios hace partícipe a la creatura de su propio ser causa eficiente, en la medida en que compete a una creatura limitada. Por esta razón afirma Suárez:

Así, en efecto, tal concurso, puesto que no se distingue de la acción misma, no trata acerca de la *voluntad*, en cuanto es *principio* de tal acción, sino en cuanto es *sujeto* acerca del cual versa tal acción [...]. Porque por medio de esta acción la voluntad no es constituida en acto primero, sino en acto segundo²⁰.

Ahora bien, este concurso de Dios no puede ser previo porque no puede ser previo a la misma acción a la que concurre, en efecto, esto implicaría que un mismo acto fuera previo y simultáneo a sí mismo al mismo tiempo. Es decir, esa acción sería y no sería al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, previa a sí misma y, por si fue-

¹⁷ CMA, L. I, cap. IV, n. 5.

¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹ CMA, L. I, cap. IV, n. 6. Las cursivas son nuestras.

²⁰ CMA, L. I, cap. IV, n. 6. Las cursivas son nuestras.

ra poco, simultánea a sí misma. Un absurdo. Es la razón que aduce Suárez: «la misma acción no puede ser anterior a sí misma»²¹.

No podemos alargar tanto el discurso sobre el concurso simultáneo, pues de lo contrario, el escrito rebasaría su plan general, por eso remitimos al capítulo IV del libro I del *De concursu, motione et auxilio Dei*, donde Suárez se explaya defendiendo su postura. Solo terminamos afirmando que, con razón, Suárez dirá que el acto volitivo humano tendrá dos causas: la causa segunda que es la voluntad humana, la causa primera que es la voluntad divina.

Una segunda conclusión básica es la siguiente: el concurso divino es un concurso general o indiferente²². Concurso indiferente significa que Dios quiere que un acto sea producido por la creatura «no absolutamente, sino bajo condición»²³, es decir, con tal que la voluntad humana se determine a querer ese acto. Bajo esta misma condición, Dios quiere influir y concurrir en el acto volitivo de la creatura, por la cual elige llevar a cabo una acción, «esperando, no obstante, –por decirlo así– el influjo de la voluntad creada»²⁴. Esta condescendencia divina no se debe a una impotencia suya, sino a una determinación suya de no herir a la libertad humana, ni forzarla u obligarla a actuar de una determinada manera.

Por medio de este concurso indiferente Dios ofrece o garantiza su omnipotencia de una manera perpetua y siempre pronta a lo que el hombre quiera elegir. De esta manera, la creatura puede ser y actuar como verdadera causa, dueña de sus actos, dotada de ese dominio que le permite determinarse en el bien o en el mal, por medio de los actos buenos o malos a los que se determine por sí misma a obrar.

El concurso tiene que ser indiferente porque dada la infinita eficacia de la voluntad divina, si Dios eligiera para la creatura un determinado acto, *eo ipso*, la voluntad humana quedaría determinada a elegir el acto determinado por la voluntad divina. Si esto sucediera, la libertad humana sería algo puramente nominal y no real.

Este concurso general o indiferente no es ciego por parte de Dios, porque «ofrecer de modo indiferente no es ofrecer confusamente, sino ofrecer para muchas cosas propuestas, no obstante, clara y distintamente»²⁵. Efectivamente, Dios no pone a disposición del hombre su omnipotencia de un modo ciego, sino todo lo contrario, puesto que Dios conoce –por medio de su ciencia media– todos

²¹ *Ibid.*

²² Cf. CMA, L. I, cap. XIV - cap. XV, 68-80.

²³ CMA, L. I, cap. XIV, n. 5.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ CMA, L. I, cap. XV, n. 4.

los actos libres futuros que la creatura puede elegir –y de hecho elegirá–, si es puesta en tales o cuales circunstancias.

Una tercera conclusión la podemos enunciar de la siguiente manera: el concurso divino no predetermina “físicamente” los actos malos, ni los actos buenos.

Si para que la creatura actuara fuese necesario un concurso divino predeterminante, la creatura necesitaría siempre de esta predeterminación tanto para los actos buenos como para los actos malos. De aquí resultaría que el hombre quiere el mal porque Dios quiere que el hombre quiera el mal, y por esta razón, el último responsable del actuar humano sería Dios mismo. «Pero esto parece ser impío y contrario a la sana doctrina»²⁶. Por eso, afirma Suárez:

De tal modo otorga Dios su concurso a la voluntad libre, que a ésta le permanece íntegra la capacidad de usar o no usar de ese concurso, y efectuar este o aquel acto. Por consiguiente, este modo de concurrir no solo es aptísimo con respecto al uso de la libertad, sino que ningún otro modo de concurrir puede parecer acomodado a este fin²⁷.

De esto resulta que Dios no predetermina la voluntad humana, ni la inclina de ninguna manera a obrar el mal, ni puede hacer que por un fin honesto incline el hombre al mal²⁸.

Por tanto, es evidente que, para Suárez, el concurso divino no es una predeterminación para obrar, porque el concurso es indiferente, es decir, “espera” la determinación de la creatura. En efecto, el concurso de Dios consiste en hacer de la creatura causa eficiente de su obrar, y esto no es predeterminar. Además, Dios concurre con el acto malo de manera condicionada, «si la voluntad creada influye también en ello»²⁹. Por tanto, Dios por su voluntad no determina su concurso para los actos malos, sino que lo da de modo indiferente y «aplica su potencia ejecutiva a este o a aquel acto al cual la voluntad creada se aplique»³⁰.

En el contexto mismo de su polémica contra la premoción física, Suárez señala tres diferencias entre la predeterminación física y el concurso divino³¹. La primera diferencia es que, por el concurso simultáneo, Dios no hace nada, no influye de manera positiva por sí mismo en orden al pecado. En cambio, si Dios predeterminara

²⁶ CMA, L. I, cap. XIV, n. 3.

²⁷ CMA, L. I, cap. XIV, n. 7.

²⁸ Cf. CMA, L. II, cap. II, n. 5 – 8.

²⁹ CMA, L. II, cap. III, n. 11.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. CMA, L. II, cap. III, n. 19.

físicamente al pecado tendría que obrar algo positivamente, a fin de que el hombre eligiera el pecado. Esta predeterminación consistiría en una inclinación, o ímpetu, o un influjo moral para atraer el hombre al mal. Lo cual es inaceptable.

La segunda diferencia es que el concurso divino es indiferente y no determinado solo al mal. Por esta razón, la maldad no cae en la voluntad de modo absoluto sino de modo permisivo. Por el contrario, la predeterminación física exigiría de Dios una determinación de su voluntad solo para el mal.

La tercera diferencia es que el concurso no es absolutamente eficaz sino solo suficiente para que el hombre obre y elija lo que quiere hacer; por eso, el concurso divino solo puede tener efecto con la cooperación de la voluntad humana. Por el contrario, si la voluntad divina fuera físicamente predeterminante, sería eficaz por sí misma para que el hombre eligiera el mal. Si fuera así, Dios haría que quisiéramos el mal.

Si respecto a los actos malos no puede haber predeterminación por parte de Dios, se podría pensar que no hay problema alguno en afirmar que Dios predetermina los actos buenos, pues éstos, precisamente por ser buenos, podrían ser queridos por Dios.

A esto responde el Doctor Granadino distinguiendo entre los actos buenos de orden natural y los actos buenos de orden sobrenatural. Respecto a los primeros, afirma que no es necesaria la predeterminación, porque «toda la entidad de tal acto, y toda su bondad es proporcionada a la virtud activa natural de nuestra voluntad»³², pues precisamente porque son accesibles a nuestra naturaleza se llaman actos buenos de orden natural. Por lo que respecta al concurso general, tampoco es necesaria la predeterminación a estos actos buenos, porque el concurso general o indiferente ya posibilita que la voluntad humana pueda elegirlos sin ningún influjo adjunto predeterminante.

Respecto a la predeterminación de los actos buenos sobrenaturales, Suárez tampoco la admite; no obstante, tiene una propuesta propia: la “predefinición” de los actos sobrenaturales.

3. La predefinición de los actos sobrenaturales

Como se ha visto, la predeterminación física por parte de la voluntad divina implicaría en el ser humano una anulación de su libertad, por ser la voluntad divina eficaz por sí misma, de tal manera que no hay obstáculo alguno capaz de impedirle alcanzar un fin propuesto. Por esta razón, descarta Suárez que la vo-

³² CMA, L. II, cap. VI, n. 3.

luntad divina actúe de esta manera. Por el contrario, la propuesta del Doctor Granadino es que Dios sí puede “predefinir” los actos buenos sobrenaturales. Analizaremos brevemente su pensamiento al respecto.

Suárez, explicando qué entiende por predefinición, afirma:

La predefinición propiamente hace referencia al decreto *que antecede a la presciencia del acto futuro*, por medio del cual Dios, antes de ver que Pedro tendrá un acto de contrición, decretó absolutamente que lo tuviera, y, por tanto, ordenó los medios por los cuales se llevara a cabo; [...] dice *precedencia respecto a la presciencia de visión* y pertenece a la razón de providencia³³.

Suárez afirma que esta predefinición antecede a la ciencia de visión³⁴, pero presupone la ciencia de los futuros contingentes:

Puesta en Dios aquella *ciencia de los futuros bajo condición* [...] nos liberamos de toda angustia y perplejidad, y de tal modo concertamos el uso de nuestra libertad con cualquier perfección de la divina providencia, y con la predefinición de los actos libres, donde fuera necesaria, que –en la medida en que la materia lo permite– nos parece haber superado todas las dificultades³⁵.

Una vez puesta esta premisa, se puede avanzar en la explicación³⁶ sobre la manera en que Dios predefine –no predetermina– los actos sobrenaturales.

Para Suárez, según nuestro modo de entender y de hablar, una cosa es la providencia y otra cosa es el gobierno. La providencia es el plan divino acerca de lo que se debe hacer (*ipsam rationem rerum agendarum*) para conducir a las creaturas a su fin, en cuanto está en la mente de Dios³⁷. El gobierno es ese mismo plan en cuanto puesto en práctica en acciones o efectos externos, «de aquí que la

³³ CMA, L. I, cap. XVI, n. 2. Las cursivas son nuestras.

³⁴ Para poder captar en su totalidad el pensamiento del Doctor Granadino es preciso tener en cuenta los tres tipos de ciencia que Dios tiene, según la perspectiva suareciana: ciencia de simple inteligencia, la ciencia de visión y la ciencia media. Con la primera Dios conoce todo lo que puede obrar y aún no ha creado. Con la segunda Dios conoce lo que realmente va a crear y todo lo que realmente va a suceder. Con la tercera Dios conoce lo que la creatura libre haría y de hecho hará en tales o cuales circunstancias (cf. D. ALVARGONZÁLEZ, «Ciencias humanas y ciencias divinas», *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 58, 2013, 116-117).

³⁵ CMA, L. I, cap. XVI, n. 4. Las cursivas son nuestras.

³⁶ Cf. CMA, L. I, cap. XVI, 80 – 86.

³⁷ Suárez da la siguiente definición de providencia en otro escrito suyo: «la providencia divina [...] expresa formalmente la razón por la que Dios determinó desde la eternidad gobernar las cosas de este mundo y dirigir las a sus fines valiéndose de los medios convenientes» (*DM*, XXX, s. XVII, n. 52).

providencia es eterna, y el gobierno temporal»³⁸. A este par corresponden la voluntad divina y la omnipotencia respectivamente. La primera, en cuanto quiere un efecto absolutamente, es decir, en cuanto determinación del acto volitivo divino para querer un fin. La segunda, en cuanto este fin es llevado a cabo poniendo a disposición de la creatura su omnipotencia.

Con esta distinción, Suárez quiere mostrar que la predefinición está unida a la providencia divina por medio del decreto de su voluntad. De aquí resulta que, así como la providencia solo se refiere al plan que deberá llevarse a cabo por el gobierno, de la misma manera la predefinición solo indica la voluntad firme de Dios que deberá llevarse a cabo por medio de la aplicación de su omnipotencia en la creatura. Por consiguiente, cuando Dios predefine con su voluntad un acto libre, no inmuta ni determina por medio de ella a la causa segunda, sino que solo indica una definitiva y absoluta intención de un acto en cuanto es querido por Dios. Esto implica que la voluntad divina obrará *ad extra* este acto querido por Dios efectivamente por medio de su omnipotencia. Por eso afirma Suárez:

A pesar de que aquel decreto interno de Dios en sí sea absoluto y eficaz –por lo que se refiere a la determinación de la divina voluntad para querer esto–, sin embargo, no hace nada por sí mismo, ni cambia la causa segunda, o la cambia, pero como si aplicase la divina potencia para que, por medio de ella, se lleve a término aquel efecto³⁹.

¿Cómo se lleva a cabo esta aplicación de la omnipotencia divina a la creatura libre sin que se anule la libertad del hombre?

Dios, queriendo con absoluta y predefinitiva voluntad el acto libre del hombre, al mismo tiempo lo predefine por un medio que no determine físicamente la voluntad humana, sino que la mueva de un modo suave y eficaz, modo que ve, en su mencionada prescencia infinita, como acomodado aquí y ahora a la voluntad dispuesta, de manera que la atraerá infaliblemente para consentir. Y, por otra parte, Dios quiere excitar y mover aquí y ahora la voluntad del hombre con aquel modo con el que sabe que obrará libremente, con tal que lo quiera, o al menos pueda quererlo, a partir de una intención eficaz que tiene para obrar así⁴⁰.

Se puede explicar este párrafo de Suárez, distinguiendo los siguientes elementos:

³⁸ CMA, L. I, cap. XVI, n. 6.

³⁹ CMA, L. I, cap. XVI, n. 8.

⁴⁰ CMA, L. I, cap. XVI, n. 9.

a) La aplicación de la omnipotencia divina es regulada por el conocimiento divino de los futuros contingentes. Esta ciencia tiene en cuenta las circunstancias concretas, la disposición interna de la persona, el estado de ánimo en ese preciso momento y la respuesta que puede dar la persona en esa situación concreta. Además, conoce los infinitos modos en que puede actuar sin quitar la libertad de su creatura.

b) La aplicación de la omnipotencia tiene un “medio adecuado” y una “justa medida”. Con esa misma ciencia sabe que aquí y ahora, al aplicar la omnipotencia tal medio concreto, en tal medida, con tal eficacia, con tal intensidad, la libertad humana no se verá arrastrada; sin embargo, sabe que en esas precisas circunstancias la persona consentirá de hecho. Aplicando Dios su omnipotencia “en la justa medida”, sin mayor ni menor intensidad que la requerida en esos precisos momentos, atrae Dios de un modo suave y eficaz a la voluntad humana. Finalmente, es de tal modo y medida esa atracción divina que no entra en colisión con la libertad humana.

c) La aplicación de la omnipotencia divina no empuja al hombre a la elección. En efecto, dado que la omnipotencia divina es aplicada en la “justa medida”, está aún en el poder humano negarse a esa atracción divina, y por esta razón no ha perdido la libertad. Sin embargo, por estar en unas circunstancias concretas de blandura de ánimo –por así decirlo–, Dios conoce infaliblemente que el hombre dará el asentimiento sin necesidad de una predeterminación física por parte de la voluntad divina.

d) El conocimiento infalible de Dios de que en tales circunstancias el hombre dará su asentimiento, no provoca el asentimiento en el hombre porque la ciencia divina no es efectiva sino directiva. En otras palabras, la ciencia divina «solo tiene como fin dirigir la acción [...]. Y en la dirección tendrá infinita perfección con la infinita claridad e infalibilidad»⁴¹. Lo cual, es lo mismo que decir que el conocimiento divino infalible no predetermina, no ocasiona el asentimiento. Dios sabe que el hombre asentirá, pero el hombre no asiente porque Dios lo sepa sino porque quiere asentir. Así, queriendo Dios con voluntad absoluta un acto libre del hombre, al mismo tiempo lo predefine por el medio más apto que no incluya una predeterminación física, sino que lo atraiga con la manera más acomodada de acuerdo a su presciencia.

Hasta aquí se ha visto que Dios puede predefinir y en qué modo lo hace, veamos ahora qué tipo de actos sobrenaturales predefine⁴². Suárez clasifica tres clases de actos sobrenaturales:

⁴¹ *DM*, XXX, s. XVII, n. 46.

⁴² Cf. *CMA*, L. III, cap. XVII, n. 8 – 20.

a) Los actos preordenados por Dios para al bien común de la Iglesia «como medios o disposiciones, o condiciones necesarias para la salvación de todo el género humano; como fue, por ejemplo, el consentimiento de la Bienaventurada Virgen en la concepción del Hijo»⁴³. Para Suárez, este tipo de actos “de modo cierto” ha sido predefinido por Dios no solo en modo general y confuso, sino también en todas sus circunstancias particulares, «porque es cosa increíble que Dios no haya predefinido el tiempo y la hora de la Encarnación en particular»⁴⁴.

b) Los actos ordenados para el premio privado de algún hombre predestinado «como son los medios por los cuales se dirige a la finalidad de la predestinación»⁴⁵. Suárez cree “probable” que este segundo tipo de actos también haya sido predefinido. Por consiguiente, Dios predefine en el individuo y en particular con todas las circunstancias, todos los actos buenos sobrenaturales con los que los predestinados conseguirán la salvación eterna para la cual han sido elegidos.

c) «Los actos ordenados a la justicia, o al bien de una persona privada, que Dios conoce que no llegará al último término y fin de tales actos»⁴⁶. En otras palabras, son los actos buenos sobrenaturales que alguna vez llevaron a cabo los réprobos. El Doctor Granadino reconoce que esta cuestión es muy incierta; no obstante, opina que es más probable y más conforme a la opinión de San Agustín «de que se dan vocaciones eficaces en los réprobos, y una elección *secundum quid*, esto es, para la justicia y la fe temporal»⁴⁷.

La razón aducida por Suárez es que, a pesar de que los actos sobrenaturales de los réprobos no están ordenados a su gloria, sin embargo, esos actos sobrenaturales están ordenados eficazmente a algún fin querido y predefinido por Dios.

En efecto, toda esta variedad de comunicación de la divina gracia, que se lleva a cabo en todas las creaturas racionales, tanto predestinados como réprobos, por parte de Dios tiene algunas razones y causas profundísimas, por las cuales es por sí y directamente querida y predefinida por Dios con admirable sabiduría para ostentación de la gracia y la justicia⁴⁸.

En otras palabras, lo que está diciendo sutilmente Suárez es que Dios predefine los actos buenos sobrenaturales de los réprobos

⁴³ CMA, L. III, cap. XVII, n. 8.

⁴⁴ CMA, L. III, cap. XVII, n. 9.

⁴⁵ CMA, L. III, cap. XVII, n. 8.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ CMA, L. III, cap. XVII, n. 17.

⁴⁸ *Ibid.*

para algún fin absolutamente desconocido por los mortales, pero que sirve para la gloria de Dios y «para bien de los que aman a Dios», en palabras del Apóstol de las Gentes.

Como puede ya vislumbrarse, la pregunta que viene casi de forma automática es: entonces, ¿cómo predestina Dios a los elegidos?

4. La predestinación "*ante prævisa merita*"

La argumentación de Suárez, en lo referente a la predestinación *ante prævisa merita*, se basa en dos de los modos del conocimiento divino: la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de los futuros contingentes. Con la primera Dios conoce la cantidad infinita de personas que puede crear y ordenar para la gloria, y también los infinitos modos que puede emplear, prever y disponer en favor de ellos. Con la segunda conoce qué personas y en qué circunstancias de hecho cooperarán o resistirán a los medios previstos, dispuestos y empleados.

Dios, por medio de su ciencia infinita –que antecede a todo decreto libre de su voluntad, y, en cuanto tal, puede llamarse ciencia de simple inteligencia–, conoció de antemano los infinitos hombres que podría crear y ordenar para la gloria, y conoció infinitos modos por los cuales les podría proveer y disponer todas las cosas, conociendo de antemano al mismo tiempo en quiénes tendrían el efecto si se les concediera tales medios; y quiénes habrían de cooperar con estos o con aquellos, o quiénes se habrían de resistir⁴⁹.

Siempre según nuestra forma de entender, una vez que Dios dispone de estos conocimientos, decreta conducir *cum effectu* a las personas que de hecho cooperarán. Es el acto de predestinación. Ahora bien, la causa de esta predestinación no son los méritos, que aún no tienen los elegidos, sino que la elección es la causa de los méritos. Es decir, Dios concede los méritos para la consecución de la salvación a la que han sido predestinados. En este sentido, continúa Suárez, la presciencia de los méritos no es absoluta sino condicionada «por medio de la cual [presciencia] no se conocen como causa o razón de la elección, puesto que no son conocidos de antemano como absolutamente futuros, sino que son propuestos solamente como beneficios que Dios puede otorgar a quien quisiera como medios para obtener la gloria»⁵⁰. Por tanto, los predestinados son elegidos no por causa de los méritos que de hecho tendrán –que también son dones de Dios–, sino que Dios concede los méritos en orden a alcanzar la gloria a la que han sido elegidos.

⁴⁹ CMA, L. III, cap. XVII, n. 18.

⁵⁰ CMA, L. III, cap. XVIII, n. 2.

Con la misma ciencia de los futuros contingentes conoció Dios quiénes se condenarían por abusar de su propia libertad, y quiénes creerían y obrarían por algún tiempo sin perseverar hasta el final. Por consiguiente, Dios decretó –siempre bajo la presciencia condicionada–, no conceder a tales personas mayores auxilios que los suficientes para que consiguieran la salvación si hubiesen querido. De esta forma resulta que su condenación no se debe a la falta de medios para salvarse, sino al abuso de esos mismos medios que Dios les concedió para que se salvaran, no para que se condenaran.

Conclusión

Hemos llegado al final de este recorrido arduo a través de las apretadas páginas de los escritos del Doctor Granadino. En tales páginas, con la ayuda aportada por varios autores –que hemos citado en los artículos anteriores–, hemos intentado dar a conocer el genuino pensamiento de Francisco Suárez acerca de la libertad. Como conclusión de este escrito y de los anteriores artículos publicados, recogeremos en los siguientes párrafos las ideas centrales sobre la indiferencia de la libertad en el pensamiento de Francisco Suárez, en sus dos vertientes: en la libertad divina y en la libertad humana.

Por lo que se refiere a la indiferencia de la libertad divina, han de recordarse los dos objetos de la voluntad divina: el objeto primario, que es su bondad divina misma, a la cual su voluntad tiende y ama necesariamente; y el objeto secundario, la creatura, a la cual su voluntad ama libremente. La indiferencia de la voluntad divina se encuentra en su relación con la creatura, en cuanto es objeto secundario de su voluntad. En efecto, Dios, por medio de su intelecto que penetra todo, solo reconoce como necesario para él mismo la bondad divina que no es otra cosa que él mismo. Por esta razón no cabe hablar de indiferencia de la voluntad divina respecto a la bondad divina, pues la voluntad divina –que sigue al intelecto divino– la ama “necesariamente”.

Por el contrario, el mismo intelecto divino conoce a la creatura como un objeto –creado o creable– “contingente”, “no necesario”; por consiguiente, respecto a la creación se da una indiferencia objetiva. “Indiferencia”, en cuanto que puede amarla o no amarla; “objetiva”, en cuanto que la juzga como contingente, no necesaria. De aquí parte el hecho de que la voluntad divina –siguiendo el juicio del intelecto– se determina, se decide ella misma a amar a las creaturas de un modo libre, de un modo no necesario, de acuerdo con la indiferencia objetiva que tiene respecto a ellas, pues la voluntad de Dios está ya determinada por su bondad misma.

Por consiguiente, Dios ama en acto “necesariamente” a su bondad misma, y puede amar o no amar en acto –libremente– a la creatura.

Por lo que se refiere a la indiferencia de la libertad humana, ha de afirmarse lo siguiente:

a) El hombre es libre gracias a su facultad formalmente libre que es la voluntad.

b) La voluntad humana es una potencia activa, es decir, es capaz de ejercer su propio acto: el querer.

c) Una vez puestos todos los requisitos, la voluntad humana puede obrar o no obrar, es decir, querer o no querer, querer esto o aquello, dejar de querer una cosa y comenzar a querer otra: es la indiferencia activa. En esto consiste la indiferencia propia de la libertad. También se la puede denominar indiferencia de elección, en cuanto que la voluntad elige por sí misma actuar o no actuar, actuar de una manera o de otra, dejar de actuar en una dirección y comenzar a actuar en otra.

Ahora bien, a fin de que la voluntad pueda llevar a cabo su propio acto, es decir, en orden a que la voluntad tome la decisión de actuar o no actuar, necesita de unos requisitos concretos. Los requisitos analizados son tres: el concurso divino indiferente, el juicio del intelecto y el bien como causa final. Todos estos requisitos no son constitutivos de la libertad, que se caracteriza por la indiferencia, sino que son condiciones –no condicionamientos– a fin de que la voluntad pueda ejercer su propio acto. De esta manera, ninguno de los tres requisitos obstaculiza el actuar libre de la voluntad, sino que gracias a cada uno de esos tres requisitos –según lo propio de cada requisito– se posibilita el actuar libre.

Detallando brevemente lo propio de cada requisito, se debe afirmar:

a) Gracias al concurso divino, el hombre dirige su obrar hacia un determinado objeto intencional, por medio del cual llena de contenido bueno o malo todo su ser, permea su persona entera, de modo que queda constituido en una persona moralmente buena o moralmente mala. De este modo, el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, por su libertad es dueño y señor de sí mismo y de sus actos, por los cuales se determina y se presenta ante Dios tal y como ha querido forjarse durante esta vida.

b) El hombre, gracias a su intelecto, reconoce la verdad que es Dios, reconoce también la verdad sobre el bien moral, y a través de su inteligencia es capaz de ordenar sus actos al bien Supremo que es Dios. La persona humana, por tanto, no solo conoce o puede conocer el fin Supremo, sino también los medios adecuados a la consecución de tal fin. Conoce, respecto a Dios, su revelación en

carne humana, conoce la enseñanza propia de Jesucristo, el Verbo Encarnado, conoce las virtudes que lo asemejan a él, conoce los sacramentos, canales por los que Dios reparte sus gracias; en una palabra, el hombre es capaz de tener el conocimiento intelectual necesario que le sirva de guía y luz en su camino hacia la patria eterna.

De esta manera, se puede evidenciar una sinergia en el obrar humano, pues, mientras el intelecto orienta, dirige, ilumina, la voluntad decide actuar o no actuar, actuar de una manera o de otra. Si la persona actúa de acuerdo a la verdad sobre el bien reconocido por el intelecto, entonces se asienta cada vez más en el bien. Si, por el contrario, se decide a actuar contra el bien reconocido por el intelecto, cada vez más se asienta en el mal. De esta forma, cada persona humana adquiere la fisonomía moral que desea contando con lo necesario para saber y determinarse.

c) En la voluntad humana, Dios ha puesto un anhelo por el bien, la dificultad que encuentra el hombre es saber distinguir el verdadero bien, el bien honesto, del falso, y más dificultad encuentra aún en dirigir su voluntad hacia el verdadero bien que no siempre coincide con lo placentero ni con lo útil. En efecto, el hombre se encuentra muchas veces limitado en su orientación al bien, sea por falta de conocimiento, sea por causa de las pasiones, sea por limitaciones externas o del ambiente en el que vive. No obstante, ninguno de estos condicionamientos es capaz de decidir por él, y menos aún de determinarlo o predeterminarlo. Por el contrario, el hombre es el que se determina a obrar de una manera o de otra porque se decide a obrar, porque quiere obrar de esa manera.

Finalmente, tal vez podríamos decir que nuestra libertad es nuestra mayor riqueza y nuestra mayor miseria. Riqueza, porque podemos convertirnos en personas cada vez mejores, radicarnos cada vez más en el bien, practicar cada día de mejor modo las virtudes cristianas, adherirnos cada vez más a las enseñanzas de Jesús, para llegar un día a gozar de la visión beatífica y beatificante. Pero también es nuestra mayor miseria, porque si no queremos orientarnos a nuestro fin último podemos perdernos y afirmarnos en el mal. En última instancia, cada una de las personas se encuentra ante la alternativa: ser como dioses sin Dios, con su escalofriante consecuencia, o ser como dioses junto a Dios en eterna beatitud.

Por lo dicho durante todo el escrito, podríamos sostener con G. Burlando:

el énfasis de Suárez en estos pasajes es que el camino de la salvación de los hombres radica especialmente en sus acciones libres y en la rectitud de sus costumbres⁵¹.

Cabe señalar, finalmente, que para Suárez Dios es el fin último, la felicidad y salvación del hombre, como lo afirma en la siguiente citación:

Dios no es sólo el fin y –por decirlo así– el blanco al cual tienden las criaturas intelectuales, sino también quien las ayuda a alcanzarlo: El rige a sus criaturas y mostrándoles el camino las guía hacia Sí, y para que no se desvíen del recto camino, las advierte, y cuando se desvían, las llama y atrae con su inefable providencia, iluminándolas con su doctrina, amonestándolas con sus consejos, obligándolas con sus leyes y, sobre todo, ayudándolas con los auxilios de su gracia⁵².

Gracia que Dios tenga a bien aumentárnosla, y si la hemos perdido, que él mismo tenga a bien retornárnosla misericordiosamente.

⁵¹ G. BURLANDO, «Francisco Suárez como teólogo moral y político: el caso de *Conselhos e pareceres*», *Teología y Vida* 57 (2016), 243.

⁵² F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*, Proemium (reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1612, traducción J.M. EGUILLOR MUNIOZGUREN, Instituto de Estudios Políticos, Sección de Teólogos Juristas II, Madrid 1967).