

REQUISITOS FORMALES DE LA VOLICIÓN: POSIBILIDAD Y LÍMITE PARA UN RÉGIMEN AUTÓNOMO DE LA ACCIÓN PERSONAL EN LA FILOSOFÍA DE FRANCISCO SUÁREZ

Ángel Poncela González
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Partiendo de una reducción del concepto de persona a una de sus notas más características, cual es, la libertad, proponemos una revisión de la teoría del libre arbitrio expuesta por Francisco Suárez, atendiendo con exclusividad a sus escritos epistemológicos y metafísicos más significativos. La extensión de la cuestión nos impele a reducir la empresa a sus aspectos formales. Partiendo de la comparación de las potencias cognoscitivas superiores de la persona, descendemos hasta las condiciones necesarias para la disposición de la acción libre. Vienen a imbricarse en el estudio de la libertad, el problema del determinismo, tanto del entendimiento sobre la voluntad, como de la eficiencia divina sobre la humana. Atenderemos a las fórmulas de las que se valió el Eximio, para afirmar la libertad personal sobre aquéllos condicionantes.

Palabras clave: Francisco Suárez, Entendimiento, Voluntad, Acción, libre albedrío, Concurso divino, Determinación.

ABSTRACT

Departing from a reduction of the person's concept to one of his more typical notes, which is, the freedom, we propose a review of the theory of the free arbitrament exposed by Francisco Suárez, attending with exclusivity to his writings episthemics and metaphysicians more significant. The extension of the question urges us to reduce the company to his formal aspects. Departing from the comparison of the cognitive top powers of the person, we descend up to the conditions necessary for the disposition of the free action. They come to be interwoven in the study of the freedom, the problem of the determinism, so much of the understanding on the will, since of the divine efficiency on the human one. We will attend to the formulae of which, the Eximius, one used, to affirm the personal freedom on determining those.

Key words: Suárez, Understanding, Will, Action, Free arbitram, Divine participation, Determination

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y PROCEDIMIENTO

Pertenece al estatuto ontológico del hombre, desde el punto de vista de la teoría escolástica del conocimiento, y en virtud de la sustancia espiritual que le es propia, la indeterminación. Los hombres, son seres «intermedios» entre los ángeles y las bestias. Semejante textura, dificulta sobremanera, su reducción a una unidad de estudio diferenciada y por ende, su posterior atribución a una ciencia determinada. Tal complejidad es admitida por Suárez sin reservas, en el prólogo de su comentario al *De anima* aristotélico. En efecto, advierte, de antema-

no que «por lo que hace al hombre, es oscuro a que ciencia pertenece».¹ Con el intento de establecer esta competencia, recupera la distinción entre los aspectos divisibles del alma racional, establecido por Avicena en su respectivo comentario: el hombre como entidad plenamente espiritual, inteligente y volente; el hombre como forma del cuerpo y principio operativo. El estudio del primer aspecto competería a la Metafísica y el segundo a la Física. Aun cuando asegure Suárez, que tal distinción «no me desagrade», con todo, se decanta por remitir todo el estudio del hombre considerado de modo absoluto a la Física. Asigna al filósofo natural la elaboración de la antropología, atendiendo a la esencia del alma racional, y llevando a término la definición de su razón última a través de la revelación de las propiedades que le son propias. Ahora bien, precisa que al metafísico, con todo, le compete «en algún sentido» el estudio del alma racional, en concreto, en sus «predicados comunes».² Ello no quiere decir que el trabajo del metafísico en esta ocasión, adquiriera un carácter menor, puesto que por razón de su naturaleza intermedia, comparte un predicado común a los ángeles, y otro analógico, aún distinguiéndose de aquellas inteligencias. Por ello, tiene que concluir afirmando que «el hombre y su alma pertenecen a la Metafísica en mayor número de predicados que las demás cosas»; sentencia que viene a ser un índice de la centralidad que ocupa el hombre en su análisis ontológico de la realidad.³

Aceptemos la distinción de Avicena o la precisión suareciana, lo cierto es, que huelga tratar de buscar una antropología en sentido estricto, en la filosofía de Suárez. Por tanto, no nos resta sino tratar de buscar el concepto de hombre que mantuvo en el cruce de caminos disciplinar. Realizamos la reducción objetiva de la persona sobre el concepto de libertad, buscando completar esta nota distintiva con la adopción de un enfoque complejo que recoja algunos de los resultados alcanzados por Suárez en los ámbitos de la epistemología, de la metafísica, y de la teología racional.

En el paradigma aristotélico-escolástico en el que está incluido el pensamiento del filósofo español, es frecuente encontrar al hombre definido en su nota de la libertad, fundando sobre su específica naturaleza racional. Ahora bien, la característica de la libertad, la aprehendemos, como muestra la experiencia común, en el hombre en cuanto que es agente libre, es decir, a través de la capacidad que posee para realizar una serie de acciones que provocan una variada gama de efectos sobre la realidad. Sin entrar en la valoración de éstos, es posible concentrar la atención, sobre la facultad de la cual proceden tales actos libres, e incluso sobre el movimiento mismo de la actuación, antes de que se produzca. Considerado el hombre como agente pueden distinguirse dos principios que están incluidos en la definición anterior: por un lado la sustancia espiritual que es el alma racional, como principio principal de la acción libre; por otro lado, una de las potencias del alma racional en la que radica la facultad libre: la voluntad o libre albedrío, que es el principio próximo del acto libre o volición. Considerada causalmente la voluntad como libre albedrío, aparece como una potencia dotada del poder de obrar y no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación, y el dominio sobre su acto. Puesto que la libertad radica sólo en la voluntad, y con ella, según Suárez, «el hombre puede» incluso «dominar a los astros»,⁴ se abren una serie de interrogantes que ponen en cuestión el ré-

1 En el presente estudio utilizaremos de manera exclusiva las siguientes ediciones de las obras de Suárez: Francisco Suárez. *De anima*. Edición de Salvador Castellote. Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 3 vols: 1978-1991. Francisco Suárez. *Disputaciones Metafísicas*. Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Editorial Gredos, Madrid, VII, vols: 1960-1966. Nomenclatura empleada: para la primera, «DA», seguido del número de la disputación en romanos; «c.» por cuestión y número de ésta en arábigos; número de página en arábigos; tomo en romanos. Para la segunda, «DM», seguido del número de la disputación en romanos; «s.» por sección y su número en arábigos; «a.» por artículo y su número en arábigos; número de página en arábigo; tomo en romanos. DA, Prólogo, p. 19; I.

2 DA, prólogo, p. 27; I.

3 DA, prólogo, p. 29; I.

4 DM XIX, s. 5, a. 11, p. 369; III.

gimen filosófico tradicional asentado sobre la capacidad incólume del entendimiento. Nos aproximamos a un lugar común dentro de la historiografía suareciana, cual es, el del llamado voluntarismo. No pretendemos aquí tomar posición en dicha polémica, sino más bien, atender a la libertad desde el punto de vista de las potencias que concurren a la libre acción de la persona: la voluntad, el entendimiento y el concurso divino.

Para Suárez, la cuestión principal en el estudio de la libertad se dirime en el ámbito de la acción, acto segundo o volición, que lleva a cabo la voluntad. «Toda la dificultad y utilidad de la libertad estriba en el uso y ejercicio de la misma».⁵ Ahora bien, esta afirmación, se apoya en el conocimiento previo de la sede o facultad en donde reposa la libertad —la voluntad— y su potencia —el libre albedrío—. Por tanto, la definición causal de la libertad, se fundamenta en otra previa de carácter formal: la razón de la facultad libre y de su potencia.

Seguiremos este orden en el estudio de la libertad de la persona que constituye el núcleo del presente ensayo, guiados por la conocida distinción escolástica, entre acto primero (la facultad de la acción) y acto segundo (la acción) y presentando atención a los requisitos formales requeridos por la voluntad, previo al ejercicio del acto libre. La segunda parte, la dedicaremos con exclusividad al estudio de uno de aquellos requisitos, el concurso divino, de cuya comprensión depende en gran medida el mantenimiento de la concepción de la libertad humana mantenida por la filosofía cristiana y la manejada por Suárez como parte integrante de esta corriente.

Lejos de ser una mera exigencia metodológica, es necesario tener en cuenta que aun cuando la libertad se manifiesta a través de la acción «la libertad ya precede al acto, y por tanto, se da en la potencia misma con anterioridad al acto».⁶ No obstante, aunque resulta absolutamente necesario el estudio de la libertad formal, resulta bastante complejo realizar una distinción neta entre esta y la libertad ejercida, puesto que «la libertad se descubre esencial y primariamente en el ejercicio del acto», y no en la potencia.⁷ Si bien trataremos de mantener la distinción entre la facultad y su acto y nos detendremos de manera principal en la voluntad como facultad del acto libre, el entrecruzamiento de ambos niveles resultará tan inevitable, como imprescindible.

2. LA RELACIÓN ENTENDIMIENTO-VOLUNTAD EN EL PROCESO DE CONOCIMIENTO

Nuestro autor, entra en este punto, en una cuestión disputada entre las escuelas tomista y escotista, de manera directa. Escoto defendió, la perfección de la voluntad sobre el entendimiento;⁸ Sto. Tomás, la contraria, aunque reconociendo que en algunos aspectos la voluntad es más perfecta.⁹ Suárez advierte la importancia del problema de esta relación, dedicándolo de manera expresa una cuestión de su comentario al *De anima*.¹⁰ Concluirá inclinándose a favor de la interpretación tomista: el entendimiento es una facultad más perfecta que la voluntad. Sea dicho de paso, que no hemos apreciado en este punto, rastro de aquél voluntarismo gnoseológico que se le suele imputar a la filosofía suareciana.

La teoría intelectualista, se funda en una serie de presupuestos básicos de raigambre aristotélica, que conviene recordar, sin necesidad de ser exhaustivos. En primer lugar, la perfección que se busca y se discute acerca de las dos facultades, se deriva de la naturaleza virtuosa

5 DM XIX, s. 4, a. 10, p. 364; III.

6 DM XIX, s. 5, a. 4, p. 371; III.

7 DM XIX, s. 4, a. 14, p. 379; III.

8 Duns Escoto, *In Quarto Sententiarum*. 4, d. 49, q. 4.

9 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I, q. 82, a. 3.

10 DA, XII, c. 3, pp. 408-423. III.

del objeto propio al que se tiende cada una de ellas. En este sentido, se afirma que el objeto del entendimiento es más abstracto e inmaterial que el de la voluntad, y de ahí, se concluye la perfección del entendimiento. Mientras que la voluntad se inclina a los objetos existentes, en la medida en que sólo puede apetecer aquellas cosas que existen, el entendimiento abstrae la existencia de las cosas para penetrar en su esencia propia.

La interpretación tomista que sigue en esta cuestión Suárez, afirma que el objeto del entendimiento es más abstracto e inmaterial que el de la voluntad, y por ello, es más perfecto el entendimiento. Mientras que la voluntad se inclina a los objetos existentes, en la medida en que sólo puede apetecer aquellas cosas que existen, el entendimiento abstrae la existencia de las cosas para penetrar en su esencia.

En segundo lugar, por su proximidad a la esencia del alma, puede afirmarse que el entendimiento es su resultado más inmediato, mientras que la voluntad se produce por mediación del entendimiento. Es más, la índole específica de la voluntad, tiene su origen, tanto en la perfección como en la indiferencia del entendimiento.

En tercer lugar, la propia definición de hombre como ser racional, se revela por un lado, a partir de su diferencia esencial —la racionalidad—, de la proximidad de la facultad intelectual con el alma racional, al tiempo que se afirma «como en raíz su condición apetitiva y su libre albedrío». En este nivel radical, con todo, la dificultad con la que se topa, tiene que ver con la diferenciación de la voluntad, respecto de la misma facultad intelectual. En el entendimiento, la distinción resulta ser más clara, debido precisamente a su perfección. La voluntad es, en concreto, una «facultad ciega», puesto que si no es guiada por el entendimiento, no podría actuar, ya que rige como norma de todas las acciones que lleva a cabo aquella.¹¹ Esto se evidencia precisamente, en el hecho de que juzgamos la bondad o la maldad de una acción, en función de su racionalidad. Por último, consideradas dentro de su orden, esto es, en la facultad intelectual, el entendimiento y la voluntad, se comparan como el género y la especie, y el todo siempre es más perfecto que la parte.

Uno de los rasgos diferenciales de la filosofía suareciana es la de buscar medios para la conciliación, antes que para provocar la ruptura entre las diversas teorías escolásticas encontradas. Al tratar este punto, si bien no propone una teoría original, no acepta de manera incondicional el intelectualismo tomista.

Parte igualmente de la consideración de los objetos de ambas facultades. Concebidos los objetos de manera absoluta, la verdad y el bien, es evidente que el objeto del entendimiento es más perfecto, en orden a los respectivos procedimientos que extienden ambas facultades para conocerlos. Ahora bien, consideradas en su realidad «casi son de igual perfección» pues ambos objetos son los más universales —en la medida en la que son propiedades trascendentales del ente—.¹² Por otro lado, para Suárez es necesario minimizar la perfección de la abstracción. No es cierto, que el entendimiento prescindiera de manera absoluta de la existencia de las cosas para centrar su atención en su sola esencia, sino que considera las cosas en su relación con la existencia e incluso reflexiona sobre ésta y también sobre el bien. Otra cuestión diversa es que alcance una penetración más perfecta de la que puede lograr la voluntad.

Y es que la voluntad en relación al modo de conocimiento de los objetos, puede considerarse como una facultad dinámica y principal; la misma virtud no se observa respecto al conocimiento del mismo objeto. En efecto, en relación al objeto conocido, la voluntad sólo puede querer aquél que objeto que previamente le ha mostrado el entendimiento. Ahora bien, atendiendo al modo tradicional de exponer el proceso del conocimiento, como asimilación del objeto por parte de entendimiento a través de las especies del objeto que posee, el movimiento

11 *Ibíd.*, p. 413. III.

12 De manera expresa afirma Suárez: «El ámbito del entendimiento es el ente en cuanto cognoscible, el de la voluntad el ente en cuanto bueno y apetecible. Aquí radica su distinción». DA IX, c. 1, p. 79. T. III.

de la voluntad es más perfecto que el del entendimiento. La voluntad no precisa en su operación de aquéllas mediaciones, sino que es pura inclinación hacia las cosas tal y como son en sí mismas, sin necesidad de representárselas. En conclusión, puede afirmarse, aunque no de manera absoluta,¹³ que el entendimiento es más perfecto en relación al conocimiento del objeto y la voluntad lo es, en el modo de conocerlo.

A pesar de ensanchar el ámbito de la voluntad, Suárez, finalmente, se inclina a la tesis intelectualista. Renueva su compromiso con la tradición añadiendo dos argumentos definitivos en favor de la perfección del entendimiento o razón.

En primer lugar, afirma que es una nota más perfecta el estar constituido esencialmente como facultad racional que ser por esencia libre. Ello se explica por el axioma aristotélico asumido por la escolástica: «el ser es antes que el actuar».¹⁴ El principio del ser, responde a la intención del orden natural, mientras que el principio del obrar, pertenece a la intención de un sujeto activo, y puede ser considerado como un modo del fin general de la naturaleza. El ser constituye la esencia del alma humana, mientras que la acción, es una propiedad derivada de la esencia. Aplicando el enunciado al proceso de conocimiento, se advierte que el entendimiento es el rector de la voluntad y de la persona en su conjunto. Si bien es cierto que en el acto del conocimiento, la aplicación de la operación procede de la libertad, no lo es menos, que la rectitud de la operación, llega del entendimiento. Concluye Suárez la comparación epistemológica atendiendo a la naturaleza sobrenatural del hombre: «es en el entendimiento donde se consuma la perfección del hombre, al constituirse el hombre en bienaventurado por un acto del entendimiento».¹⁵

3. LA RELACIÓN ENTENDIMIENTO-VOLUNTAD DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA LIBERTAD EN SENTIDO FORMAL

La voluntad, en lo que hace a su movimiento, como se ha visto, se dice que es una facultad libre. Y ¿el entendimiento, también lo es?, porque si la libertad es considerada una perfección, en consecuencia, la facultad más excelsa del alma racional debería poseerla en mayor grado. Pero, Suárez afirma al respecto que «el entendimiento en sí mismo, no es libre en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio de su acto». Y no sólo no es libre, sino que además «está determinado por su naturaleza a asentir a la verdad y disentir de la falsedad», en función de la libertad que es su único objeto.¹⁶ Así entonces, si como afirma Suárez, la libertad formal del hombre, radica solo en la voluntad, ¿se seguirá en consecuencia, que el entendimiento desempeña una función secundaria en la volición? ¿Será necesario concluir por tanto, que la voluntad es una facultad del alma más perfecta que el entendimiento en lo que hace a la libertad del acto? Una respuesta positiva a la cuestión supondría poner en crisis el intelectualismo que gobierna la teoría del conocimiento escolástica de raigambre aristotélica. Consideremos la respuesta de Suárez a esta cuestión.

En primer lugar es necesario atender al significado de libertad manejado por Suárez a lo largo de toda esta cuestión. Por libertad entiende, la indiferencia, autodeterminación, o en sentido negativo, la no determinación de un objeto en particular sobre la voluntad en cuanto a su acto de especificación y en cuanto al ejercicio.

13 Esta teoría no puede aplicarse a toda clase de objetos. Si se aplica al proceso de conocimiento del objeto supremo, el entendimiento es más perfecto que la voluntad, en la medida en que su acto, a diferencia del querer, tiene la posibilidad de ser elevado al máximo grado de cognoscibilidad del objeto (estado de bienaventuranza). No resta fuerza al argumento, el hecho de que no pueda lograr ese conocimiento perfecto en este plano de la existencia, y que tampoco lo pueda alcanzar, solamente con sus propias fuerzas.

14 DA I, c. 4, p. 123; I.

15 DA XII, c. 3, p. 423; III.

16 DM XIX, s. 5, a. 14, p. 379; III.

Atendiendo al objeto, es evidente que el entendimiento no es una facultad libre, puesto que no se halla indeterminado para asimilar cualquier objeto sino a la verdad solamente, que es su único objeto formal. Puede afirmarse sin error que el entendimiento está más expuesto o determinado al objeto que la voluntad. El entendimiento no puede asimilar tal o cuál objeto, pues en ninguno de estos se presenta el contradictorio caso de que fuera al tiempo verdadero y falso. No cabe posibilidad de libertad, puesto que no cabe elección alguna: sólo existen cosas verdaderas o cosas falsas, y sólo asimila las primeras.

El objeto formal de la voluntad, es el bien, y respecto a él, si que puede darse el caso de que un mismo objeto sea malo y bueno, o conveniente e inconveniente. Por ello aun cuando se de un perfecto conocimiento de este objeto, la voluntad puede quedar indiferente en cuanto a la especificación para tender hacia él o rechazarlo. Por ello, la libertad o indiferencia de especificación se dice que se halla de manera formal y esencial en la voluntad. Y en la medida en que sus actos son voluntarios, un despliegue desde sí mismo a modo de tendencia o intención hacia el objeto electo, la voluntad puede ser formalmente libre, también, en lo que hace al ejercicio: apetece o no apetece, quiere o no quiere. La voluntad tiene por sí misma la capacidad para elegir.

El ejercicio del acto o lo que es lo mismo, la determinación de la potencia a ponerse a la obra, en el entendimiento es algo natural, pero en la voluntad es voluntario: depende de su inclinación elícita ejecutar un determinado tipo de acción y no otra, e incluso, abstenerse de obrar, si quiere o apetece la inacción. El entendimiento por el contrario, no es específicamente libre, es decir capaz de determinarse por sí mismo a realizar un acto libre, y por lo mismo, tampoco es formalmente libre en el ejercicio de sus actos. Por ello la determinación del entendimiento al ejercicio no depende de sí mismo, sino de la voluntad, que ejerciendo sobre él un cierto acto de «imperio» detiene su atención sobre un objeto determinado.

¿De esta concepción se sigue, en lo que hace a la libertad, que el entendimiento está por completo determinado por la voluntad?. En absoluto. Lo que Suárez afirma es que el principio próximo de la libertad formal es la voluntad, y no que el entendimiento esté sometido a la voluntad.

Esto se prueba atendiendo a la libertad en cuanto requisito previo a la volición. Desde este punto de vista, resulta claro que «la raíz de la libertad es el uso de la razón o inteligencia». ¹⁷ Las potencias apetitivas —el apetito sensible y la voluntad— siguen a la potencia cognoscitiva y consecuentemente, el acto de una ha de depender del de la facultad superior. En este sentido se advierte, que la perfección de la libertad procede de la perfección del razonar —«la libertad de la voluntad radica en la inteligencia de la razón». ¹⁸ La sentencia viene a describir el origen radical de la libertad en cuanto indiferencia. Ahora bien, esto ha de entenderse de la indiferencia considerada en la voluntad misma. El poder o libertad formal que posee la voluntad para determinarse a un objeto u otro, viene precedido de un juicio del entendimiento. Ahora bien, la indiferencia considerada en la volición, que significa la misma posibilidad de realizar ese acto o el opuesto, procede exclusivamente de la voluntad. Por ello, si bien puede afirmarse con verdad que la indiferencia formal de la voluntad procede del juicio, no es cierto en cambio, que el acto indiferente proceda de la indiferencia del juicio, pues como se ha visto, el entendimiento está determinado a su objeto formal, qué es la verdad.

17 DM XIX, s. 5, a. 21, p. 384; III.

18 DM XIX, s. 5, a. 14, p. 379; III.

4. PRERREQUISITOS DE LA LIBRE ACCIÓN

El Eximio distingue dos tipos de condiciones que son requeridas para que la voluntad lleve a cabo el acto volitivo. Las primeras son necesarias y previas a la acción, y las denomina prerrequisitos. Las otras, son los requisitos intrínsecos, y no se distinguen de la misma acción. En lo que hace a la acción libre, es definida como aquella que puestos todos los requisitos para obrar, puede optar por llevarla a término o abstenerse; estas condiciones son los prerrequisitos, y son llamados también, en sentido antecedente o en acto primero, o lo que es lo mismo, condiciones del principio formal de la facultad de la libertad, esto es, de la voluntad, como ha quedado dicho.

Por el contrario, la libertad comprendida en acto segundo, no se diferencia de la misma acción que lleva a cabo la voluntad, puesto que no es sino una consideración de la facultad, contemplada en su eficiencia. De otra manera puede comprenderse esta distinción atendiendo a la facultad: una cosa es estar en posesión de una facultad libre y otra distinta, poder emplear libremente esa facultad. Consideremos cuáles son aquellos prerrequisitos que conforman la disposición previa y necesaria; después de aquellas que configuran el uso libre de la facultad, para el sucesivo ejercicio de la facultad libre o voluntad.

4.1. La voluntad: la libertad formal

El primero de los requisitos previos a la acción libre (o volición) o, lo que es igual, para que la potencia libre —el libre albedrío— pueda usar su facultad —la voluntad—, es la existencia de la misma facultad. La voluntad es una facultad libre o una potencia activa que por su misma virtud tiene poder para ejercer y para suspender una acción, que es lo que se denomina indiferencia, como se ha visto. Esta libertad formal, es pues, una potencia radicada y dependiente de la voluntad. Pueden distinguirse mentalmente por referencia a la acción dos partes en la potencia libre: un ordenada a ejercer (o querer) el acto y otra a suspender la acción (o a no quererlo), que es lo que se denomina tener libertad de ejercicio. Puesto que esta facultad libre es vital, perfecta y espiritual, puede volverse tanto sobre si misma como sobre sus actos, siempre que no pueda ejercer libremente un acto, y puede también mediante otro acto positivo querer la misma carencia o no querer realizar ese acto. Es lo que se denomina libertad de especificación y siempre acompaña a la anterior libertad. Igualmente, se da libertad de especificación cuando puesto un mismo objeto tiene la posibilidad de querer o no querer el mismo.¹⁹

Para el uso libre se requiere la indiferencia y aquella doble potestad —el poder de actuar o no—. Esto se prueba tomando una consideración negativa del acto: cuando la voluntad deja de operar, no tiene ello que deberse a un defecto o a la ausencia de algún prerrequisito sino a su libre determinación. Que el ejercicio cese de manera natural porque medie una oposición o algún tipo de resistencia u objeto, no es sinónimo de libertad, sino de impotencia. En efecto, la indiferencia de la libertad que distingue a la acción voluntaria, no está fundada en la impotencia del ejercicio, sino en la virtud intrínseca que tiene para no obrar cuando así lo quiera. Ahora bien de la intrinsiqueza de tal potencia no se sigue que sea absolutamente suficiente. Cómo veremos en el epígrafe siguiente, la voluntad tiene la necesidad de otro prerrequisito para llevar a término su acción libre, que es el concurso divino.

Finalmente. Mencionamos al uso como prerrequisito. Siguiendo el conocido axioma aristotélico aplicado en esta ocasión a la voluntad, afirma, que es menester no sólo poseer la facultad de apetecer, sino así mismo que se encuentre en tal disposición y preparación próxima para la obra, y de este modo, puestos todos los requisitos para la acción, pueda realizarlo o abstenerse.

19 DM XIX, s.4, a. 9, p. 363; III.

4.2. El concurso del entendimiento: el juicio acerca del objeto de apetición

El juicio es el acto del entendimiento que se ofrece a la voluntad para que pueda llevar a cabo su volición. El juicio, no ocurre de una manera libre o voluntaria, sino de forma natural. La explicación, de ello debe buscarse en otro principio aristotélico: aquél en el que se afirma, que un objeto no puede ser querido sin que previamente se lo conozca. Ahora bien, de ello no se sigue que la voluntad para actuar tenga que querer la consideración del objeto ofrecida por el juicio, sino solamente, que haya tenido presente su representación. Suárez, en contra de la explicación nominalista, opina que no hay determinación alguna de la voluntad por parte del objeto. Éste sólo entra en el proceso de la libre acción del hombre, en la forma indicada, es decir, como algo que debe ser necesariamente conocido.²⁰

Se sigue de lo anterior, que depende solamente del consentimiento o influjo de la voluntad, prestar o suspender el juicio acerca del objeto elaborado por el entendimiento. Puesto que no hay ninguna necesidad que mueva al entendimiento a profundizar en el juicio, es decir a deliberar o considerar más detenidamente el objeto, sino que es algo que sucede voluntariamente, por eso se dice que la deliberación es libre, mientras que se afirma del juicio que es natural, —en la medida en que es el resultado de una excitación de la facultad provocado por el objeto presentado—. De esto hay que deducir, por tanto, que la deliberación voluntaria no es un requisito previo a la acción, puesto que no hay necesidad natural de ella, y puede obrar sin ella.

Tampoco el conocimiento o intención del fin particular es uno de los requisitos previos. El único conocimiento del fin que es necesario, es el del fin último o supremo, y esto, sólo en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio. Si bien es cierto que la intención concurre de manera activa con el libre albedrío para producir la elección, con todo, la determinación que conduce a elegir un medio con preferencia sobre otros, no procede de esa intención o fin, sino de la propia potencia de la voluntad. Precisamente por ello puede afirmarse que toda elección es siempre voluntaria.

Por último, y concluyendo al tiempo con la polémica voluntarista, para Suárez, el hecho de que en el hombre no haya más facultad esencial o formalmente libre que la voluntad, no resta perfección al entendimiento. Atribuye una indiferencia propia al juicio, que denomina «objetiva», respecto de la «formal» que pertenece a voluntad. La voluntad requiere para la apetición esa indiferencia que no es sino una «regla de la voluntad» necesaria para la elección que ejerce por sí y ulteriormente la voluntad. Mediante un juicio, el entendimiento propone a la voluntad las razones de la conveniencia o inconveniencia que pesan sobre el objeto al que va a tender su acción, al tiempo que le ofrece un conjunto de medios en función de la utilidad que poseen para alcanzar el objeto, pero sin determinar ni el objeto ni los mismos medios. Esto queda reservado para la elección que lleva a cabo la voluntad, como se ha visto. De hecho el entendimiento a través de esa regla que ofrece a la voluntad, —y ello en virtud de su adecuación al objeto y no por inclinación a éste—, se comporta como un elemento necesario para la dirección de aquella facultad «ciega» que es la voluntad. En conclusión, la voluntad en cuanto «tiende a su objeto por una inclinación voluntaria perfecta, es capaz de libertad; y en esto puede aventajar relativamente al entendimiento, aunque absolutamente sea inferior en perfección».²¹

20 DM XIX, s. 5, a. 5, p. 372; III.

21 DM XIX, s. 5, a. 22, p. 387; III.

4. 3. El concurso divino: libertad y determinismo

4.3.1. Filosofía y teología

La explicación de la relación del concurso entre las acciones de la causa primera y la segunda resultó un lugar siempre problemático para toda la filosofía cristiana. Santo Tomás²² señaló en la *Suma Teológica*, al concurso divino como una de las condiciones necesarias para la sucesión del acto libre, juntamente con la estudiada virtud intrínseca y connatural a la causa segunda: la libertad. Suárez no intenta reducir la magnitud, y califica el problema de «gravísima dificultad».²³ Quizás no pequemos de ingenuidad si preguntamos la razón de esta gravedad. Aun cuando Suárez, no actúe como teólogo en sus escritos filosóficos, ni pudo, ni quiso dejar de serlo. Es extraño encontrar un estudio de alguna cuestión de naturaleza metafísica, gnoseológica, moral o jurídica, en el que no subyazca un problema teológico. Precisamente, para la resolución de los mismos por la vía racional, dispuso Suárez sus análisis a los futuros teólogos, para que los completasen con el punto de vista de la fe.²⁴ Ahora bien, Suárez tuvo plena consciencia de la autonomía de los distintos ámbitos del saber: conoce los objetos de cada campo y los medios adecuados para llegar a ellos; de otra manera, no podría haber realizado la afirmación siguiente: «no se pueden emplear argumentos teológicos para solucionar problemas humanos».²⁵

Aun cuando como buen teólogo conoce las implicaciones sobrenaturales que se hallan imbricadas en un tema como el de la libertad humana, tales como la presciencia, la predefinición, la predestinación, la gracia y el auxilio divino, se limita aquí como en el resto de su obra metafísica, a «señalar como con el dedo»²⁶ estas cuestiones. El metafísico en lo que respecta al tema de la libertad, no debe estudiar «nada de las acciones sobrenaturales ni de la eficacia de la gracia, sino únicamente del concurso general de la causa (primera) con las segundas».²⁷

De esta manera, lo que Suárez ofrece al lector en la DM XXII, es una ocasión para alcanzar a comprender la complejidad de la relación mantenida entre el concurso divino y la libertad humana; y ello, sin abandonar los límites de la razón natural.

Y es que en el problema del concurso, lo que esta en juego, es salvar precisamente la libertad, que es una de las notas específicas del individuo, sin quebrar una propiedad que dice perfección de uno de los atributos de la voluntad divina: su omnipotencia. En efecto, si como advierte Suárez, a los «agentes libres la causa primera les determina el concurso de igual modo que a los demás agentes», entonces, «nunca tendrán uso y ejercicio de la libertad».²⁸ Una interpretación del concurso como determinación, violentaría el mismo orden del ser en aquello que hace a la acción como fin de la naturaleza. Por otra parte se abriría el problema de la atribución del mal a la causa primera, quedando las acciones humanas liberadas de toda imputación, sanción legal y culpa moral. La ausencia de puniciones positivas y de morales, entrañaría la disolución de todas las sociedades humanas, y el consiguiente imperio del caos. Por último, dicha imputación a Dios de las consecuencias de las acciones humanas, constituye un grave error según la fe católica.

22 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 109, a. 1, a.2.

23 DM XIX, s. 5, a. 22, p. 387; III.

24 En concreto enuncia Suárez el propósito general de sus *Disputaciones Metafísicas* en siguientes términos: «pretendemos desarrollar los temas metafísicos de tal manera que dejemos al descubierto todos los fundamentos necesarios para las cuestiones teológicas». DM XXVIII, s. 2, a. 4, p. 209; IV. El objetivo principal de su obra fue la de ofrecer un compendio general de metafísica para completar la formación de los futuros teólogos de la Compañía de Jesús. La cuestión de la posterior difusión y el prestigio alcanzado por la obra, es una cuestión secundaria respecto al proyecto originario de la orden religiosa de proveerse de un manual propio para el uso teológico interno.

25 DA VIII, c. 5, p. 399; II.

26 DM «Motivo y Plan de toda la obra. Al lector», p. 18; I.

27 DM XXII, s. 2, a.41, p. 642; III.

28 DM XXII, s. 4, a.10, p. 666; III.

4.3.2. *Libertad y determinación: El arbitrio humano y el concurso divino*

El concurso es el tercero de los modos en los que se extiende la acción divina, tras la creativa y la conservadora. La existencia del concurso la prueba Suárez apelando a la opinión común de los escolásticos y de los santos, prueba que queda fuera del ámbito racional. Al argumento de autoridad, le sigue, una prueba que considera racional, aunque sólo es tal, si son asumidos todos los presupuestos que han sido señalados más arriba. El argumento principal del cuál se deriva la necesidad y función del concurso, lo deduce el granadino, por deslizamiento, del modo anterior de la acción divina, es decir, de la conservación. Es evidente para el creyente, que Dios al tiempo que produce al ser creado, lo conserva en su ser. De este modo, si el hombre como causa segunda, depende en su existencia y subsistencia del ser divino, no es menos cierto que dependerá igualmente de Dios en sus operaciones. «La causa segunda», en cuanto ente por participación, «no puede producir nada sin el concurso de la obra».²⁹ El principio empleado ya ha sido suficientemente declarado: el hombre mantiene una idéntica subordinación al primer principio, considerado bien como ente o bien como agente. Desde este nivel esencial, —pues pertenece a la misma definición del hombre como criatura o ente por otro, estos dos modos de subordinación— no cabe para Suárez contradicción alguna entre concurso y acción libre. Al contrario, lo que resultaría contradictorio, justamente, sería afirmar que la criatura pudiera obrar con independencia del creador, pues de la misma manera que un efecto depende de la acción como principio, de manera semejante depende esencial y operativamente de Dios. Y esta dependencia, es la que porta el término concurso. Sólo resta por aclarar la función propia de esta acción, o influjo necesario en todas las acciones producidas por la persona, en cuanto causa segunda, y lo más importante, el grado de penetración que esta causa posee con respecto a la acción libre del hombre.

Para comprender esta cuestión, que es el núcleo mismo de la polémica, habrá que encauzarlo de manera dinámica. Para Suárez, la acción de la causa primera y de la segunda, es una única e idéntica acción.³⁰ La relación entre concurso y libertad no ha de ser entendida a modo de una suma o composición de dos vectores de fuerza, sino como momentos de una misma acción, que la razón del hombre distingue y separa, con el propósito de hacerse inteligible tal relación. Si bien, es cierto, que de la eficiencia divina «emana» del concurso como algo ad extra a modo de principio de acción, no «incluye por necesidad intrínseca algo infindido de nuevo a la misma causa segunda, que sea principio de su acción o condición necesaria para ella», que no hubiera añadido de manera previa y esencial en forma de hábito o disposición o acto primero del hombre.³¹ El género de la eficiencia divina a la que pertenece el concurso, no determina a la voluntad bajo el modo de eficiencia, comprendida como excitación de alguna potencia —como ocurre en el proceder epistémico del hombre—, ni bajo el modo de la finalidad, es decir como tendencia intencionada hacia el objeto, —como acontece con la inclinación natural o apetito—. El concurso no moviliza a la voluntad, bajo ninguno de esos géneros de eficiencia, ni excita a potencia alguna, ni se muestra como dirección al objeto, ni tan siquiera es una condición necesaria para que lleve a cabo su obra. La efi-

29 DM XXII, s. 1, a. 7, p. 599; III.

30 «La acción de la causa primera y de la segunda es una sola». DM XXII, s. 3, a. 2, p. 653; III.

31 DM XXII, s. 2, a. 19, p. 627. Suponiendo la distinción dentro de un potencia, entre acto primero —la misma disposición— y acto segundo —la acción que puede realizar y sus efectos—, se comprende la influencia del concurso como hábito, que queda definido como: «todo lo que antecede al acto segundo por modo de principio o acto primero» DM XXII, s. 3, a. 3, p. 641. El concurso tiene pues prioridad natural y temporal, respecto a los actos libres de la voluntad. Ahora bien, desde el punto de vista de la influencia externa del concurso sobre la voluntad, no sólo es imposible, sino que además resulta contradictorio, afirmar la determinación de una causa sobre otra, pues como se ha dicho, sólo actúa una y la misma causa. DM XXII, s. 3, a. 9-10, p. 658; III. La opinión integral de Suárez acerca del concurso como requisito, queda completada en el último punto del presente epígrafe, al tratar la forma en el que este modo de acción se ofrece a la voluntad humana.

ciencia del concurso habla de la esencial subordinación que posee la causa segunda respecto de la primera, por el hecho de ser esencialmente ente por participación. De manera clara expone que la razón de la subordinación entre la causa primera y la segunda consiste, desde el plano de la causa segunda en «la esencial dependencia que tiene en su ser con respecto a Dios», y por parte de las acciones que puede emprender, «la raíz está en ser un ente por participación, el cuál sólo puede proceder del ente por esencia».³² El concurso supone una subordinación «radical o aptitudinal», y esto significa que la causa segunda depende de la causa primera para obrar, pues por este concurso le da «la virtud de obrar», de manera semejante a como los otros modos de acción divinos, le dan el ser y lo conservan como ente participado. De manera negativa, puede afirmarse que no hay subordinación en cuanto al acto segundo o acción del hombre.³³ Así pues en opinión de Suárez, en esta relación, antes que hablar de determinación, será necesario hablar en términos de una «predefinición» por parte de la voluntad de la causa primera a la esencia de la segunda.³⁴

Puede concebirse el concurso adoptando bien un punto de vista intrínseco o bien extrínseco, es decir, en cuanto acto de la voluntad divina o en relación a su plano exterior. En este último sentido, es en el que se afirma que es una sola y la misma acción, la de la causa segunda y la de la primera. En el primero, la voluntad divina no es una acción, es decir no expresa dirección ni tendencia a un término, sino que es principio: la expresión misma de su omnipotencia. Desde la perspectiva extrínseca, que es la que concierne al problema de la libertad y la determinación —puesto que la interna no es sino la misma voluntad divina— «la acción de la criatura no puede emanar o depender propiamente de la acción de Dios ni, a la inversa, la acción de Dios puede causar propiamente la acción de la criatura», y esto es debido, según Suárez a que, «la acción de Dios no es vía para la acción de la criatura, sino para el efecto».³⁵ El concurso, afirma que todas las acciones de la causa segunda tienen su origen en la voluntad de Dios, pero no que quede determinada la segunda de manera extrínseca a la primera.

Las cosas naturales están por su naturaleza determinadas en su ejercicio, y la causa primera las determina completamente con su concurso, pero en el caso del hombre no se produce tal determinación. La indiferencia del entendimiento para poner su atención en un objeto o de la voluntad para determinarse a obrar o abstenerse —que como se ha visto, era la definición propia de la libertad o autodeterminación— hace de la voluntad humana, la única causa próxima de sus acciones. La indiferencia se refiere precisamente, a la suficiencia que posee la voluntad para poder llevar a término cualquiera de las dos acciones, al tiempo que declara que no está determinada a ninguna de ellas en particular. La excelencia, el dominio o potestad de la acción, es la diferencia de la indiferencia, y por ende, de la libertad, y por ningún lado se observa como puede ser forzada la voluntad en su actuación por un principio ajeno a ella misma. Esta capacidad, supone que la acción es propiamente del sujeto, puesto que es una perfección intrínseca suya, aún cuándo se afirme que concurre con ella la acción divina. Las causas segundas no son con propiedad, medios de los que se vale la causa primera para llevar a término su voluntad, sino «causas principales en su orden, puesto que, mediante sus virtudes propias y suficientes en su orden, obran y producen efectos semejantes a ellas».³⁶ Cómo muestra la experiencia, las acciones que realiza la persona, son la forma de dejar la huella de su singularidad en el mundo, bajo la manera de efectos. Es decir, que provoca indefectiblemente una mutación, sea cuál sea la índole de esta. La acción y el efec-

32 DM XXII, s. 2, a. 42, p. 643; III. Esta subordinación, no es sino una aplicación del presupuesto mencionado acerca del orden del ser, —el «inferior supone el superior», DA II, c. 1, p. 141; I.

33 DM XXII, s. 2, a. 42-43, pp. 643-644; III.

34 DM XXII, s. 2, a. 32, p. 636; III.

35 DM XXII, s. 3, a. 7-8; pp. 656-658; III.

36 DM XXII, s. 2, a. 54, p. 650; III.

to son algo real y en cuanto tal, queda encerrada en este género. Puesto que toda la realidad es un producto de la omnipotencia divina, llevada a término bajo los infinitos modos de los que puede valerse, de una manera absoluta, puede decirse, que tanto el hecho de que el individuo obre, como sus mismas acciones proceden también de Dios. 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 inmoraes 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. 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 serán los queridos y premiados por Dios, en la vida sobrenatural, al tiempo que serán castigados los contrarios.

Tras estudiar la necesidad, naturaleza y relación del concurso con las acciones del hombre, sólo resta explicar para concluir, la forma bajo la cuál se concede, y de qué manera se acoplan las dos causas para que se comporten en su acción y efecto como una sola, tal y como se ha visto.

Suárez afirmaba que las acciones de las causas primeras y segundas son en realidad dos momentos de una misma acción eficiente. Ahora bien, de ello no se sigue de manera directa, que el concurso divino tenga un sentido unívoco. En efecto, el concurso se especifica en atención a la necesidad que tiene cada causa. Cuando el concurso se aplica a un agente natural distinto del agente libre, en cuanto que realiza su operación con necesidad —debida a la determinación natural al ejercicio de sus acciones que poseen la inclinación a un solo objeto— mueve como causa eficiente suficiente, determinando absolutamente su concurso. De igual manera influye cuándo decide intervenir por sí sólo directamente en la creación. Ahora bien, cuándo concurre el concurso con la operación del agente libre, éste concurso no es por sí sólo eficiente: requiere la causa segunda. Se produce en este caso fundamental, una acomodación del concurso divino a la acción humana; y esto se explica por que la voluntad divina «no quiere obrar sino con aquella acción que sea común con la causa segunda».³⁷ Puesto que Dios ofrece su concurso a cada agente en función de su naturaleza, el concurso que da a los agentes libres no determina su ejercicio, sino que «lo presta por una voluntad acomodada a la libertad de la voluntad humana».³⁸

5. CONCLUSIÓN

La consideración formal de las condiciones necesarias para el uso de la libertad, junto con el estudio de la naturaleza de ésta, que hemos presentado siguiendo las reflexiones que Suárez realizara en distintos lugares de sus escritos filosóficos, nos ofrece una visión aproximada de la teoría de la libertad de la persona humana que manejó, desde el punto de vista estático. Ahora bien, no ha dejado de llamarnos la atención, el grado de consciencia y penetración del problema que Suárez alcanza en esta cuestión. Además del gesto, que podríamos caracterizarlo como un anuncio de la dirección que la filosofía va a tomar en la modernidad, nuestro autor, al concluir la exposición de su concepto de la libertad formal, expresa su convencimiento de haber realizado «una excelente defensa de nuestra libertad».³⁹ Y ahora nos preguntamos, ¿por qué, contra qué o quiénes se hacía necesario salvaguardar la libertad?. Respecto al primer interrogante en el que se pone en cuestión la necesidad del atributo de la li-

37 DM XXII, s. 4, a. 15, p. 670; III.

38 DM XXII, s. 4, a. 20, p. 672; III.

39 DM XIX, s. 7, a. 14, p. 399; III.

40 DA XII, c.2, 391; III.

bertad, recuperamos las siguientes palabras del autor, que dejan bien clara su postura: «si el hombre no es libre, son inútiles consejos y leyes, porque el hombre obraría necesariamente, como lo serían las —leyes— dadas e impuestas al animal. Consiguientemente, eliminar el libre albedrío es destruir el orden del Estado, de la religión y de la piedad».⁴⁰ En lo que hace a la siguiente incógnita plantada en términos abstractos, podríamos afirmar, que se realiza una defensa de la libertad, para salvaguardarla de su contrario: la determinación o necesidad. Suárez, ha contrarrestado dos amenazas que ponían en peligro la libertad a lo largo de todo el análisis: el determinismo intelectual y el necesitarismo extrínseco, bien sea de una causa trascendente o de otra de signo natural. El primero dice relación al concurso divino; el segundo a las leyes físicas. Si bien no hemos hablado del segundo aspecto, baste decir, que para Suárez la persona humana no se inclina a la contingencia natural de manera absoluta como acontece con el resto de criaturas. Si bien es cierto, que por la naturaleza compuesta que le es propia, la persona recibe algunos influjos de la naturaleza, —por ejemplo, el hecho de estar pegado a la tierra y no flotando en el vacío, por actuación de la gravedad como causa—, la parte espiritual —entendimiento y voluntad— no está inclinada a las leyes físicas bajo ningún aspecto.

Respecto a la cuestión del concurso podemos concluir que para Suárez, siguiendo en esta ocasión a Santo Tomás, no hay contradicción en el hecho de que una misma facultad obre en ocasiones libremente y en otras de manera necesaria.⁴¹ Veamos de qué manera pueden conciliarse estos dos aspectos aparentemente contradictorios. Es cierto, que cuando la voluntad se va a disponer a realizar su acto, la voluntad es dependiente del concurso de la voluntad divina. Ahora bien, ello no significa que el concurso, elimine la libertad de la voluntad. Puesto que en primer lugar, la voluntad es libre por su propia naturaleza, y en segundo, el concurso divino no supone la supresión de la libertad, sino que su intervención es una «acomodación» —«se acomoda a las causas de las cosas»—, que es un rasgo propio de su infinita sabiduría y omnipotencia. El concurso no fuerza a la voluntad, sino que deja que esta se «autodetermina hacia la parte que quiera», y es a la parte elegida a la que presta su auxilio.⁴²

Para alcanzar a comprender la cuestión, es necesario tener presente la diferencia que hemos venido manejando a lo largo del ensayo entre el acto primero y segundo de una facultad. El acto primero es en efecto, un fruto de la acción creativa de Dios, por el que se ofrecen todos los requisitos necesarios para obrar o para conocer, sea la misma intencionalidad de la voluntad o dirección al término, o la presentación de un objeto formal a los sentidos y a las especies. Ahora bien, puestos todos estos requisitos, depende sólo de la voluntad del individuo ejecutar el acto segundo, es decir, el «autodeterminarse» a ordenar las facultades para alcanzar el fin mostrado o bien a representar el concepto objetivo de tal cosa. En este sentido afirma Suárez que «Dios, efectivamente, en cuanto está de su parte, está dispuesto a concurrir con la voluntad al acto que ella quisiera realizar, y está en mi poder el que Dios concorra conmigo o no concorra; y por lo mismo, hay libertad en la elección».⁴³

Pero atendamos al último interrogante que es la que llena de sentido su defensa, al tiempo que actúa como principio de distinción intelectual, situando a Suárez en un determinado lugar dentro del ámbito de las ideas.

Desde un punto de visto histórico, su interpretación de la libertad, se presenta con una evidente intención apologética. No podía actuar de otra manera un fiel hijo de San Ignacio. El propio Suárez de manera abierta declara los errores contra los que opone su defensa de

41 Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. I-II, q. 10, a. 4.

42 DA XII, c.2, 403; III.

43 DA XII, c.2, 403; III.

la libertad.⁴⁴ Siguiendo el signo de la orden contrarreformada a la cuál pertenecía —y para la cuál obraba—, acepta y parte de la definición de la libertad defendida en Trento contra Lutero.

Pero mejor se adecua a la cuestión, saltar desde el punto de vista dogmático al intelectual, y de esta manera ver contra quién consideró Suárez que tenía que defender la libertad formal. La respuesta es clara: de la interpretación intelectualista de la voluntad que donó el Doctor Angélico a su escuela si bien la explicación de la tesis tomista a Suárez, «no (le) merece un rechazo total, sino —que requiere— una explicación».⁴⁵

Como se ha visto, el principio radical del libre albedrío o voluntad es el entendimiento.⁴⁶ Este es un lugar común y admitido por todas las escuelas escolásticas. El problema aparece cuando hay que determinar la naturaleza de esta modalidad que es principio de la voluntad. En ésta tradición, dos han sido las formas de concebirla: los que afirmaron que la propiedad del entendimiento se asienta en la indiferencia o aquellos otros, que la situaron en la perfección del entendimiento. La primera opinión es la defendida por Santo Tomás y en general, por su escuela; la segunda, es la que defiende Suárez en esta cuestión. La diferencia aunque sutil es fundamental para afirmar la autonomía de la libertad respecto al determinismo intelectual. La voluntad, según el Santo, sigue el juicio de razón del entendimiento a la hora de llevar a cabo su elección. La libertad, consiste pues, en la posibilidad que tiene la voluntad, de una vez que han sido juzgadas las razones a favor y en contra, pueda inclinarse o no a amar el objeto propuesto por el entendimiento bajo la razón de bien. Finalmente, afirma, que reside en aquélla indiferencia, el hecho de que la voluntad del hombre pueda amar un objeto o por el contrario odiar el mismo.

Pero para Suárez de la tesis tomista de la indiferencia, no se sigue que la voluntad sea libre, sino todo lo contrario. Este argumento, pone toda la fuerza de la libertad de las potencias superiores en el objeto al que ha de tender: la verdad y el bien. El entendimiento, ha de asentir de manera incondicional al objeto verdadero, luego no cabe decir que es libre. Por deslizamiento, se sigue, que no siendo libre el entendimiento respecto al objeto verdadero, y puesto que la voluntad ha de seguir de manera absoluta el juicio del entendimiento y elegir aquello que el entendimiento considera que es mejor, no puede decirse tampoco que la voluntad sea libre. Y si la potencia y lugar de la libertad —la voluntad— no es libre, no hay libertad, sino necesidad.

Por el contrario la opinión que sostiene que la libertad se origina en la perfección del entendimiento, defiende que la operación del entendimiento que precede a la elección voluntaria, no solo muestra a la voluntad el objeto en su bondad o conveniencia, sino que además lo

44 Resumimos a continuación, la historia del error, de la negación de la libertad personal a través de los estadios en los que está se sucedió; etapas que en opinión de Suárez, es necesario contrarrestar. Dos principios falsos han sido afirmados históricamente y ello ha dado lugar a diversas manifestaciones y grados de yerro, siendo el principal en la época de Suárez el segundo. El primer principio, afirma que el alma humana es material y mortal. Abrazaron esta falsedad: en primer lugar los estoicos —con la afirmación de que todas nuestras operaciones están sometidas a la necesidad del hado—, seguidos de los priscilianistas, —afirmaron que obramos necesariamente por influjo de las estrellas —y los maniqueos —para quienes existen en nosotros dos almas: una que nos forzaría necesariamente al bien y otra al mal, del mismo modo que existen dos dioses: uno, principio de los bienes, y otro, de los males—. El segundo principio del error, se funda en la eliminación de la libertad alegando razones externas. Abelardo, Wiclef y Lutero, la eliminan, por medio de la presciencia y en la providencia divina. Joviano, la elimina por medio de la gracia divina que es la que fuerza a los hombres de manera necesaria. Finalmente, y es el error de la época, Lutero lo niega, alegando la causa del pecado original que fuerza a todos los hombre hacia el pecado cuando. Para Lutero, «El libre albedrío es, después de la caída, asunto de mero título» y ficción en la realidad. DA 12, c.2., pp. 385-7; III.

45 DA 12, c.2, p. 399; III.

46 Para Suárez no cabe confusión entre voluntad y libre albedrío; antes bien, entiende que son diversas denominaciones de una misma y única facultad, de igual modo que lo son el entendimiento y la razón. Así por ejemplo, a la facultad racional se la llama entendimiento de manera absoluta cuando contempla el objeto; en cambio, se denomina razón, en su actividad, es decir, cuando discurre entorno a tal objeto. De igual manera, se llama voluntad, a la facultad que provoca las voliciones teniendo únicamente el fin como objeto; y se dice libre albedrío a la misma voluntad, en cuanto con su libre elección toma a los medios como objeto. DA 12, c.2, p. 401; III.

conoce y así se la ofrece, en el grado de la conveniencia que posee. Es decir, no ofrece el objeto como el bien necesario del cuál dependa la felicidad del hombre sino como un bien particular más; la valoración de ese grado la lleva a cabo la voluntad, la cuál opta libremente por perseguir ese bien individual o por declinar dicha invitación. De ello se sigue, que nunca, en el plano contingente de la existencia humana, —otra cosa es en la vida supraterrana— un bien individual inclina de manera necesaria. Es decir, que todo bien individual es contingente, y relativo a la voluntad del individuo que opta por inclinarse o no a él.

Desde aquí, ¿cabe afirmar que la postura de Suárez incurre en el exceso voluntarista del relativismo? De ninguna manera. No cabe relativismo moral pues la propia dirección teleológica del enfoque lo coarta: la voluntad del hombre tiende al bien absoluto como fin final, al tiempo que actúa como límite. Lo que no entra en la concepción suarenciana de la libertad, es que puedan darse objetos absolutos dentro del plano de la contingencia. Depende de la deliberación personal, el acto de autodeterminarse: qué cada individuo descubra en los objetos su rasgo de bondad o conveniencia a partir de una valoración de la adecuación de los mismos a su circunstancia actual. Existen límites de control de la moralidad tanto externos como internos. Entre los últimos, la idea de bien final que es el criterio axiológico por excelencia en las éticas materiales, aún cuando, de manera primaria, lo que hay es el acto de la deliberación individual. Entre los primeros, el límite de la legalidad, la necesidad del mantenimiento del orden social para poder seguir disfrutando de un campo en donde buscar los bienes propios y el derecho divino.

La respuesta dada por Suárez a la cuestión del origen de la razón de la libertad, es que su fuente es la facultad racional, siguiendo el enfoque tradicional del problema. Ahora bien, teniendo en cuenta que su propiedad no reside en la indiferencia, sino en la capacidad discursiva con la que la persona distingue en el objeto los aspectos convenientes e inconvenientes que presenta, y con cuyo conocimiento puede la voluntad apetecerlo en función de su grado de bondad, y no necesariamente.

Finalmente, podría ofrecerse una caracterización general del concepto de la libertad personal manejado por Suárez. Tradujo la libertad a una clave moral. En efecto, la persona como sujeto de la moralidad, es configurada por un acto del entendimiento que lo hace ser tal. Este acto moral, que es la prudencia, es el principio valorativo y virtud intelectual máxima, siguiendo las huellas de la Ética aristotélica. La voluntad, desde esta perspectiva moral, viene a constituir en la persona, una disposición, en concreto, la que le hace estar en situación para merecer el bien o en su defecto, el castigo. 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 aquélla ha sido conformada por la regla de la recta razón que ofrece el entendimiento.

Ángel Poncela González
e-mail: aponcela@usal.es