

La involuntariedad de los actos según Francisco Suárez



José Carlos Sánchez-López

Universidad Loyola Andalucía, España
ORCID: 0000-0001-6613-8836

Recibido: 17 de enero 2022. Aceptado: 25 abril 2022

Resumen

El objetivo de este artículo es definir la concepción del acto involuntario de Francisco Suárez y mostrarla como un medio que permite comprender y profundizar en su teoría de la acción humana. En esta cuestión, el Doctor Eximio parte de presupuestos elaborados por Tomás de Aquino que amplía y adapta siguiendo sus propias tesis metafísicas y teológicas sobre la relación entre Dios y las creaturas. Mostraremos cómo Suárez vincula el verdadero involuntario con el *simpliciter*, lo forzado, necesario e indeseado, dejando al *secundum quid* como un acto mixto en el que la libertad y la voluntad, pese a las injerencias externas, no quedan anuladas. Por último, subrayaremos las consecuencias de la definición suareciana de lo involuntario sobre la noción de libertad, haciendo patente que tanto una como otra serían imposibles fuera del marco teórico que él sustenta, caracterizado por la eficiencia humana (y su dependencia de la divinidad) y no por la premoción física.

Palabras clave: Involuntario, Libertad, Responsabilidad, Ontología

The Involuntariness of the Acts According to Francisco Suárez

Abstract

The aim of this paper is to define Francisco Suárez's conception of involuntary acts and to show it as a mean that drives us to a better understanding of his theory of human action. In this topic, Doctor Eximius uses some Thomistic notions that he develops and extends following his own metaphysical and theological theses on the relation between God and the creatures. We present how Suárez links the real involuntary with the involuntary *simpliciter*, the forced, necessary, and non-desired acts, defining the *secundum quid* as a mixed act where freedom and willingness, even suffering external influences, are not suppressed. Lastly, we highlight the consequences of the suarezian definition of the involuntary on the notion of free-will, pointing out that both wouldn't have any sense beyond the theoretical system that Suárez creates, characterized by

the human efficiency, the dependency upon God, and the rejection of the theory of the physical premotion.

Keywords: Involuntary, Free will, Responsibility, Ontology

1. Introducción*

Desde la publicación de sus primeras obras, el pensamiento de Francisco Suárez (1548-1617) ha atraído la atención de incontables estudiosos de la Filosofía, la Teología y el Derecho. Ya sus contemporáneos reconocieron en él a un pensador único, adalid de una Compañía de Jesús en la que no cesaban de surgir luceros intelectuales (Gilbert, 2020) y docentes excelsos (Soto, 2022), que dominaría la metafísica europea hasta finales del siglo XVII. Quizá fue este hecho lo que atrajo el interés de Martin Heidegger por la obra magna del Doctor Eximio, las *Disputaciones metafísicas*,¹ y lo que movió a muchos de sus seguidores (y opositores) a acercarse a este pensador de la escolástica tardía. Sea como fuere, la vertiente metafísica del pensamiento de Francisco Suárez ha sido extensamente estudiada (Coujou, 2010), existiendo aún un profundo interés por develar los orígenes y consecuencias de su (supuesta) “onto-teología” (Barroso, 2007), lo que provoca, paralelamente, el oscurecimiento de las tesis desvinculadas de aquella, pese a que, según nuestro autor, nada es absolutamente ajeno al campo de la metafísica.

Desde esta perspectiva se hace comprensible la poca atención bibliográfica dedicada tanto a la moral suareciana como a su teología, ambas en proceso de recuperación gracias a autores como Burlando (2021), Pink (2011), Pena-Búa (2019), Fastiggi (2015), Salas (2018) o Söchting (2021), pero aún muy lejos de contar con la cantidad de páginas que abordan otras temáticas especulativas. En este artículo, al analizar la teoría suareciana de la acción, nos enfrentamos con un desarrollo de los fundamentos morales del Aquinate provocado por acontecimientos como el surgimiento del luteranismo, el Concilio de Trento y el desarrollo y la difusión de nuevas formas de espiritualidad en el seno católico (Castellote, 1997: 75-84). Este contexto fomentó el interés por la potencia volitiva y la libertad humana (sea en el terreno puramente natural o en su relación con la divinidad), razón por la que hallamos copiosos escritos centrados en el *quod sit voluntarium*, al que nuestro autor dedicó tanto disputaciones enteras como tratados completos.²

Este hecho, que algunos consideran la característica decisiva que acerca a Suárez a la modernidad (Burlando, 2021), ha fomentado el análisis de las tesis suarecianas sobre el acto positivo de la voluntad (volición), puesto que se ha visto en él una fuente privilegiada para el conocimiento de su moral y política, así como de su metafísica y teología. Esto justifica la considerable cantidad de estudios contemporáneos dedicados a la voluntad y libertad suareciana (escasos en comparación con los dedicados a la misma temática en otros autores de su talla) y la nimia, por no decir nula, entrega a analizar los actos alejados de ella. Aquí encontramos representada la típica presuposición de que el estudio de lo positivo aporta más frutos que el de lo negativo, presuposición

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto I+D+I “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00 (2021-2024), financiado por la convocatoria del Programa Estatal de I+D+I Orientada a los Retos de la Sociedad de la Agencia Estatal de Investigación.

¹ Cuando citemos esta obra en su versión en latín indicaremos “*Disputationes metaphysicae*” seguido de la disputación en romanos, y la sección y punto en arábigos (más página y columna cuando sea necesario). Asimismo, cuando usemos la traducción española señalaremos “*Disputaciones metafísicas*” seguido, igualmente, de la disputación en romanos, y la sección y punto en arábigos (más página cuando se requiera).

² El texto al que nos referimos aquí es el segundo tratado del volumen cuarto de la *Opera omnia* de Francisco Suárez (edición L. Vivès), titulado: *De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali*. Cuando citemos esta obra utilizaremos la abreviatura “*DVeI*” seguida de la disputación en romanos, y la sección y el punto en arábigos (más la página y la columna cuando sea necesario). Todas las traducciones al español de esta obra son propias.

que se encuentra arraigada en el ámbito filosófico y que nos lleva a preguntarnos: ¿es posible extraer conclusiones válidas y útiles a través del análisis de la cara negativa de una cuestión? O, adaptando la pregunta a nuestro caso: ¿el estudio de lo involuntario (nolición) puede aportar un conocimiento que complementa y suplementa al obtenido por la investigación sobre lo voluntario? La respuesta se hará evidente a lo largo de estas páginas: sí, pues el estudio de lo involuntario también nos aporta certeza sobre los límites de la potencia volitiva y la libertad humana, así como nos ayuda a profundizar en el conocimiento de la responsabilidad de los actos morales y de las bases últimas de la acción humana.

2. Noción y alcance de lo involuntario en Francisco Suárez

Los pormenorizados análisis del acto voluntario que hallamos a lo largo de la Historia de la Filosofía contrastan con el poco interés dedicado a la involuntariedad. Nadie puede negar que Aristóteles o Tomás de Aquino, solo por señalar dos destacados pensadores, se enfrentaron a ella, pero únicamente el Estagirita (*EN III, 1110a-1111b*), profundizó en su definición. Siguiendo esta línea, en el estudio de la acción humana llevado a cabo por Francisco Suárez el foco de atención se dirige hacia los actos positivos, es decir, los actos voluntarios y libres, ya que solo ellos implican una responsabilidad directa y explícita (*DVeI I.3.24*), delineando así el contorno del campo ético-moral. Pese a esto, el Doctor Eximio dedicó numerosas páginas de sus voluminosos escritos a la cuestión de lo involuntario,³ ampliando la senda del Aquinate, referencia universal e ineludible de su tiempo (Poncela, 2015: 272-273), al asumir que el estudio de las acciones humanas y su moralidad no acababa en los límites de la voluntariedad.

El tratamiento suareciano de lo involuntario se enmarca en un contexto de profundos debates teológico-filosóficos sobre la intervención divina en los actos humanos libres,⁴ quedando como un testimonio de su postura en esta cuestión,⁵ en la que el Doctor Eximio, abogando por la autodeterminación del sujeto en la vida terrena (*in viam*), llega a afirmar que Dios violenta la voluntad de la criatura si la mueve contra su apetito natural.

Deum posse violentiam inferre creaturae. [...] Et idem dicendum si Deus privet creaturam forma debita et connaturali, absque alia forma positiva in illa effecta, quia nunc etiam privatur creatura sua perfectione contra appetitum naturalem suum, qui nullo modo manet expletus, et ideo semper appetit suam perfectionem naturalem (*DVeI II.3.5: 189a*).

Dios puede inferir violencia a la creatura. [...] Y lo mismo se dice cuando Dios priva a la creatura de su forma debida y connatural, salvo otra forma positiva en ella realizada, porque también ahora la criatura es privada de su perfección contra su apetito natural, el cual no queda saciado, y siempre apetece su perfección natural (*DVeI II.3.5: 189a*).

3 El principal y más destacado texto suareciano sobre la involuntariedad es la disputa II del tratado *De voluntario et involuntario*. Junto a ella, podemos destacar algunos pasajes de la disputa XIX de las *Disputationes metafísicas* y la disputa XII de su *De anima*.

4 Estas discusiones, que pueden localizarse durante el mismo Concilio de Trento, desembocaron (y se resumen) en la conocida controversia *de Auxiliis*. En ella dominicos y jesuitas debatieron sobre la providencia divina, la libertad humana y la predestinación a la salvación o condenación. Para un acercamiento a la cuestión: Matava, 2020.

5 Un breve resumen de las propuestas del Eximio sobre la relación entre libertad humana, predestinación y providencia divina puede hallarse en su texto: “En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío”. Los historiadores de la filosofía y la teología identifican su postura con el congruismo, haciendo de él (junto con Luis de Molina) el representante de la posición de la Compañía de Jesús en este asunto. Sin duda, es posible asegurar que el Doctor Eximio apoya y sigue en numerosos puntos la teoría de la libertad humana desarrollada por Molina en su *Concordia*, sin embargo, no debemos identificar ni reducir un autor a otro. Para una aproximación a las diferencias entre ambos: Kuri Camacho, 2008.

En su primera aproximación a la cuestión, Suárez da cuenta de la existencia de tres definiciones distintas de lo involuntario: negativa, privativa y contraria (*DVeI* II.1.1). La primera implica la total ausencia de la potencia volitiva, pudiendo ser aplicada indistintamente a objetos inanimados y seres humanos, cosa del todo ajena al uso técnico de la noción. La definición privativa conlleva la inacción temporal de la voluntad, por lo que debe vincularse con los llamados “actos no-voluntarios” y no con los involuntarios, los cuales quedan caracterizados por el recurso a la contrariedad, puesto que, para el granadino, el verdadero acto involuntario “es aquel que actúa contra un acto positivo o apetito elícito de la voluntad” (*DVeI* II.1.1: 181b).⁶

Partiendo de esta caracterización, cualquiera podría aseverar que el Doctor Eximio no toma distancia alguna del Angélico, pues él también vincula lo involuntario con una oposición (contrariedad) al acto positivo de la voluntad:

“Non velle” dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi “nolo”. Unde sicut cum dico “nolo legere”, sensus est, “volo non legere”; ita hoc quod est “non velle legere”, significat “velle non legere”. Et sic non velle causat involuntarium (*STh* I-II, q. 6, a. 3).

La expresión “no querer” puede tener dos sentidos: uno positivo, equivalente al infinitivo del verbo “no quiero”; y así cuando digo: “no quiero leer”, el sentido es: “quiero no leer”; en tal caso el “no querer”, causa involuntario (*STh* I-II, q. 6, a. 3).

A esto se suma que en la distinción entre involuntario absoluto (*simpliciter*) y condicionado (*secundum quid*) que establece Suárez (*DVeI* II.1.2) tampoco podemos encontrar una distanciaci3n del Aquinate, puesto que dicha categorizaci3n tambi3n se encuentra en sus obras (*STh* I-II, q. 6, a. 6). Entonces, ¿cuál es el aporte del Eximio a la cuesti3n de lo involuntario? Erramos si creemos que Suárez se enfrenta aquí a santo Tomás, al igual que si pretendemos encontrar un riguroso seguimiento y comentario a este último. En el estudio suareciano de lo involuntario hallaremos un cuidadoso desarrollo (lógico, metafísico y teológico) de las ideas del Angélico, desarrollo que depende de dos puntos clave: 1. la indefectible vinculaci3n entre lo involuntario y lo violento o, más concretamente, lo forzado (*coactus*);⁷ y 2. la dependencia de lo involuntario de la existencia de un deseo (o acto) eficaz de la voluntad.

La primera de las características señaladas funda la propia definici3n de involuntario, ya que es condici3n necesaria la existencia de un acto contrario y externo a la voluntad elícita que la oblique y determine a la realizaci3n de cualquier acto (*DVeI* II.1.1). Así, podemos comprobar que la fuerza (violencia) no es ejercida sobre el acto elícito de la voluntad, sino contra él.

Proprie igitur involuntarium sumitur contrarie, et est illud quod est contra positivum actum, seu appetitum elicited voluntatis, ut satis patet ex ipsa nominis significacione (*DVeI* II.1.1: 181b).

Así pues, lo propiamente involuntario se toma contrariamente, siendo aquello que es contra un acto positivo o apetito elícito de la voluntad, como consta de la propia significaci3n de su nombre (*DVeI* II.1.1: 181b).

6 F. Suárez, *DVeI* II.1.1: 181b: “[Involuntarium] est illud quod est contra positivum actum, seu appetitum elicited voluntatis”.

7 Recurriendo de nuevo a la distinción entre entes animados e inanimados que le llevó a rechazar la definici3n negativa de involuntario, Suárez sostiene que, rigurosamente hablando, es la noción de “forzado” la que debe vincularse con la de involuntario (*DVeI* II.1.8). Esto no implica el total rechazo al uso de “violento” para referirse a dichos actos, pues en él se engloba lo forzado, pero, en tanto que lo violento se vincula con lo animado e inanimado y todo involuntario es exclusivo de un ente animado, lo más estricto en este contexto es usar el término “forzado”.

Ahora bien, si solo fuese necesaria esta característica, ¿dónde podríamos situar el límite entre lo involuntario y lo no-voluntario? O, dichos en términos suarecianos, ¿cuál sería la diferencia entre el involuntario negativo y el contrario?

Imaginemos que Pedro será irremediamente ajusticiado mañana por sus horribles crímenes; añadamos ahora el deseo de Pedro de no ser ajusticiado: ¿sería posible tildar de involuntario el acto que necesariamente sufrirá Pedro mañana? Si circunscribiésemos lo involuntario a la mera intervención de un forzamiento externo a la voluntad, la respuesta tendría que ser afirmativa, aunque nada estaría más lejos de la intención del Eximio. El simple deseo (*simplex affectus*) de uno u otro fin no se vincula con lo involuntario, puesto que este requiere un deseo eficaz (*efficax affectus*), es decir, la activa resistencia de la voluntad o, al menos, el agotamiento de las posibilidades de acción.⁸ Sin embargo, si tomamos el acto como inevitable (necesario lógicamente), el sujeto pasivo pierde toda capacidad real de resistir, quedando condenado a dejarse llevar por un camino absolutamente ajeno a la influencia de su voluntad, lo que representa no tanto lo involuntario como lo no-voluntario.

Ad involuntarium simpliciter necessarium esse, ut sit contra positivum affectum de se efficacem ad impediendum contrarium motum, quantum est ex parte operantis. [...] Nam illud est involuntarium simpliciter, quod est contra voluntarium simpliciter: ergo ut sit hoc modo involuntarium, necessarium est, ut sit contra talem impetum, et affectum voluntatis, cum quo simul esse non possit voluntarium simpliciter: sed ad hoc non sufficit quilibet simplex affectus, seu nolletas, quia cum hoc actu esse potest contraria voluntas absoluta, et efficax: ergo ille simplex affectus non sufficit ad involuntarium simpliciter; requiritur ergo actus aliquo modo efficax (*DVeI* II.1.3: 182a).

Para lo involuntario *simpliciter* se requiere que sea contrario a un deseo positivo y eficaz, tal que impida el movimiento contrario del que sea capaz el agente. [...] Aquello es lo involuntario *simpliciter*, lo que se opone al voluntario *simpliciter*; luego, para que se dé este tipo de involuntario, es necesaria una oposición a tal ímpetu y deseo de la voluntad que no pueda darse simultáneamente el voluntario *simpliciter*. Sin embargo, para esto no es suficiente cualquier simple deseo [*simplex affectus*] o no-querer [*nolletas*], pues con este acto [no-querer] puede coexistir una voluntad contraria, absoluta y eficaz; luego, el simple deseo no es suficiente para el involuntario *simpliciter*, necesitándose entonces un deseo de algún modo eficaz (*DVeI* II.1.3: 182a).

Como vemos, para el Eximio la involuntariedad se mueve en un marco de posibilidad fáctica de acción, quedando profundamente marcada por las circunstancias que rodean al acto, las cuales, pese a ser accidentales al mismo (*DVeI* V.1.9), determinan (aunque no de forma unilateral) tanto su ser como su moralidad (*DVeI* V.1.10). La conclusión a la que nos conduce esta caracterización de lo involuntario parece paradójica, pues lo vincula a una voluntaria actividad de rechazo; sin embargo, no debemos perder de vista el carácter último de la involuntariedad la cual, según Suárez, se origina debido a un forzamiento externo a la potencia volitiva, quien se resiste a él tanto como puede.

Tamen potest esse actus, qui re vera procedit ex toto affectu, et impetu voluntatis, quae ita est disposita, ut ex vi illius actus sit parata ad faciendum quidquid potest, ut impediatur illud effectum. Unde si aliquid occurrat possibile, statim requiritur illud ex vi talis effectus: quod si de facto per illud nihil operatur, non est ex inefficacia appetitus, sed quia nihil offertur ut possibile: et ideo dixi hunc affectum debere esse efficacem quantum est ex parte

⁸ En este contexto, el recurso de Suárez a la posibilidad no se debe vincular con el campo metafísico, tentación que puede surgir tras la lectura de Gilson, 1996: 134-146. Para el Eximio, un acto no puede definirse como verdadero involuntario si la potencia volitiva no hizo todo cuanto pudo para resistir el forzamiento externo. Así, la inactividad de la potencia en el acto involuntario implica que no hubo posibilidad alguna de actuar, ya que, de haber existido, la voluntad la habría ejecutado.

operantis: non est autem hujusmodi simplex affectus [...] Ex his sequitur primo quomodo se habeant involuntarium ac violentum, est enim violentum, teste Aristotele, quod est ab extrinseco passo non conferente vim (*DVeI* II.1.4-5: 182a-b).

Puede darse un acto que realmente proceda de todo el deseo e ímpetu de la voluntad, la cual, en virtud de ese acto, está dispuesta a hacer cualquier cosa que impida aquel efecto. De donde, si algo se presenta como posible, inmediatamente se busca en virtud de tal efecto, y si nada se obra a través de él, no es por la ineficacia del apetito, sino porque nada se presenta como posible. Por ello dije que este deseo debe ser eficaz en todo cuanto pueda el agente, no siendo así el simple deseo [...] Y de aquí se sigue, en primer lugar, de qué forma se vinculan lo involuntario y lo violento, pues, como prueba Aristóteles, lo violento es aquello que se origina extrínsecamente [*ab extrinseco*] sin que el paciente preste apoyo (*DVeI* II.1.4-5: 182a-b).

Así, el Doctor Eximio amplía (sin contradecir) la definición de involuntario del Angélico, quien la limitaba a un puro no-querer (*non velle*), haciendo patente que lo verdaderamente involuntario implica, a la vez, tanto una injerencia externa como un rechazo interno al acto en proceso, sin olvidar la propia consciencia de lo que se desea o no realizar y de la violencia que se está sufriendo. A la luz de lo expuesto hasta ahora podemos comprender por qué Suárez concibe como verdadero involuntario únicamente al modo *simpliciter*, ya que solo él conlleva un rechazo total y activo de la voluntad al acto que se nos fuerza a realizar.

Dixi autem hoc [efficax affectus] esse necessarium ad involuntarium simpliciter, quia ea quae sunt contra simplicem affectum, si alioqui sunt ex consensu absoluto voluntatis, possunt dici involuntaria secundum quid, ut postea videbimus (*DVeI* II.1.4: 182b).

Dije, por otro lado, que esto [el deseo eficaz] es necesario para el involuntario *simpliciter*, porque los que son contra el simple deseo, si proceden de algún modo del consenso absoluto de la voluntad, pueden llamarse involuntarios *secundum quid*, como veremos después (*DVeI* II.1.4: 182b).

Desde este punto de vista, lo involuntario *secundum quid* queda en una encrucijada, pues implica un asentimiento de la voluntad, contraviniendo así a la definición suareciana (*DVeI* II.6.6) y justificando la reducción de lo verdaderamente involuntario al *simpliciter*. A diferencia de este, las dos características que definen al *secundum quid* son: [1] la libre aceptación (y, por tanto, elección) del fin al que dirigirse y [2] la imposición de una obligación externa para conseguirlo.⁹ A primera vista podría parecer que la existencia simultánea de ambas características en un mismo acto destruye el principio aristotélico de contradicción (*Met.* IV, 1005b 15-25), pero un detenido análisis muestra, de un lado, cómo el *secundum quid* se mantiene fiel a dicho principio y, de otro, por qué, aun dependiendo del asentimiento de la voluntad, podemos concebirlo como involuntario.

Recurramos a dos ejemplos para analizar el *secundum quid*. Imaginemos que gobernamos un barco lleno de oro y nos alcanza una tempestad,¹⁰ su fuerza comienza a destruir nuestra nave y debemos elegir entre deshacernos de las riquezas y salvar la vida o salvar el oro y hundirnos con él. Decidimos valorar más nuestra vida y arrojar el oro al mar: ¿qué clase de acción es esta, voluntaria o involuntaria? Si la analizamos desde la eficiencia y la finalidad, la acción no puede ser más que voluntaria, ya que tanto la elección del fin como la ejecución han dependido totalmente del agente.

⁹ Esta descripción hace patente la vinculación entre el involuntario *secundum quid* de Suárez y los llamados “actos mixtos” (*EN* III, 1110a-1110b), clásica denominación para los actos parcialmente voluntarios e involuntarios que también es utilizada por el Eximio (*DVeI* III).

¹⁰ Este ejemplo es utilizado tanto por Aristóteles (*EN* 1110a 5-10) como por Suárez (*DVeI* II.1.8).

Ahora bien, en el orden de los medios, estos han sido impuestos *ab extrinseco* (por el temporal) y se han presentado como obligatorios (necesarios) para conseguir nuestro fin, radicando aquí la involuntariedad de la acción. Entonces, ¿podemos concluir que la involuntariedad del *secundum quid* depende de la obligatoriedad *ab extrinseco* de los medios? Comprobémoslo con otro ejemplo.

Supongamos que un ser querido es retenido y se amenaza su vida si no hacemos cuanto nos piden los captores. Para la liberación se nos ordena hacer daño a un tercero y lo llevamos a cabo: ¿cómo definiríamos este acto? De nuevo, tanto la finalidad como la eficiencia recaen en la voluntariedad (nosotros decidimos salvar al ser querido y hacer daño a un tercero), mientras que los medios para alcanzar el fin nos remiten a lo involuntario (se nos obligó a hacer daño para la salvación). Es cierto que en este ejemplo es posible argüir que fue el miedo a la muerte o a la pérdida y no un positivo deseo lo que nos forzó a realizar un acto que repudiábamos,¹¹ lo que lo vincularía al involuntario *simpliciter* y no al *secundum quid*. Sin embargo, Suárez se anticipa a este recurso al miedo y, aunque reconoce que en estos casos la libertad humana sí se ve reducida al actuar, no acepta que el miedo implique una supresión absoluta de aquella, manteniéndose el deseo (voluntario y personal) del fin.¹²

Unde ulterius sequitur non esse necessarium ut omnis actio quae ex metu fit, sit involuntaria, quia fieri potest ut voluntas cedat, et nullo modo resistat. [...] Accedit etiam quod ipsamet illatio metus est contraria quodammodo libertati voluntatis, et ideo ex hac etiam parte illi displicet, et facit actionem involuntariam (*DVeI* III.3.8-9: 205b).

De donde, además, se sigue que no es necesario que toda acción que proceda del miedo sea involuntaria, ya que es posible que la voluntad ceda y no se resista de ningún modo. [...] Se añade, además, que la misma consecuencia [*illatio*] del miedo es, de algún modo, contraria a la libertad de la voluntad y, así, también esta parte le desagrada y hace involuntaria a la acción (*DVeI* III.3.8-9: 205b).

¿Cuál es, por tanto, la característica que determina la involuntariedad del *secundum quid*? Con los ejemplos aducidos podemos comprobar que no es un forzamiento externo hacia un fin o la violencia contra un acto ilícito de la voluntad sino, más bien, la obligatoriedad de llevar a cabo una acción determinada que no se desea (repugna a la voluntad) para conseguir otra que sí se quiere.¹³ He aquí la dualidad que caracteriza al *secundum quid*: en tanto que estamos obligados a realizar un acto indeseado para alcanzar un fin debe ser considerado involuntario, pero, puesto que el fin es elegido libremente por el agente y de esta forma decide seguir el único medio que se nos ofrece, la voluntariedad y responsabilidad moral se mantienen en él. De aquí no debemos colegir que la concepción suareciana del involuntario adolece de laxitud, pues, como ya indicamos, para el Doctor Eximio solo el *simpliciter* puede ser considerado como verdadero y propio involuntario, carente de responsabilidad moral y libertad, acto forzado tanto en fines como en medios. Aquí está la clave para comprender lo involuntario en Francisco Suárez, para descubrir el límite entre lo voluntario y lo involuntario.

11 Debemos especificar que en nuestro ejemplo concebimos el miedo como una causa de la acción. Suárez, siguiendo el analítico método escolástico, distingue entre actuar *con* miedo y *por* miedo (*DVeI* III.1.6). En el primer tipo de acto el miedo es concomitante a la acción y no su causa, por lo que no influye en su voluntariedad o involuntariedad. En el segundo caso sí que existe una relación causal y podemos preguntar sobre su influjo en la acción realizada.

12 Además del miedo, Suárez recurre a otros factores como la ignorancia o la concupiscencia para justificar la involuntariedad de los actos. Sin embargo, el granadino toma la concupiscencia como una forma de aumentar la voluntariedad y apencia del acto (*DVeI* III.4.5), quedando solo la ignorancia como forma alternativa de justificar lo involuntario (*DVeI* IV.2).

13 Debemos expresar dos tesis implícitas en lo dicho hasta ahora. En primer lugar, el *secundum quid* suareciano manifiesta que el deseo de un fin puede llevar a realizar actos que nos desagradan, por lo que un gran deseo es capaz de obnubilar la voluntad humana. En segundo, para el Eximio es patente que actuar por miedo a *x* implica un deseo (mayor) de *y*, es decir: el miedo del navegante a morir (*x*) lo mueve a arrojar las riquezas al mar, ya que lo que realmente desea es seguir vivo (*y*). Así, es posible decir que actuar por miedo, en última instancia, es actuar por un deseo.

Sic igitur coactum fere coincidit cum involuntario, unde ad illud necessarium erit, ut sit contra appetitum simpliciter, non dicitur autem quis simpliciter appetere, nisi quod de se efficaciter appetit, et ideo quando quis projiciet merces in mare, ut naufragium effugiat, non dicitur proprie, ac simpliciter cogi, quia licet habeat aliquam repugnantiam in voluntate, tamen non est contra efficacem voluntatem, quam hic et nunc habet, nimirum salvandi vitam illo medio, cum non possit alio. (*DVeI* II.1.8: 183b).

Así pues, lo forzado coincide con lo involuntario, siendo necesario que sea contra un absoluto [*simpliciter*] apetito, pero no se dice que alguien apetece [algo] absolutamente sino cuando lo apetece eficazmente. Igualmente, cuando alguien tira la mercancía al mar para evitar el naufragio, no se dice ni propia ni absolutamente que [el acto] es forzado, pues, aunque haya alguna repugnancia en la voluntad, no es contra la voluntad eficaz, la cual, aquí y ahora, busca salvar la vida por aquel medio, ya que no tiene otro (*DVeI* II.1.8: 183b).

3. Fundamentación metafísica del involuntario suareciano

Tras definir y analizar las dos formas de involuntario que Suárez distingue debemos centrarnos en conocer las condiciones de posibilidad que permiten concebirlos de tal modo. Una respuesta inmediata sería apelar a que la voluntad se mueve por un acto positivo (voluntario), localizando el fundamento de todo acto involuntario (entendido contrariamente) en un no-querer (*non velle*)¹⁴ que ejerce de deseo eficaz de la voluntad. Sin embargo, esta explicación no da cuenta del trasfondo que sustenta la concepción suareciana de lo involuntario, señalando, más bien, cuál es el desencadenante o primer movimiento de la voluntad en ella.

Intentar encontrar la base de lo involuntario nos obliga a dirigir nuestra mirada al contexto filosófico y teológico en el que vivió (y se formó) el Doctor Eximio, lo que nos llevará a enfrentarnos, como indicamos anteriormente, con los enconados y frecuentes debates sobre la libertad humana y la providencia divina del siglo XVI. En dichas disputas los católicos intentaron atajar tanto las críticas de Lutero y sus seguidores como sus planteamientos doctrinales, sin olvidar algunas cuestiones internas surgidas de la lectura del Aquinate (Abellán, 1979: 567-575). Centrándonos en nuestro autor, en los años en los que los debates se volvieron más virulentos (1582-1604)¹⁵ Suárez contaba con un sustrato metafísico propio, donde la causa eficiente adquiriría un papel fundamental en el orden ontológico, llegando incluso a rivalizar en importancia con la causa final (Lázaro Pulido, 2014: 117-118), lo que nutría su concepción de los actos humanos.¹⁶

Para Suárez, uno de los aspectos fundamentales de la naturaleza humana es la libertad (*DVeI* I.2.15);¹⁷ ella nos permite un dominio sobre nuestra acción (*Disputaciones metafísicas* XIX.2.18) e, incluso, nos asemeja a Dios (*DVeI* I.1.12), pese a que la libertad divina y la humana son absolutamente distintas en su grado. Únicamente la libertad del Creador es absoluta, mientras que la de la creatura es condicionada (*Disputaciones metafísicas* XIX.2.21), no porque posea una incapacidad para decidir entre unos

¹⁴ En este caso el “no-querer” tiene la misma extensión lógica que el “querer-que-no”, por lo que, pese a ser formalmente una negación, sí podría ejercer como un acto (positivo) que mueve a la voluntad. Así, “no quiero morir” [$\neg q(x)$] posee el mismo valor lógico que “quiero no-morir” [$q(\neg x)$]. Por ello, en *Disputaciones metafísicas*, XIX, 4, 8, el Doctor Eximio vincula explícitamente noción y acto positivo.

¹⁵ Esta horquilla temporal es reconocida por la historiografía como el lapso en el que tuvo lugar la controversia *de Auxiliis*.

¹⁶ Las propuestas metafísicas del Eximio fueron publicadas en sus famosas *Disputaciones metafísicas* (1597), aunque Iturriz (1949: 17-38) sostiene que años antes Suárez ya había preparado el tratado *De essentia, existentia et subsistentia* con las líneas fundamentales de su pensamiento. Aún no se ha encontrado el texto citado por el profesor Iturriz, por lo que no podemos corroborar sus palabras.

¹⁷ Las breves notas que siguen sobre la libertad humana no deben hacernos creer que esta es concebida por Suárez como una potencia separada o independiente. Para el Eximio la libertad pertenece y procede (en gran medida) de la potencia volitiva (*DVeI* I.3.1), por lo que aquella es ontológicamente inconcebible sin esta.

u otros medios o fines, sino porque requiere del concurso divino para llevar a cabo los actos elegidos.

Indiget enim causa secunda concursu primae determinato ad particularem effectum, quo concursu exhibitio in actu primo, et aliis omnibus requisitis adjunctis, talis causa necessario determinatur ad talem effectum in particulari (*Disputationes metaphysicae* XIX.1.11: 691b-692a).

Porque la causa segunda necesita el concurso de la primera determinado a un efecto particular y, ofrecido ese concurso en acto primero y aplicados todos los demás requisitos, esa causa queda determinada necesariamente a tal efecto particular (*Disputationes metaphysicas* XIX.1.11: 322).

Expuesto así, Dios es, en el planteamiento suareciano del acto humano libre, la condición posibilitante (necesaria, aunque no suficiente) de todo acto, el cual es ejecutado por la creatura. Ahora bien, ¿este esquema no haría del Doctor Eximio un precursor del ocasionalismo? Aparentemente Suárez aboga por la permanente y necesaria intervención divina en todo obrar humano, lo que puede llevarnos a pensar que localiza en la primera la causa eficiente del segundo, tal y como hacen los ocasionalistas.

L'homme veut, mais ses volentes sont impuissantes en elles-mêmes, elles ne produisent rien, elles n'empêchent point que Dieu ne fasse tout [...] Mais c'est dire justement ce que je soutiens; car ma volonté déterminant la volonté pratique de Dieu, il est évident que mon bras sera mû, non par ma volonté qui est impuissante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir son effet (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, XV éclaircissement, VI preuve: 310a-311a).

El hombre quiere, pero sus voliciones son impotentes en sí mismas, no producen nada, no impiden que Dios lo haga todo [...]. Pero es decir justamente lo que yo sostengo, pues determinando mi voluntad la voluntad práctica de Dios, es evidente que mi brazo será movido no por mi voluntad, que es impotente en sí misma, sino por la de Dios, que nunca puede dejar de tener su efecto (Malebranche, *Acerca de la investigación de la verdad*, XV aclaración, VI prueba: 833-834).

Sin embargo, el Doctor Eximio no desposee al ser humano de la eficiencia de sus propios actos, y ni siquiera tilda la intervención divina de concausalidad (*DVeI* II.4.18): todo acto humano, siempre que sea voluntario y libre, procede *ab intrinseco* y conlleva el dominio total (y exclusivo) de la acción.

Constat hanc libertatem nihil aliud esse, quam vim quamdam operandi cum dominio, seu virtute ad suspendendum actum, etiam positus omnibus requisitis ad operandum, ut latius docui in *Metaphysica* quae vis non est res distincta a voluntate, sed est naturalis perfectio ejus, quamvis oriatur ex perfectione intellectus (*DVeI* I.3.1: 168a).

Esta libertad no es otra cosa que una capacidad¹⁸ para obrar con dominio, o una virtud para suspender el acto aun cuando se den todos los requisitos para obrar, como enseñé con mayor amplitud en la *Metafísica*; esta capacidad no es algo distinto a la voluntad, sino su perfección natural, a pesar de que proceda de la perfección del entendimiento (*DVeI* I.3.1: 168a).

¹⁸ Tal y como señalamos anteriormente, la traducción de “vis” por “capacidad” no implica en ningún caso que, para Suárez, la libertad humana sea una potencia separada e independiente de la voluntad. Para la traducción de dicha noción nos hemos basado en la definición dada por Magnavacca (2005: 735): “el sentido originario de esta palabra [vis] alude a la fuerza, el vigor, la capacidad de obrar [...]”. De ahí que, en la Edad Media, se haya utilizado este vocablo para referirse al poder propio de alguna facultad o potencia; potencia que, en nuestro caso, es la voluntad.

Así, la acusación de ocasionalismo queda como una intelección errada de las tesis de Suárez, quien busca que el ser humano mantenga en todo momento la eficiencia, dirección y responsabilidad de sus actos. De aquí que sus nociones de libertad y voluntad remitan tanto al dominio de sí como al de la acción (Zorroza, 2017; Burlando, 1999: 38), es decir, tanto a la responsabilidad absoluta del acto como a la capacidad de realizarlo o no, siempre que existan las condiciones necesarias para ello.

Esse in homine aliquam potentiam activam, ex sua vi, et intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suae actionis, ut in ejus potestate sit eam exercere et non exercere, et consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere (*Disputationes metaphysicae* XIX.2.18: 698b).

Existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta (*Disputaciones metafísicas* XIX.2.18: 339).

Con esta breve descripción de la libertad humana podemos comprobar que en ella no se encuentra para Suárez el fundamento de lo involuntario. Esto se debe, en primer lugar, a que “el acto libre incluye esencialmente la razón de voluntario, [...] puesto que el libre albedrío es formal y esencialmente la voluntad”,¹⁹ por lo que lo voluntario funda lo libre y no al revés. En segundo lugar, al haber descrito *grosso modo* el proceso básico del acto humano libre y el papel privilegiado que la divinidad juega en él hemos descubierto cuál es su clave de bóveda, el punto donde descansa la teoría de la acción suareciana: la relación entre la naturaleza humana y la divinidad. Es aquí donde debemos detenernos.

Como ya indicamos, la tipología de la relación existente entre Dios y los seres humanos puede ser conocida gracias al análisis de los actos de estos últimos: tras la elección de medios y fines la concurrencia divina es requerida para iniciar la obra, lo que deja al ser humano en una absoluta dependencia de Dios, pues sin su concurso no podría llevarse a cabo actividad alguna (*DVeI* II.4.5).²⁰ La característica definitoria de dicha relación, por tanto, es la dependencia, lo que da lugar a una sorprendente paradoja en el ámbito de la operatividad, ya que ella es necesaria si se desea mantener, a la vez, tanto la autonomía del ser humano como la omnisciencia divina y la gratuidad de la salvación. Así, la libertad humana (autonomía) puede definirse como directamente proporcional a la dependencia divina (Pena-Búa, 2022: 13-17), pues su ausencia en la acción implica necesidad, la cual es nada menos que su antítesis (*Disputaciones metafísicas* XIX.2.9). La paradoja se presenta ante nuestros ojos, pero se hace inocua: una mayor libertad en nuestras acciones implica una mayor dependencia de lo divino, pero esta dependencia no conlleva la alienación de nuestros actos (sea en su ejercicio, motivación o dirección), sino el reconocimiento de las carencias de nuestra naturaleza.

Radix autem hujus subordinationis ex parte ipsius causae secundae est dependentia essentialis, quam habet a Deo in suo esse. Ex parte vero cujuscumque effectus vel actionis, quae potest manare a causa secunda, radix est esse ens per participationem, quod non potest esse nisi ab ente per essentiam. Ad hanc igitur subordinationem, est quidem necessaria illa actio causae primae in secundam, qua dat et conservat illi esse et virtutem agendi; illa vero sufficit, neque est alia per se necessaria, quia ex vi hujus posita est tota radix et causa illius subordinationis in actu primo (*Disputationes metaphysicae* XXII.2.42: 822a).

19 F. Suárez, *DVeI* I.3.9: 169b: “Actum liberum includere essentialiter rationem voluntarii, [...] quia liberum arbitrium formaliter: et essentialiter est voluntas”.

20 Es por esto por lo que José Hellín (1950: 794), uno de los estudiosos más destacados del pensamiento del Doctor Eximio, afirma: “No se requiere, pues, el concurso por la desproporción, sino por la dependencia esencial de la creatura con el Creador”. [“Quare concursus non requiritur propter improprietatem, sed propter dependentiam essentialem creatura a Creatore”].

La raíz de esta subordinación, por parte de la misma causa segunda, es la esencial dependencia que tiene en su ser con respecto a Dios. Por parte de cualquier efecto o acción que puede emanar de la causa segunda, la raíz está en ser un ente por participación, el cual solo puede proceder del ente por esencia. Así, pues, para esta subordinación es necesaria aquella acción de la causa primera sobre la segunda por la que le da y le conserva el ser y la virtud de obrar; pero basta ella, y ninguna otra es esencialmente necesaria, porque en virtud de esta queda establecida toda la raíz y causa de dicha subordinación en acto primero (*Disputaciones metafísicas XXII.2.42: 643*).

Ahora bien, ¿cómo se encaja lo involuntario dentro de este entramado? Si atendemos a la identificación suareciana entre verdadero involuntario e involuntario *simpliciter* y observamos las características de este (resistencia interna, forzamiento externo...), descubriremos que es imposible situar esta noción en un esquema distinto al que propone el Doctor Eximio. La alternativa católica más fuerte en su tiempo, la teoría de la premoción física, ampliamente asentada y defendida por la escuela tomista (Torrijos, 2017), hace insostenible la concepción suareciana de lo involuntario: si asumimos que toda acción humana es premovida físicamente por un principio *ab extrinseco*, ¿podríamos apelar al forzamiento para distinguir un acto voluntario de otro involuntario? Acudiendo a la distinción entre fines deseados y no deseados podríamos responder afirmativamente a la cuestión, pero de aquí surge otra pregunta aún más profunda: ¿es posible no desear un fin al que Dios (como Causa Primera) nos ha dirigido? Suárez lo tiene claro:

Etiamsi necessarium sit ut voluntas effective concurrat ad suum actum, nihilominus Deum posse efficere ut necessario concurrat, quia cum sit infinitae potentiae, potest movere creaturam, non solum ut recipiat, sed etiam ut agat ad nutum voluntatis suae; cor enim regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud (*DVeI II.4.12: 193a*).

Aunque sea necesario que la voluntad concurra efectivamente a su acto, Dios puede hacer que lo haga necesariamente, pues, como potencia infinita, puede mover a la creatura no solo para que reciba, sino para que obre según el mandato de su voluntad; pues “el corazón del rey está en la mano de Dios, que Él dirige donde quiere” [Prov. 21: 1] (*DVeI II.4.12: 193a*).

Si, según Suárez, la involuntariedad del acto depende de un forzamiento externo de la voluntad y de la consecución de un fin no elegido personalmente, y en la teoría de la premoción física ambas características quedan unidas a lo voluntario, es evidente que la noción de involuntario, tal y como él la concibe, se hace insostenible. Ahora entendemos por qué el Eximio no aceptó la teoría de la premoción física (*En defensa de la Compañía: 419-421*) y defendió a ultranza la concurrencia divina simultánea (ibid: 422-426): aquella, desde su punto de vista, tergiversa la dependencia humana, vacía el concepto de involuntario y anula la libertad.

Qui dicunt semper Deum movere voluntatem isto modo [physice], neque posse aliter concurrere ad actum ejus, imprudentes tollunt usum libertatis, neque explicare possunt qua alia via possit Deus necessitare voluntatem (*DVeI II.4.19: 195a*).

Quienes afirman que Dios siempre mueve a la voluntad de este modo [físicamente] y que no puede concurrir a su acto de otra forma son imprudentes que eliminan el uso de la libertad, y no pueden explicar de qué otra manera puede obligar a la voluntad (*DVeI II.4.19: 195a*).

Por tanto, en el constructo suareciano la base última que justifica la potencia volitiva, sus actos (sean voluntarios o involuntarios) y la misma libertad, no es otra que la dependencia del ser humano con Dios (Pena-Búa, 2022: 13-17). De esta forma, las conclusiones extraídas del análisis del acto involuntario nos permiten comprender las

razones del Eximio para abogar por la concurrencia simultánea y no por la premoción física, puesto que dicho concepto, pese a no ser tan profusamente estudiado como su opuesto, nos enseña tanto como él:

Oppositorum cognitio ad eandem doctrinam pertinet, et alterius notitia ad alterum perfectius cognoscendum conducit, et ideo post declaratum voluntarium dicendum consequenter est de involuntario illi opposito, nam illius scientia multum ad res morales necessaria est (*DVeI* II, prol.).

El conocimiento de los opuestos pertenece a la misma doctrina y saber sobre uno conduce a conocer mejor el otro; así, tras haber tratado de lo voluntario es lógico hablar [*dicendum consequenter*] sobre lo involuntario, su opuesto, pues su conocimiento es muy necesario para la moral (*DVeI* II, prol.).

Desde aquí podemos comprobar la enorme preocupación de Suárez por la libertad y la voluntad humana, impronta destacada en su pensamiento que algunos interpretan como distintivo marcadamente barroco (Esposito, 2017), moderno (Lázaro Pulido, 2014) o ignaciano (Senent-De Frutos, 2019), y nosotros, simplemente suareciano.

4. Libertad e involuntariedad: nociones enfrentadas

Al analizar los actos involuntarios nos hemos referido asiduamente a la libertad del ser humano sin llegar a preguntarnos por su papel en ellos. Afrontar esta cuestión no es un hecho baladí pues, según el Eximio, la libertad es una faceta fundamental de la naturaleza humana que permite valorar moralmente su actividad (*DVeI* I.3.24) y culmina (perfecciona) el proceso del acto humano *qua* humano. Observar cómo influye la involuntariedad de los actos en la libertad nos obligará a tomar dos puntos de vista vinculados, respectivamente, con el involuntario *simpliciter* y el involuntario *secundum quid*.

Comenzando por el verdadero involuntario (*simpliciter*), sus consecuencias para la libertad son radicales, pues la suprime totalmente. La razón de este hecho se patentiza al estudiar la definición de ambas nociones y descubrir que representan dos polos opuestos: mientras que “la libertad en acto no es otra cosa que la denominación de una potencia que puede no-obrar”,²¹ lo involuntario *simpliciter* conlleva un forzamiento extrínseco de la voluntad que le impone un fin indeseado. Así, el verdadero involuntario presupone necesidad,²² lo que no puede coexistir con el dominio que implica la libertad, por lo que dichas nociones deben concebirse (y utilizarse) como mutuamente excluyentes.²³ Ahora bien, si la necesidad vinculada con lo involuntario es la causa de la supresión de la libertad, ¿qué podemos decir de la necesidad natural o la necesidad procedente del mandato divino? De nuevo, para dar a entender el pensamiento del Eximio debemos establecer una distinción, en esta ocasión entre necesidad interna (natural) y externa (de coacción).

Tomadas estrictamente, ninguna de ellas conduce a la supresión de la voluntariedad, puesto que no proceden contra un acto elícito, permitiendo al agente tanto aprobar la necesidad como prestar su apoyo.

21 Francisco Suárez, *DVeI* II.4.10: 192b: “[Libertas] in actu, nihil aliud esse, quam denominationem a potentia, quae potest non agere”.

22 Esta necesidad debe ser entendida como ontológica, es decir, vinculada con el desarrollo real de la vida humana, impidiendo actuar de forma distinta a la que se lleva a cabo *de facto*.

23 Aquí comprobamos nuevamente la importancia del principio de contradicción, pues se manifiesta que no es posible que, en el mismo sujeto, se dé a la vez la libertad y la necesidad (representada por lo involuntario).

Necessitas tantum est duplex, coactionis et naturalis: in voluntate autem non habet locum necessitas coactionis [...] ergo nec potest esse ulla necessitas in actibus natura sua liberis, cum illi non habeant naturalem necessitatem, ut constat (*DVeI* II.4.10: 192b).

La necesidad solo es de dos formas: de coacción o natural; en la voluntad no hay lugar para la necesidad de coacción [...] y, por ende, tampoco puede haber necesidad alguna en los actos de naturaleza libre, pues, como consta, aquellos no tienen necesidad natural (*DVeI* II.4.10: 192b).

La necesidad, natural o no, no implica por definición la exclusión de la voluntariedad de todo acto, pues el agente es capaz de aceptarla (o no) y llevar a cabo lo que aquella determina. Sin embargo, cuando la necesidad se vincula con el involuntario *simpliciter* representa un explícito movimiento contra la voluntad, haciendo imposible (e incongruente) su asentimiento. Así, pese al cierto “respeto” que la voluntad parece recibir de la necesidad (*stricto sensu*) no debemos creer que siempre queda ajena a todo forzamiento, como bien demuestra el involuntario *simpliciter*, y mucho menos extrapolarlo a la libertad ya que, con independencia del tipo de necesidad, ambas se excluyen indefectiblemente. Esto hace lógico pensar que toda necesidad introducida por la divinidad en nuestra vida diaria anula la libertad y no la voluntariedad, tal y como sucede con los dos tipos de necesidad expuestos hasta ahora; sin embargo, esta vinculación, totalmente razonable, no representa de forma fidedigna la postura suareciana: para el granadino, Dios es capaz de hacer que el ser humano obre infaliblemente sin perder su libertad y, para ello, el método no es otro que el de excitar al ser humano hacia un determinado fin en detrimento de otros que también están al alcance de su mano.

Duobus enim modis potest Deus hoc facere, primo salva libertate voluntatis, ita excitando illum ad alium actum priori contrarium seu repugnantem, ut infallibiliter illum faciat, et tamen libere faciat, et tunc non solum est violentia, sed potius est efficacissima, et suavissima providentia: quis enim dicat voluntatem cogi ad faciendum, vel omittendum, quod ipsamet sua libertate facit, vel omittit (*DVeI* II.5.4: 196a).

De dos formas puede Dios hacer esto: en primer lugar, salvando la libertad de la voluntad al excitarla hacia otro acto contrario o repugnante al anterior, de tal forma que lo realice infaliblemente y, sin embargo, lo haga libremente; entonces no sería violencia, sino eficazísima y suavísima providencia: ¿quién dirá que se fuerza a la voluntad a hacer o evitar algo cuando ella misma, por su libertad, lo hace o lo evita? (*DVeI* II.5.4: 196a).

La razón de que el ser humano mantenga su libertad en un contexto en el que Dios nos ha movido hacia un determinado fin y no a otro se explica por la ausencia de necesidad: la excitación divina no conlleva la obligatoriedad del acto, pues en cualquier momento el agente puede detener su ejercicio y no llevarlo a término. Aquí, la “obligación” impuesta por la divinidad mueve a un determinado fin y no a otro, pero no implica su inexorable realización. De este modo, y en este contexto,²⁴ la libertad permanece *de facto*, ya que el ser humano mantiene su potestad de realizar o no el acto, continuarlo o detenerlo, siempre que desee; es decir, el ser humano queda libre para decir “no” a la consecución del fin, mas no así para decir “no” al fin una vez se pone en marcha.²⁵

²⁴ Realizamos esta aclaración porque existen otros contextos en los que la necesidad impuesta por la divinidad es genuina y suprime la libertad. Véase: *DVeI* II.5.4.

²⁵ Quien pretenda apelar a la necesidad impuesta en los actos sobrenaturales debe tener en cuenta que, para Suárez, en ellos no existe necesidad alguna, pues esta, con relación al ser humano, solo puede aplicarse en los ámbitos y actos que puede realizar gracias a su capacidad y fuerza natural. Véase: *DVeI* II.3.6.

Conocido cómo afecta a la libertad el involuntario *simpliciter* debemos detenemos en el *secundum quid*, el cual sigue una línea paralela a la última “necesidad” descrita. A diferencia del *simpliciter*, en el *secundum quid* la libertad permanece, pese a que el agente también sufre una imposición externa en su actividad. Si, tal y como hicimos anteriormente, analizamos la definición de *secundum quid*, observaremos que la necesidad vinculada a él no conlleva la realización de uno u otro fin, sino la obligatoriedad de los medios para conseguirlo. Así, en este caso, el sujeto sí posee la capacidad de decisión sobre su acto, por lo que, a diferencia del *simpliciter*, no conlleva la supresión de la libertad, pues la necesidad solo se aplica en los medios conducentes al fin y no en la aceptación ni consecución del fin mismo. De este modo, tanto la voluntariedad como la libertad quedan aseguradas en el *secundum quid*, pues el sujeto puede, a la vez, decidir si acepta o no el fin que se le ofrece (voluntariedad) y ejecutar o no los actos conducentes a dicho fin (libertad).

La diferencia entre las dos clases de involuntario reseñadas se hace nuevamente patente a la vez que nos descubre un punto clave que destacar: la necesidad impuesta por el involuntario *simpliciter* hace imposible la existencia de la libertad, por lo que todo acto verdaderamente involuntario no puede ser libre. A su vez, la permanencia tanto de la libertad como de la voluntad en el *secundum quid* nos ayuda a solucionar un común error al interpretar la teoría de la acción suareciana: no debemos confundir ni identificar voluntad con libertad, es decir, capacidad de elegir fines y/o medios con posibilidad fáctica de llevar a cabo o no la acción propuesta.

Hoc enim sensu ostendimus esse de fide, esse in homine operationem liberam, non tantum coactioni, sed etiam necessitati oppositam. Ex quo plane sequitur has duas rationes voluntarii et liberi in praedicta significatione sumpti prout nunc illo utimur, esse distinctas saltem definitione et ratione formali, nam altera consistit solum in hoc, quod potentia se determinet ad suum actum, volendo ipsum per se ipsum; altera vero in hoc, quod actus dicat habitudinem ad potentiam, quae potest agere et non agere, quae duae rationes plane diversae sunt (*DVeI* I.3.7: 169b).

En este sentido, mostramos que es de fe que hay en el hombre una operación libre, no solo de coacción sino también de necesidad. De aquí se sigue claramente que estas dos razones de voluntario y libre son utilizadas ahora siguiendo la antedicha significación, siendo distintas al menos en su definición y razón formal, pues uno [lo voluntario] consiste solamente en que la potencia se determine a su acto, queriéndolo por sí mismo [*per se ipsum*], y el otro [lo libre] [consiste] en que el acto se vincule [*dicat habitudinem*] con la potencia que puede obrar y no obrar; estas dos razones son completamente distintas (*DVeI* I.3.7: 169b).

Solo quienes no asumen esta diferencia cometen el error de pensar que todo involuntario *secundum quid* anula la libertad del acto, su moralidad y su responsabilidad. Con todo, no debemos creer que dichos ámbitos son absolutamente independientes, pero tampoco asumir que, en última instancia, son idénticos.

5. Conclusiones

Lejos de lo que suele representar la palabra “involuntario” en nuestro lenguaje diario, en el pensamiento de Francisco Suárez indica una actividad procedente de la voluntad que se ve forzada, parcial o totalmente, a escoger un camino que no anhela (sea como medio o fin). Como señalamos anteriormente, la complejidad que supone analizar una noción como esta, tan poco estudiada por la historiografía, justifica tanto la laguna bibliográfica existente como el mismo intento de eliminarla a través de trabajos como este. Si solo nos acercamos a la faceta positiva (voluntaria) de los actos tal y como la

concibe el Doctor Eximio, no lograremos comprender cuál es el verdadero límite de la potencia humana, su libertad y su responsabilidad moral, y mucho menos conocer por qué Suárez no acepta la teoría de la premoción física vinculada a la escuela tomista.

La conexión establecida por el granadino entre lo involuntario (*simpliciter*) y un forzamiento externo de la voluntad elícita, así como su negativa a eliminar la voluntariedad y la libertad del *secundum quid*, nos permiten conocer más a fondo un punto clave de su pensamiento: su profunda convicción en la libre determinación de la vida del individuo y el consiguiente conocimiento de que esta responsabilidad puede provocar un vértigo tan profundo que nos incite a buscar medios que nos alivien de dicha carga, como puede ser la involuntariedad del acto. El Eximio no esgrime la involuntariedad como una herramienta imprecisa (a causa de su definición) que pueda cobijar todo acto que no deseamos reconocer, su noción pretende clarificar qué es lo involuntario de la misma manera y con el mismo interés con el que sus antecesores y contemporáneos intentan definir qué es su opuesto (lo voluntario).

Lo involuntario suareciano no presenta a la voluntad humana como una potencia pasiva y desamparada sino, más bien, como una fuente de resistencia para (siempre que exista la posibilidad fáctica) mantener el dominio de la acción frente a la injerencia externa. Aquí hallamos la razón por la que todo *secundum quid* no debe ser considerado como verdadero involuntario y sí debe concebirse como tal a todo *simpliciter*: en el primero la voluntad decide y conduce su acción, mientras que, en el segundo, pese a su activa resistencia, siempre queda obligada y anulada (i.e. le es impuesta una necesidad). Este es el límite de la voluntad que establece el Doctor Eximio: no el puro y simple no-querer (x), sino el no-querer (x) y ser obligado a hacerlo.

Esta concepción de lo involuntario, que lo vincula a un movimiento externo que obliga a la voluntad, procede contra ella y anula la libertad, cobra pleno sentido al observar la forma como Suárez concibe la relación entre Dios y los seres humanos. Para él, todo acto humano depende de una concurrencia divina simultánea a la eficiencia humana que no deja espacio para la premoción física de los tomistas ya que, si esta se analiza desde el prisma de la involuntariedad, o bien queda confundida con aquella fuerza externa que actúa contra el acto elícito de la voluntad (lo que obligaría a establecer nuevas definiciones *ad hoc* de lo involuntario), o bien nos obliga a preguntarnos por qué Dios nos mueve a querer o ejercer un acto que Él mismo no quiere que hagamos e impedirá irremediablemente con otro acto opuesto. Desde aquí se hace evidente que este esquema no puede responder a las exigencias establecidas por la definición suareciana de lo involuntario y que solo sus tesis sobre el concurso y la dependencia de la divinidad pueden evitar los problemas lógicos, teológicos y metafísicos asociados a dicho concepto.

No es posible ni razonable contradecir a toda la tradición de la Historia de la Filosofía occidental y declarar la imperiosa necesidad de volcarnos en el estudio de la involuntariedad; sin embargo, no debemos olvidar que toda perspectiva, incluyendo la negativa, puede aportar información fundamental para nuestro conocimiento, complementando y completando lo que ya sabemos sobre un tema particular. Buena prueba de ello es la noción suareciana de involuntario pues, además de ampliar los datos aportados por el análisis del acto voluntario, nos permite establecer conexiones con el conjunto de la teoría moral del Doctor Eximio, así como con sus ideas metafísicas y teológicas, dando cuenta de la coherencia interna de su pensamiento y su profunda preocupación por los candentes problemas de su época.**

** Agradecemos a los dos revisores anónimos sus valiosos comentarios sobre el texto, así como la lectura y sugerencias de la profesora Pilar Pena Búa y del profesor Pablo Pérez Espigares.

Bibliografía

Fuentes

- » Nicolas Malebranche (1721). *De la recherche de la verité*, tomo 2. París: Ch. David.
- » Francisco Suárez (1856). *De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali (Opera omnia 4)*. Ed. André, M. París: L. Vivès.
- » Francisco Suárez (1861). *Disputationes metaphysicae (Opera omnia 25)*. Ed. Berton, C. París: L. Vivès.

Ediciones y traducciones

- » Aristóteles (2010). *Ética a Nicómaco*. Trad. y ed. Pallí Bonet, J. Madrid: Gredos.
- » Aristóteles (2012). *Metafísica*. Trad. y ed. García Yebra, V. Madrid: Gredos.
- » Francisco Suárez (1961). *Disputaciones metafísicas*, vol. 3. Ed. Rábade, S., Caballero, S. y Puigcerver, A. Madrid: Gredos.
- » Francisco Suárez (1968). "En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío". En: Beltrán de Heredia, V. (ed.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 418-426.
- » Malebranche, N. (2009). *Acerca de la investigación de la verdad*. Trad. Barinaga-Rementería, J. M. Salamanca: Sígueme.
- » Tomás de Aquino (2012). *Suma Teológica*, vol. IV. Ed. bilingüe trad. por comisión de padres dominicos, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bibliografía complementaria

- » Abellán, J. L. (1979). *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 2. Madrid: Espasa-Calpe.
- » Barroso, Ó. (2007). "De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez". En: Sáez, L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F. (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 65-84.
- » Burlando, G. (1999). "Configuración psicológica de la libertad humana en F. Suárez", *Teología y vida* 40, 31-48.
- » Burlando, G. (2021). *La modernidad en Suárez y Descartes. Articulaciones cambiantes del sujeto*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.
- » Castellote, S. (1997). *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI*. Madrid: Akal.
- » Coujou, J.-P. (2010). "Bibliografía suareciana", *Cuadernos de pensamiento español* 41, 1-175.

- » Esposito, C. (2017). "Suárez, filósofo barroco", *Cauriensia* 12, 25-42. DOI: 10.17398/1886-4945.12.25
- » Fastiggi, R. (2015). "Francisco Suárez as Dogmatic Theologian". En: Salas, V. y Fastiggi, R. (eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden - Boston: Brill.
- » Gilbert, P. (2020). *Jésuites et philosophes. Des origines à nos jours*. Bruselas: Lessius.
- » Gilson, É. (1996). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- » Hellín, J. (1950). *Theologia naturalis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Iturriz, J. (1949). *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S. I*. Madrid: Estudios Onienses.
- » Kuri Camacho, R. (2008). "Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad", *Revista de Filosofía* 26.58, 79-101.
- » Lázaro Pulido, M. (2014). "La presencia de san Buenaventura en la causalidad ejemplar suareciana". En: González-Ayesta, C. y Lecón, M. (eds.). *Causalidad, determinismo y libertad. De Duns Escoto a la escolástica barroca*. Pamplona: EUNSA, 111-124.
- » Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » Matava, R. J., (2020). "A Sketch of the Controversy *de auxiliis*", *Journal of Jesuit Studies* 7, 417-446. DOI: 10.1163/22141332-00703004.
- » Pena-Búa, P. (2019). "Francisco Suárez y la propaganda político-apocalíptica en la Inglaterra de Jacobo I: el libro V de la *Defensio Fidei; El Anticristo*". En: Maryks, R. A. y Senent-De Frutos, J. A. (eds.). *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden - Boston: Brill, 272-299.
- » Pena-Búa, P. (2022). "Tradición y novedad en la metafísica suareciana. Las relaciones Dios-mundo-hombre: Francisco Suárez y Tomás de Aquino". En: Senent-De Frutos, J. A. (ed.). *On Suárez's Ethics*. Leiden - Boston: Brill, 1-19. [En prensa]
- » Pink, Th. (2011). "Action and freedom in Suárez's ethics". En: Schwartz, D. (ed.). *Interpreting Suárez. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 115-141.
- » Poncela, Á. (2015). "Francisco Suárez". En: Idem (ed.). *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*. Madrid: Verbum, 269-341.
- » Salas, V. (2018). "The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics", *Pensamiento* 74.279, 7-29. DOI: 10.14422/pen.v74.i279.y2018.001.
- » Senent-De Frutos, J. A. (2019). "Francisco Suárez and the Complexities of Modernity", *Journal of Jesuit Studies* 6.4, 559-576. DOI: 10.1163/22141332-00604001.
- » Söchting, J. (2021). *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*. Granada: Biblioteca Teológica Granadina.
- » Soto, W. (2022). "San Juan de Ávila y la llegada de los jesuitas a Córdoba, Andalucía", *Archivo Teológico Granadino* 85, 9-54. DOI: 10.47035/atg.2022.85.4721.
- » Torrijos, D. (2017). "Suárez y la premoción física", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 44, 71-94. DOI: 10.36576/summa.48619.
- » Zorroza, M. I. (2017). "Del uso de la voluntad en el *De anima* de Suárez", *Scientia et Fides* 5.1, 223-239. DOI: 10.12775/SetF.2017.010.

