

EL PADRE SUAREZ Y SANTO TOMAS

NOTAS CRITICAS

3. El concepto de la Libertad

La negación protestante de la libertad humana, ideada para excluir el mérito de las buenas obras, había sido formidable. Erasmo, desprovisto de la exactitud doctrinal que proporciona el método escolástico, fué poco afortunado en su defensa de la tesis católica contra la terrible facundia de Lutero; mas luego, otros teólogos, como Eck, hicieron sentir al adversario de la libertad humana, cuan falsa e insostenible era su posición.

El Concilio de Trento definió solemnemente el dogma de la libertad, expuesto ya antes un sinnúmero de veces en el magisterio ordinario de la Iglesia (1). Muy pronto empero pareció agravarse la discusión con las inesperadas e inexplicables afirmaciones de Bayo: mas quedó definitivamente zanjada en la condenación, como herética, de la proposición de Jansenio que dice: *Ad merendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* (2).

Suárez ha expuesto y defendido muchas veces esta verdad que había de definirse en la condenación de Jansenio, y aun es semejante doctrina de la libertad un punto capitalísimo en toda su voluminosa obra. Por esto en nuestra demostración de su concordia con el Angélico Doctor, no podemos menos de exponer cuan positivamente siguió al S. D. en dar y sostener el propio concepto de la libertad.

Cinco son los pasajes principales en que expone su pensamiento. 1) *Metaphysicarum Disputationum* t. 1. disp. 19: *De causis necessario*

(1) La definición del Tridentino se contiene en los cánones 4, 5 y 6 de la ses. 6. V. *D B*, nn. 814-826. Y la misma doctrina en el magisterio ordinario de la Iglesia se contenía millares de veces en la exhortación a las buenas obras.

(2) V. *D B*. n. 1094.

et libere seu contingenter agentibus. 2) *Opuscula Theologica. Opusc.* 1: *De Concursu, mottone et auxilio Dei*, l. 1., cc. 1—3. 3) *De gratia*, t. 1. *Prolegomenum* 1: *De requisitis ad formalem libertatem et usum liberum*. 4) *De Gratia*, t. 3, l. 12, c. 3: *Utrum libertas actus necessaria sit, ut ille sit meritorius*. 5) *In* 1. 2. *Tract.* 2: *De Voluntario et Involuntario*. *Disp.* 1: *De Voluntario et Libero eorumque comparatione*. (1)

Más numerosos aun son los escritos de S. Tomás con los cua es hay que comparar la doctrina ahí contenida. Tendremos particularmente en cuenta: el Comentario *in 3 Ethicorum*, lect. 11; el Com. *in 2*, dist. 25; la Quaest. 6 *de Malo*; la Quaest. 24 *de Veritate*; y de la *Suma*. p. 1. q. 82 y 83; 1. 2. q. 6, 9 y 13.

Desde el punto de vista de la Teología católica para avalorar el concepto de la libertad que haya dado un autor, el procedimiento más obvio después de la condenación de la sentencia mencionada de Jansenio, será compararlo con aquella misma sentencia, o más inmediatamente con su contraria que es la doctrina de fe. Por esto, para demostrar cómo en este punto Suarez ha interpretado rectamente a S. Tomás, comprobaremos que entrambos coinciden con el prototipo de la verdad en esta materia, que es la sentencia siguiente: *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae requiritur in homine libertas a necessitate, nec sufficit libertas a coactione*. Mas como no es cuestión de defender esta tesis en sí misma, sino de compulsar cómo la entendían dos de sus grandes defensores, nuestra exposición se puede reducir a patentizar cómo estos distinguían el acto simplemente voluntario (*liber a coactione*), del propiamente libre (*liber a necessitate*), al admitir este último como indispensable para la responsabilidad humana.

Distinción entre lo simplemente voluntario y el acto libre de nuestra voluntad.

a) *La distinción expuesta por Suárez.* b) *Lo que enseña S. Tomás.* c) *Pasajes difíciles que se hallan en el S. D. de que abusó Jansenio.* d). *La conciencia o experiencia de nuestra libertad.*

(1) Admitimos el orden de las obras de Suárez que establece el P. DE SCORRALLE en su obra *François Suarez de la Compagnie de Jesús*, t. 2. pp. 402-403.

a) *La distinción en Suárez.*

En las obras de Suárez esta distinción es de una perspicuidad sin sombra alguna. Algunos párrafos escogidos de las cinco particulares defensas que dijimos ha hecho de la libertad nos pondrán ante los ojos con toda evidencia lo más preciso de su doctrina.

1) Pues en la *disp. 19* de su *Metafísica, sect. 8: Ad quos actus sit indifferentia in causa libera*, n. 6, llega a lo íntimo de la cuestión acerca de la libertad, preguntándose, cómo es que pudiendo la voluntad obrar voluntaria y libremente, sea absurdo que su acto no sea voluntario, y no lo sea que tenga actos no libres. Y dá tres razones de esta diversidad, que son otras tantas declaraciones de la distinción de que tratamos.

La primera razón dice así: «Respondetur, id contingere, quia *prior modus est adaequatus voluntati, non autem posterior*, nam voluntas adaequate est voluntas: non est autem adaequate liberum arbitrium, nam hoc est quasi inferius, seu magis limitatum, nam liberum arbitrium necessario includit voluntatem seu principium voluntarii actus, ut supra declaratum est, et addit libertatem, id est, indifferentiam seu potestatem non operandi.»

Aprovecha el mismo origen de la palabra voluntario para recordar que es una misma cosa ser acto de la voluntad, y ser voluntario; y por consiguiente de cualquier manera que un acto proceda de la voluntad será voluntario. Pero no sucederá así con el ser un acto libre; porque si bien la voluntad se denomina y es verdaderamente libre, mas la libertad no se identifica con la voluntad, y por ende no todo acto de la voluntad ha de ser libre, pues un acto de la voluntad podrá no proceder de la libertad.

Aclara el mismo autor esta razón en la siguiente más concreta que dice: «Adaequatum obiectum voluntatis est bonum, quod necessario supponi debet cognitum, quia voluntas essentialiter est appetitus elicitivus: et ideo necessario operatur praevia cognitione, et per modum appetitionis: et hoc est operari voluntarie. Sub hoc autem obiecto adaequato possunt esse varia obiecta multum in bonitate differentia; et ideo etiam diversimode amabilia, quoad libertatem, vel necessitatem.»

Se ve con esto que lo esencial en toda operación de la voluntad es lo que se significa con la palabra, *voluntario*; mas no, lo que se expresa con la palabra, *libre*. Porque, el ser un acto *voluntario*, todo depende de que sea una tendencia o inclinación de la voluntad, la cual ciertamente tendrá lugar desde el momento que se trate de un acto de la voluntad, sea cual-

quiera el objeto o conocimiento de éste que se presuponga; mas, para recibir el acto la denominación de libre, deberá intervenir algo en el objeto o en su conocimiento que no siempre existirá.

Finalmente se completan estas razones con la tercera que a nuestro entender es la más fundamental en la materia y viene concebida en esta forma: «Denique actum elicited ab appetitu, esse *voluntarium*, consistit in positivo modo talis actus, ita intrinseco ut ab actu non distinguatur, et ideo est ab eo inseparabile: *liberum* autem in actu solum superaddit denominationem a potentia, quatenus potens est ad non eliciendum seu suspendendum illum, quae denominatio potest non convenire actui, si voluntas non habeat talem potestatem in actu.» Razón verdaderamente clara-supuesta una teoría facilísima de concebir, que tendremos adelante ocasión de explicar. Esta teoría que se recomienda por su claridad afirma lo siguiente: La libertad no es intrínseca al acto libre, sino que en el acto es solo una denominación que recibe el mismo acto de la posibilidad en que se supone estar la potencia que lo realiza para suspenderlo, o para ejecutar el contrario en su lugar.

Supuesta semejante doctrina, que muchos suponen sin enseñarla positivamente, ninguna dificultad hay en admitir ese aparente dualismo en las operaciones de la voluntad. El acto de ésta siempre será *voluntario*, pero no siempre será o se habrá de llamar *libre*; antes podrá suceder que un mismo acto, un tiempo no sea libre, y luego en su desarrollo lo sea; pues pudo primero producirlo la voluntad sólo espontáneamente, y sin el conocimiento necesario para el ejercicio de la libertad, y después proseguir en él cuando podía interrumpirlo o realizar el contrario, esto es, proseguir en el mismo acto libremente.

Escogimos este pasaje para dar una idea del pensamiento de Suárez en la amplísima defensa que hace de la libertad en esta disputa metafísica, porque nos da la clara solución de la dificultad que a cualquiera puede ocurrirse, contra esta distinción en sí necesaria de los actos de la voluntad; viéndose por las explicaciones dadas que no implica esta distinción un dualismo ininteligible en el modo de actuar de la misma potencia, sino sólo en las condiciones que preceden o acompañan su actuación, las cuales evidentemente pueden ser múltiples.

Por lo demás, quien quiera ver con qué eficacia nuestro autor sostenga nuestra libertad desde el punto de vista filosófico, lea en la misma disquisición, de subido color metafísico, desde la *Sect. 2 n. 8*, donde hay que notar el n. 9 en que ya se expone con diáfana luz la distinción de que tratamos. Y aquí nos llaman la atención las últimas palabras del párrafo,

que valen por una prueba de la tesis contra el jansenismo. Porque dicen: «*Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in praesenti quaestione: et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis Philosophis: nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanee, et propria voluntate sese moventes et applicantes ad opus praevia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas, et determinatio ad unum, hoc est, quod in controversiam vocatum est.*»

Y en el n. 12 asienta la proposición en estos precisos términos: *Dico ergo primo evidens esse naturali ratione, et ipso rerum experimento, hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate sed ex voluntate sua et libertate.* En seguida hace muy verosímil la proposición por la cantidad y prestigio de los filósofos de la antigüedad que la afirmaron. Luego en el n. 14 se expone el argumento de experiencia; en el 17 se confirma con el hecho del mal moral o pecado que se halla en las acciones humanas; y en el 18 se da la prueba o indicio a priori de nuestra libertad, tan usada de S. Tomás, que es el juicio indiferente que precede y acompaña muchas de nuestras acciones.

2) De un modo semejante en el l. 1 *de Concursu*, etc., c. 1 n. 2, enseña la misma doctrina desde el punto de vista teológico, afirmando que a su juicio es un dogma de fe que existe en el hombre la libertad así entendida, afirmación que encontraremos también en S. Tomás

El título del capítulo es, *Quod humani arbitrii libertas indifferentiam in operando requirat*; y se expone en él el sentido de la proposición que se va a probar diciendo: «*Est igitur certum dogma fidei (ut existimamus) libertatem hanc non consistere tantum in facultate operandi voluntarie seu spontanee, aut libenter, etiam si id fiat cum perfecta cognitione et advertencia rationis, sed praeterea dari in nobis, nostrisque humanis actibus eam libertatis conditionem quae potestatem agendi et non agendi includit, quae a Theologis dici solet dominium in actionem propriam seu indifferentiam in operando, quatenus facultas sic (1) operans, non est natura sua determinata ad unum, seu potest velle hoc aut aliud seu oppositum, et nolle seu non velle.*»

Para evitar efugios con que se admita de palabra la proposición, y de hecho se niegue lo que con ella entienden defender los teólogos, el mismo autor en el n. 4 nota que hay que distinguir cuidadosamente entre la

(1) En la edición de Venecia se lee, *sit*.

facultad necesaria para realizar un acto o su contrario, y el uso de esta facultad en los mismos actos que de ella proceden. Porque si bien es claro que sin la facultad no se puede tener su uso o ejercicio; pero podría uno afirmar la facultad libre y negar su uso libre, como parece haberlo hecho, poco después que escribía Suárez, Jansenio equivalentemente diciendo que el hombre tiene el libre albedrío, porque es capaz de la virtud y del vicio, pero en los casos concretos al practicar la virtud le era imposible abandonarse al vicio y viceversa, es decir, nunca hay uso o acto libre propiamente hablando.

Contra esta tergiversación de la doctrina católica de la libertad, el Doctor Eximio expone la proposición en estos términos: «Igitur, cum Theologi asserunt, *esse certum de fide*, dari in nobis libertatem indifferentiae, non solum id intelligunt de facultate libera, sed *de usu etiam talis facultatis*, quatenus indifferens est et domina suorum actuum.» Contra la afirmación de la libertad así concebida apuntarán las invectivas de Jansenio.

3) Más de propósito ha urgido nuestro autor este concepto de la libertad en su primer Prolegómeno a su grande obra sobre la Gracia, donde propone la cuestión en esta forma (c. 1. n. 8): *Liberum in praesenti vocatur, quod a necessitate liberum est: dici autem solet et de facultate operandi absque necessitate et de ipsa actione*. De entrambos, a saber, de la facultad y del acto, afirma el hecho de la libertad.

Cuanto a la facultad lo expresa así: «Denominatur arbitrium liberum, quod dicitur esse facultas voluntatis et rationis, utique ad operandum cum indifferentia, et dominio actionis, ita ut in manu eius sit velle, aut nolle exercere vel sustinere actionem... Atque in hoc sensu *de fide certum est*, hominem esse hoc modo natura sua liberum, seu habere aliquam facultatem a necessitate liberam in operibus suis, non solum naturalibus, sed etiam supernaturalibus, ut aperte definit Conc. Trid. sess. 6. c. 5, et can. 5 et 9», etc.

Pues cuanto al acto dice así (n. 9): *Hinc etiam actus, qui ab hac facultate libera procedit, liber denominatur: oportet autem ut ab illa ut indifferens est procedat*.

Y teniendo presente lo doctrina de Baio, que desgraciadamente había de perpetuarse en Jansenio, hace mención de ella para recordar que está condenada en las proposiciones 39 y 41 del primero, y con esta ocasión inculca más su concepto de la libertad añadiendo: «Ut ergo actus sit vere liber, non satis est quod sit voluntarius, seu non coactus, sed etiam (requiritur) ut non sit necessarius simpliciter, ac proinde ut procedat a po-

tentia libera, ut indifferentiam et libertatem retineat, ut in ipso usu et exercitio, et integra potestate sua sinatur operari, ita ut in manu eius sit inter contraria vel contradictoria eligere, vel operari, aut non operari».

Consecuentemente asienta el principio evidente en esta materia: «Quia ut actus sit liber, necessarium est ut procedat a facultate libera ut libera est: non procedet autem a potentia libera ut talis est, nisi expeditam habeat suam facultatem quoad utramque partem, utique operandi et non operandi. Quid enim proderit ad libertatem talis actus, quod potentia innatam habeat indifferentiam, si in ipso usu impediatur?»

Esto que mirado así directamente ya parece tan luminoso, resaltará más contrapuesto a su contrario, y por esto explanará Suárez el mismo pensamiento en la hipótesis contraria, escribiendo: «At vero si actus procedat a potentia necessitatem patiente, sive per intrinsecam necessitatem potentiae determinatae ad unum sive per extrinsecam necessitatem immissam potentiae de se liberae, iam impeditur, et tollitur libertas actus, ita ut liber dici non possit, nec laude nec vituperio dignus, quia non procedit a potentia ut libera est, nam ipsa non valet necessitatem illam auferre, vel praevenire, et ideo non potest illi imputari, quod tali modo et non alio operatur».

Tras la exposición viene el juicio que merece este concepto de la libertad que profiere así dicho Teólogo: *Quam doctrinam satis clare docuit Conc. Trident loco citato, et necessaria omnino est ad salvanda omnia, quae de humanis actionibus, earumque libertate Scriptura docet. Ideoque censeo in hoc puncto non esse dissentionem inter catholicos, licet in modo explicandi et defendendi hanc libertatem possit esse aliqua diversitas.*

No nos extenderemos en confirmar cuan altamente fija este exacto concepto de la libertad en todo este Prolegómeno y largo tratado, pues lo que acabamos de extractar del primer capítulo es bastante elocuente en la materia.

4) En el l. 12 de *Gratia*, fuera del mismo concepto llama la atención, que se refuta una idea de los Nominales, que lo debilitaría con una sutileza peligrosa. Porque los principales entre estos defendieron, que, si bien la ley es que nadie merezca con actos que no sean libres, podría Dios hacer que alguno, como privilegio, mereciera con actos solo voluntarios y no libres. «Ita sentit Maior, dice Suárez (n. 4), ubi admittit hoc esse possibile de potentia absoluta, non tamen de lege ordinaria, in qua nullam videtur admittere dispensationem», y continúa citando otros au-

tores que parecen haber admitido que hubo dispensa de esta ley en Cristo.

Contra esta sutileza acentúa nuestro autor de una manera más terminante la doctrina general admitida por los Teólogos, y escribe (n. 6): «Nihilominus dicendum est, propriam libertatem actus, vel quoad specificationem, vel saltem quoad exercitium, ex natura rei, et essentialiter esse necessariam ad proprium meritum, ita ut sine illa inveniri non possit, etiam de potentia absoluta. Ita sentiant communiter Theologi allegati, idemque supponant Sancti Patres, quando ex merito actuum illorum libertatem colligunt: nam si necessitas libertatis ad meritum non esset intrinseca ex natura rei, sed ex institutione et acceptatione divina posset facile responderi, opera hominum esse meritoria, non quia libera sunt, sed quia Deus acceptare illa voluit, contrarium vero sancti Patres supponunt, nimirum ideo bona opera hominum digna esse posse, ut acceptentur ad meritum, quia libera sunt».

Y habiendo probado su aserto con no poco peso de razones, se pone a deshacer de raíz las que proponen los contrarios.

La primera dificultad o argumento de los contrarios sería el hecho, que se supone haber tenido lugar en Cristo Redentor, como acabamos de apuntar. Contra este supuesto se pronuncia de esta manera (n. 8): Ad fundamentum contrariae sententiae, quatenus ex Christi merito sumitur, tanquam certissimum statuendum est, Christum Dominum habuisse opera libera, per quae mereri potuerit, et de facto meruerit, neque de hoc potest esse inter catholicos controversia, quamvis in solvendis difficultatibus, quae in explicanda illa libertate occurrunt, sit inter eos varietas, ut in 1. tom. 3. partis, tota disputatione 37, late tractavi». Acto continuo se pone a demostrar cuan segura y necesaria sea esta respuesta.

La segunda dificultad se basaba en que el mérito para con Dios no se concibe sin la divina aceptación de la obra que se llama meritoria. Contra ella dice Suárez: «In primis licet daremus, meritum hominis etiam quoad dignitatem, seu valorem pendere ex ordinatione vel acceptatione Dei, posset negari consequentia. Nam Scotus, Durandus, et alii admittunt meritum ex acceptatione, et nihilominus negant, posse Deum pro merito acceptare opus non liberum, in quo non sunt sibi contrarii (quidquid aliqui eis imponant)». Prosigue defendiendo esta solución; mas luego añade otra más completa, dentro de la opinión más corriente, acerca del fundamento del mérito, que es negar el supuesto, que todo se reduzca a la divina aceptación en el valor de la obra meritoria.

Argúyase además en favor del mérito sin la libertad, afirmando que la

honestidad del acto y no su libertad, es la raíz del mérito; y como puede ser tan honesto el acto necesario como el libre, habrá mérito sin libertad. A esto se responde (n. 10) que el premio se debe a la honestidad de la acción, *non tantum secundum se, seu physice spectatae, sed quatenus potest morali modo attribui operanti, quia licet praemium proportionetur operi, nihilominus ipsi operanti tribuitur ratione operis, et ideo necesse est, ut ei possit imputari*. Confirma el autor esta respuesta con la autoridad y doctrina de S. Tomás.

Por fin la cuarta y última dificultad, era que en el acto libre no es la libertad algo intrínseco al mismo acto en sí considerado, sino algo que lo acompaña y una denominación extrínseca derivada en él de la potencia que lo realiza, en cuanto está facultada para ejecutar el acto contrario u otro en su lugar. Por consiguiente, se puede concluir en nombre del adversario: Dios con su infinito poder podrá suplir esta denominación extrínseca del acto voluntario, haciendo que sea meritorio, aun cuando no sea libre.

Suárez no tiene inconveniente alguno en admitir el antecedente de este raciocinio, pero halla fácilmente que la consecuencia que de él se deduce es una conjetura destituida de todo valor lógico. Así que responde: «Neque refert, quod ultimo loco addebatur, quia libertas actualis non dicit aliquid intrinsecum actui libero, nihil enim hoc obstat, nam satis est, quod in operante supponat realem et intrinsecam potestatem non habendi talem actum, vel habendi contrarium, per quam est homo dominus sui actus ratione cuius dominii potest homo acquirere, vel amittere aliquod ius morale per actum suum, quod secluso tali dominio facere non posset».

Declara, pues, la cosa por la comparación con el caso de cualquier dominio, que de suyo ciertamente no añade ninguna entidad real ni en el dueño ni en lo poseído u objeto del dominio, y no obstante vale tanto el dominio para los efectos morales y en los contratos. Concluye pues: *Ita ergo hoc dominium actuum liberorum necessarium esse potest ad meritum, etiam si nihil physicum addat actui praeter relationem ad potentiam talem potestatem habentem, nam in rebus moralibus huiusmodi denominationes, vel habitudines magni momenti sunt*. Por lo tanto, si bien la libertad no es intrínseca al acto libre en sí considerado, todavía es imprescindible o esencial para el mérito del mismo acto libre.

La teoría aquí supuesta es sin duda un excelente fundamento para solventar la cuestión, sobre cómo se distingue el acto simplemente voluntario del libre en nuestra voluntad. Vamos pues a ver una explicación de la misma doctrina en la quinta y última obra en que el gran Teólogo granadino escribió de propósito sobre el acto libre.

5) La obra es el comentario *in 1. 2.* de la *Suma Teológica*, en su Tratado 2, disp. 1. Y aun se presenta nueva ocasión al autor de exponer la misma teoría en el Tract. 3, disp. 1, sect. 2, a propósito de lo que es el ser moral en el acto de la voluntad. Mas podremos prescindir de este lugar del Tract. 3. ciñéndonos al del Tract. 2 por ser éste el más fundamental cuanto al concepto de la libertad, y a la teoría acerca del acto libre.

Aquí, pues, disp. 1, sect. 3, n. 17, se propone la siguiente duda: *Quinta quaestio, in actu, qui simul est voluntarius et liber, quid sit, vel quid addat esse liberum*, es decir, qué añade el *ser libre* sobre el *ser voluntario*.

Las razones que parecen hacer verosímil, que sea algo físico intrínseco al mismo acto, son: «Primo quia hoc esse liberum, est magna perfectio actus, nam ratione illius est dignus laude, vel capax meriti, si bonus sit, et e contrario dignus paena, si malus. Secundo, quia in hoc esse libero fundatur totum esse morale, quod est aliquid reale in actibus. Tertio, quia si, esse voluntarium, est aliquid reale in actu, cur non esse liberum, cum non sit minus perfectum».

La solución de estas dificultades dará mucha luz para la inteligencia de la teoría que se enuncia en estos precisos términos (n. 18): *Dicendum vero est actum esse liberum, praeter voluntarium perfectum, solum addere habitudinem, seu denominationem a potentia elicente actum, et habente potestatem ad suspendendum illum, seu eliciendum oppositum*.

La razón de esto es que por el mero hecho de que concibamos un acto de la voluntad perfectamente voluntario, o dirigido por un pleno conocimiento y proporcionado en su género al sujeto, acto voluntario que dimana de la potencia que al ejecutarlo podía omitirlo, ya concebimos el acto libre; mientras que cualquiera cosa intrínseca que en el acto voluntario supongamos, si prescindimos de esta relación con la potencia de la voluntad en cuanto libre, todavía no concebimos o no entendemos que el acto sea libre: luego es superfluo añadir una entidad intrínseca al acto libre.

Este argumento fundamental y sintético se va luego desenvolviendo con el detenimiento y amplitud propia del estilo de nuestro autor. Añadiremos sólo una de sus exposiciones, que cierra la puerta a muchos eflujos, y es clara como agua cristalina. Dice así (n. 19); «In potentia libera in actu primo duplex potestas intelligitur, prior ad eliciendum actum, posterior ad retinendum illum; quatenus ergo elicit actum utitur priori

potestate, et ille influxus praecise consideratus sufficit ad voluntarium, quia hoc ipso est actus a principio intrinseco cum cognitione; at vero ex vi illius influxus praecise non intelligitur actus liber, nisi intelligatur in facultate operante, altera potestas, per quam, ut sic, nihil influit in actum, quia non est potestas agendi, sed potius non agendi: ergo actus non consummatur in esse liberi per positivum influxum potentiae, sed per denominationem a potentia quatenus potest non agere: ergo non constituitur per aliquod intrinsecum additum actui supra rationem voluntarii». Que es como si dijéramos, el positivo influjo de la potencia en el acto libre, nunca podrá ser la nota o señal característica del mismo, antes si no hubiese más que este influjo siempre el acto se tendría que mirar como necesario y plenamente determinado, pues este influjo es la absoluta y concreta determinación del mismo. Mas existe en la potencia un poder para la omisión de tal acto, o para la sustitución del mismo por otro. Este es el poder esencial en el concepto de la libertad, porque es el dominio del acto, el ser señor de él quien lo ejecuta, y por consiguiente, ser reponsable del mismo. De este poder y dominio muy real en el sujeto o en la potencia que ejecuta el acto libre, pero que no es una entidad en éste, recibe el mismo la denominación, y el ser libre, esto es, con relación a la potencia o sujeto.

Aplicando la misma argumentación se ven disueltas, como la sal en el agua las dificultades enunciadas poco ha.

Afirmaba la primera que siendo la libertad del acto una gran perfección no puede menos de ser una entidad real en el mismo acto. Todo lo contrario de esta consecuencia se deduce del concepto de la libertad. La entidad real que es como la forma del acto libre en cuanto tal, y no es otra cosa que la libertad, es ciertamente una gran perfección, pero no hay que confundirla con la entidad del acto que fluye de la potencia en el mismo ejercicio de la libertad. No es libre el acto sino porque es efecto de la libertad, y por tanto la perfección que redunde de alguna manera en él está en su causa y es el dominio con que se ejecuta el mismo acto. En sí considerado, éste no es sino voluntario, como quiera que es esencialmente dependiente de la voluntad; mas según nos dice la experiencia en ésta hay un poder que se extiende a varios extremos o efectos que la constituye señora de su acto. He aquí la grande perfección del acto libre; ese poder, dominio o señorío de la voluntad es lo que lo denomina libre.

Esto mismo resuelve también la segunda dificultad, que requería la explicación del ser moral en el acto libre. Ahora bien, este ser moral fuera de la entidad del acto voluntario, no importa sino aquella depen-

dencia con respecto a una voluntad, que al ejecutarlo tenía pleno dominio sobre él, ya que podía omitirlo o realizar otro en su lugar. En este dominio se funda la responsabilidad, y que en todo rigor se atribuye al que es su libre autor.

Por último relativamente a la tercera dificultad basta añadir que la disparidad que se establece entre el acto en cuanto voluntario y el acto en cuanto libre es de todo punto justificada. El acto voluntario lleva en sí mismo su distintivo, como esencialmente tal; más no ha de suceder lo mismo con el acto libre. Y la razón es, que parece evidente, que el acto libre, no es esencialmente libre, como quiera que un mismo acto se concibe perfectamente, ora realizado en las circunstancias del acto libre, ora sin ellas; cuando es también evidente que un acto voluntario no puede concebirse como no voluntario. Así que ninguna oposición crea esto entre el acto voluntario y el libre, aunque con grande claridad distinga en el orden concreto de los hechos entrambos actos de la voluntad. Porque (n. 24), *Colligitur etiam hinc hoc esse liberum nihil repugnare cum perfectione voluntarii, neque illud per se loquendo minnere, ut quidam existimarunt, quia nec minuit illud ex parte intellectus, nam potius ad actualem libertatem requiritur perfecta cognitio intellectus, neque etiam ex parte voluntatis, quia stante libertate potest suo toto conatu et affectu tendere in obiectum, et in hoc consistit perfectio voluntarii ex parte voluntatis. Nec refert quod voluntarium consistit in determinatione ad unum, liberum ver in indifferentia ad utrumque, quae videntur condiciones repugnantes. Non tamen sunt, quia libertas actualis seu exercita, etiam requirit determinationem ad alteram partem in ipso actu secundo, indifferentiam vero in actu primo, seu facultate ad quam dicitur habitudinem.*

Evidentemente no era Suárez, ni en tiempo, ni en mérito, el primer Teólogo que explicaba la distinción entre los actos espontáneos de la voluntad y los libres, pero sin introducir novedades en la materia, la ilustró.

b) *Lo que enseña S. Tomás.*

Dado el fin de estos artículos con las citas de Suárez necesitamos poner, ante los ojos del lector, las correspondientes del Angélico. En el caso presente es facilísimo establecer el paralelismo. Siguiendo, pues, el simple proceso con que presentamos la doctrina de Suárez, recorramos ahora en el S. D. los tratados indicados al principio en que expuso el

concepto de la libertad. El estilo sintético del gran Doctor nos permitirá aquí ser más breves, que en la exposición precedente.

1) *In Lect. 11, in 3 Ethicorum Aristotelis*. Sin hacerse aquí mención de lo que es en nuestra voluntad sólo espontáneo, se precisa con la máxima exactitud lo que es propiamente libre (*liberum a necessitate*) explicando el S. lo que es el dominio sobre nuestros actos libres. Porque expone así las ideas de Aristóteles en este punto, que ciertamente hace suyas, como es evidente por la naturaleza misma de su comentario. *Et dicit quod simili ratione malitia est voluntaria et in nobis existens, quia operationes eius sunt tales. Et hoc sic probat: quia si operari est in potestate nostra oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra. Si enim non operari non est in potestate nostra, impossibile esset nos non operari: ergo necesse esset nos operari: et sic operari non esset ex nobis, sed ex necessitate. Et similiter dicit quod in quibus rebus non operari est in potestate nostra per consequens quod etiam operari sit in potestate nostra. Si enim operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos operari. Ergo necesse esset nos non operari: et sic non operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.*

No dejaremos de anotar que el Angélico da esta luminosísima explicación sobre lo que es el acto libre en cuanto tal, sin mencionar siquiera la palabra, libertad, sino sólo llamando al acto *voluntario*, como en el lenguaje corriente está admitido, pero, ¿quien se atreverá a dudar que lo que en este lógico juego de palabras se aclara es el *libre abedrito*, y la *libertad de indiferencia* de nuestra voluntad, que tiene a la vez poder para realizar actos encontrados, aunque no los pueda realizar a la vez? Si se niega este poder se niega que el acto sea voluntario en el sentido que se sobreentiende, y en ninguna manera podrá bastar para que el acto esté en nuestra mano el que brote espontáneamente de nuestra voluntad. Verdaderamente según el S. *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae requiritur in homine libertas a necessitate, nec sufficit libertas a coactione.*

2) *In 2, dist. 25, q. 1, a. 1*. También aquí es clarísimo el sentir del S. acerca de la libertad, que importa en lo humano dominio sobre la propia acción de la voluntad, con poder para determinarla. Para verlo basta leer la siguiente conclusión del cuerpo del artículo: «Sic ergo patet, quod haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem illum; quaedam vero non; nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat, et ordinem eius quod est ad finem»

ipsum, quod solum in habentibus intellectum est. Et inde est, quod iudicium de actione propria, est solum in habentibus intellectum, *quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam, unde et dominium sui actus habere dicuntur, et propter hoc, in solis intellectum habentibus, liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus*».

Investigaba el S. si en Dios existe la libertad o el libre albedrío, y la dado el concepto general del mismo probando que existe en todo ser intelectual; mas en lo que sabemos nosotros por experiencia del mismo libre albedrío hay imperfecciones que no pueden caber en Dios. Por esto (ad 1.) niega que exista en Dios eso imperfecto nuestro, pero se ratifica en que hay en El lo principal, que es, *Quantum ad hoc quod determinatio sui actus, non est sibi ab alio, sed a se ipso: unde ipse verissime sui operis dominus est, et propter hoc etiam in littera dicitur, quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur*.

Ni la diferencia entre el libre albedrío de Dios y el de los demás seres inteligentes es tanta que estos no tengan dominio sobre su acto libre. Pues responde así el S. D. ad 3: «In libero autem arbitrio hoc modo agit (Deus), ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat: sed tamen *determinatio actionis et finis, in potestate liberi arbitrii constituitur. Unde remanet sibi dominium sui actus; licet non ita sicut primo agenti*».

Todo el artículo respira el mismo concepto de la libertad. Esta entraña el dominio sobre el propio acto y su determinación por parte del agente que se llama libre. Por esto los brutos no tienen libre albedrío, porque no determinan sus acciones. Ad 7... «et ideo ex determinatione naturae actus suos exercent, non autem ex propria determinatione agentis.... et propter hoc in eis, non est liberum arbitrium».

3 *In quaest. 6 de Malo, a. único.* Más clara si cabe, aparecerá la misma idea acerca de la verdadera libertad de nuestras acciones en este otro lugar donde trata el S. *Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.* Su respuesta en este artículo, en el cual más de propósito que en ningún otro ha defendido la libertad humana, pues se propone y resuelve hasta 24 dificultades sobre la misma, es como sigue: *Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum id cuius principium est extra, unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti.... Haec autem opinio est hae-*

retta, tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus (1). *Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit.* La expresión de su juicio es tan clara, que toda tergiversación de las palabras, para desmentir su sentido nos parece imposible.

Y cuenta, que no se contentó el humilde S. con lanzar esta merecida censura contra los taimados enemigos de nuestra libertad en orden a merecer, sino que proponiéndose aniquilar ante la razón tan perjudicial error, prosiguió condenando a los adversarios de esta manera: «Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia Philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium. circa quae moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis Philosophiae dicuntur positiones extraneae, sicut, nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines, partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt».

Ante la evidencia del sentido de la exposición del S. ¿qué tiene que ver que alguna vez se valga de la palabra, *coacción*, para indicar la simple necesidad? Por ejemplo, cuando en este mismo artículo, *ad 23*, responde: *homo peccans liberum arbitrium perdidit, quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria; non autem quantum ad libertatem quae est a coactione*, ¿quién que haya leído el cuerpo del artículo, podrá decir que el S. sólo reconoce en el hombre en el estado presente la *libertas a coactione* y no la *libertas a necessitate*?

Ahí no queda sino una muy secundaria cuestión de diccionario acerca de la extensión concedida al significado de la palabra, *coactio*: la doctrina verdadera sobre la libertad no era posible que se formulara con más precisión de lo que la formuló, en lo aquí transcrito, el Angélico (2).

(1) No sabemos si este dicho de S. Tomás influyó positivamente en la condenación de la prop. 3 de Jansenio; mas es muy verosímil que influyese; y en todo caso la censura que dió solemnemente contra dicha proposición Inocencio X la había formulado tanto ántes, llevado de la evidencia de las razones. bien vigorosamente el prudente y modesto S. D.

(2) Y sin embargo Jansenio (*Augustinus*), t. 3, l. 6, c. 24) hará caso omiso del cuerpo de este artículo, y deducirá su doctrina de la respuesta *ad 23*, y de otros semejantes pasajes del S. D.

4) *In quaest, 24, de Veritate, aa, 1-3*. Con el mismo exacto concepto de la libertad humana nos brinda el gran Doctor en este extenso tratado, *De libero arbitrio*, que consta de 15 artículos. Los tres primeros hacen más inmediatamente a nuestro propósito, pues versan respectivamente sobre si existe el libre albedrío en el hombre, en el bruto, y en Dios. Aduciremos el 2, puesto que para negar por contraposición, que el libre albedrío exista en los brutos, expone lo que éste es en el hombre.

Ha explicado el S. en el cuerpo del artículo que hay en los brutos cierta semejanza de razón, pero sin la realidad, y prosigue así: «*Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii in quantum possunt agere vel non agere unum et idem secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas, possunt enim agere si iudicant, esse agendum, vel non agere si non iudicant*».

Es de todo punto evidente que esta libertad condicionada, que en estas palabras reconoce el S. en los brutos, es en substancia la que se llama hoy día *libertas a coactione*. Si no hubiese nada más que ésta en el hombre tendría razón el protestantismo contra nuestra fe al negar sin rebozo la libertad humana; y la tendría también el jansenismo al negarla por tantos rodeos y subterfugios; y la tendría el determinismo declarando ininteligible una libertad que determina el propio acto. Mas precisamente S. Tomás negará en el bruto la propia libertad o el libre albedrío; porque teniendo el bruto aquella otra libertad (*libertas a coactione*) no puede tener, por faltarle la razón, la de determinar su propio acto, al contrario de lo que sucede en el hombre. Añade pues el S.: «*Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur*. Unde secundum Augustinum, 11 *super Genesim ad litteram*, moventur visis, et secundum Damascenum aguntur passionibus: quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant. Unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei, vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis, viso lupo, necesse habet timere et fugere, et canis, insurgente passione irae, necesse habet latrare et prosequi ad nocendum: *sed homo non necessario movetur ab his, quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus; quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta*».

Y para quien no se convenciese todavía de que en S. Tomás la palabra, *voluntario*, muchas veces significa no meramente el acto no violento, o *liber a coactione*, sino específicamente el *liber a necessitate*, que no cabe en el irracional, completaremos esta autoridad con la res-

puesta ad 1, que es así: *Voluntarium ponitur a Philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate: sed secundum quod opponitur violento, ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia sua sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.* Luego es manifiesto que para el S. D. no es lo mismo lo espontáneo que lo libre; y que cuando afirma que hay libre albedrío en el hombre (1) no solo quiere decir que hay espontaneidad en los actos internos del apetito racional, sino facultad para determinar sus propios actos voluntarios, que es lo que se trataba de demostrar.

5) *In Summ. Theol. p. 1, qq. 82 83.* Mas por no alargarnos cerremos las *Quaestiones Disputatae*, donde tan claro campea el concepto legítimo de la libertad, y abramos la *Suma* en su primera parte. En ésta la q. 82 versa sobre la voluntad en general, y la 83 sobre la voluntad humana. Para decir algo de la q. 82 fijamos la atención en el a. 2, que tiene por título, *Si la voluntad quiere necesariamente cuanto quiere.*

Desde luego, por el mero hecho de proponerse así la materia, se ve que el autor entiende verdaderamente hablar y enseñar la *libertas a necessitate* en el sentido definido contra Jansenio.

En efecto: ni S. Tomás, ni nadie que entienda los términos de la cuestión ha negado que sea esencial, que un acto de la voluntad sea voluntario, en el sentido que ningún acto de la voluntad puede ser violento para la misma voluntad. Luego cuando en este artículo da su sentencia, *Voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult*, dando a entender que a veces sí quiere por necesidad, ya sobreentiende que hay una libertad ulterior, fuera de la, *libertas a coactione*. Si sólo se tratase de la, *libertas a coactione*, o de que el acto de la voluntad no puede violentarse, debía decir, *Voluntas nihil ex necessitate vult*, contradiciendo a lo que acababa de enseñar en el a. 1, de la misma cuestión.

Además, la defensa que hace de su proposición nos vuelve a poner ante los ojos el verdadero concepto de la libertad. Compara la manera de

(1) Notése aquí también (q. 24 de Ver., a. 1 in c.) como en la q. 6 de *Malo*, la fuerza con que el S. afirma nuestra libertad diciendo, como quien quiera hacer callar de una vez a sus injustos adversarios: *Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides attingit cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit....* Y también obliga la evidencia de la razón a creer que S. Tomás defendió esto que tanto inculcan sus admirables obras.

proceder de la voluntad con la del entendimiento, aplicando su comparación en estos términos: «*Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.* ¡Qué claro nos dice esto que para el gran Aquinate la voluntad no apetece por necesidad un bien cualquiera que se le represente como superior a su contrario! ¡Cuán innegable es para él, que la voluntad no se decanta por necesidad de la parte que experimenta mayor delectación!

También la *q. 83* nos ofrece a manos llenas la doctrina exacta acerca de la real libertad humana. Sin necesidad de comparar sus diversos artículos ya el 1 nos confirma en el mismo verdadero concepto discutiendo, *Si el hombre está dotado de libre albedrío*. Sí, responde, *Homo est liberi arbitrii*.

Para demostrarlo, aduce primero el hecho contrario que tiene lugar en los animales, como el huir del lobo la oveja, *naturali iudicio, et non libero*. Más el hombre, prosigue el S. D., *agit libero iudicio, potens in diversa ferri*. He aquí el juicio indiferente contrario a todo determinismo, que deja al hombre capacitado para acciones encontradas, siendo menester que él mismo se determine, pues el juicio no basta a determinarlo. Lo que explica más a continuación diciendo: *Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.*

6) *In 1. 2. qq. 6, 9, 13*. Con igual evidencia que hasta aquí hemos visto en otros tratados del S. D. se ve su verdadero sentir acerca de la libertad en muchos artículos de esta parte de la *Suma Teológica*.

La *q. 6* contiene el a. 2, acerca de si lo voluntario se encuentra en los brutos. La conclusión es afirmativa, pero se encuentra sólo de una manera rudimentaria. *Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam*.

tam competit etiam brutis. El alcance de esta distinción en la mente del Angélico, para precisar el concepto de la libertad aparece singularmente en el conjunto de las respuestas, ad 2 y ad 3, del mismo artículo.

Porque, ad 2, explica lo peculiar que hay en el hombre en punto a libertad, que se ha de negar en los animales; y es según él que delibera sobre sus actos; de lo cual resulta que el hombre es señor de los mismos (*ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus*). Y declara así la consecuencia: *Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest*, que es ser señor del acto. *Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est in corp. articuli*. Que es como si dijera, en los brutos hay, *libertas a coactione*, pero no hay, *libertas a necessitate*, como en el hombre; siendo mucho de advertir para entender el léxico de S. Tomás, que una y otra de éstas como especies de libertad vienen expresadas por él con el simple nombre de, *voluntario*.

Completa esta distinción la respuesta ad 3, que dice, «*Laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis*». De suerte que aquella perfección del acto voluntario, que según lo dicho es, que el hombre sea señor del mismo, es necesaria para que el acto sea meritorio o demeritorio; siendo por tanto la consecuencia inmediata de este artículo de S. Tomás, aquella sentencia dogmática tan sabida, *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae requiritur in homine libertas a necessitate, nec sufficit libertas a coactione*.

La q. 9 de la misma parte de la *Suma* nos vuelve a colocar en nuestro terreno tratando de los motivos de la voluntad. Mas para no alargarnos mencionaremos tan solo una sentencia del a. 6, ad 3. Es ésta: *Homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum*. Esto es, la razón de suyo no lo determina, más él sirviéndose de la razón se determina.

La q. 13 contiene un artículo que no puede pasarse en silencio en esta materia. Es el 6, que lleva este título: *Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere*. Bien entendido, es nuestro mismo tema. Analizaremos el cuerpo del artículo, que es una última resolución del Angélico acerca del concepto de la libertad, que tantas veces investigó.

Pero aún antes de dar su definitiva respuesta nos dá a entender muy eficazmente que no ha abandonado las ideas acerca de la libertad que bebió desde su juventud en el Estagirita. Porque, contra las dificultades que llevarían a negar la elección libre en el hombre, opone la autoridad

de Aristóteles, escribiendo, *Electio est actus potentiae rationalis, quae se habet ad opposita, secundum Philosophum, l. 9 Met., text. 3.* He aquí ya bastante explicado lo que es para el S. D. ser el hombre libre. Es que, *se habet ad opposita*, es decir, dispuesto, preparado o capaz de acciones entre sí contrarias o contradictorias. No el simple querer sin sufrir violencia propiamente dicha, o querer queriendo; cosa siempre necesaria para una voluntad, y aun para todo apetito cíclico. Ser libre es poder elegir un extremo cuando se podía elegir otro, o simplemente no elegir. Porque la elección es el acto de una potencia que está dispuesta para cosas contrarias (*se habet ad opposita*).

Así que el cuerpo del artículo concuerda exactamente con este concepto aristotélico, no haciendo más que exponerlo con la profundidad típica en el Angel de las Escuelas. El hombre no elige por necesidad, dice: y esto, porque, *Quod possibile est non esse, non necesse est esse*. El hecho es que al hacer el hombre su elección podía no elegir. *Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest*. Casi no se sabe si se apela aquí a la experiencia o a las razones. Lo cierto es que, *Potest homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud*. La señal evidente de la posibilidad de todos estos extremos es la virtud de la razón capaz de dirigir en la ejecución de cada uno de ellos. *Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest*. Y la razón puede percibir como buenos por diferentes motivos actos encontrados. *Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle vel agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere*.

Explica más el S. D. esta contrariedad de juicios que puede haber en la mente, a cada uno de los cuales puede atender más o menos el hombre con su voluntad, y dice: *Et rursus in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile*.

Una sola excepción parece que exista acerca de este posible ejercicio de nuestra voluntad en orden a su objeto. *Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicuius defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser*. Pero en realidad esto no quebranta la ley de nuestra libertad, como quiera que ésta por su propio concepto no versa sino sobre la elección de los medios y bienes relativos; y en el caso presente se trata del fin último y bien abso-

luto. *Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum.* Así que la conclusión es, que el hombre elige no necesaria sino libremente.

c) *Pasajes difíciles que se hallan en el S. D.
de que abusó Jansenio.*

Suárez que no se ocultaba las dificultades por enojosas que pudieran parecer contra las tesis mejor fundadas notó aquí (*In 1. 2.*, Tract. 2, disp. 1, sect. 3) que hay frases en S. Tomás, y en otros muchos escolásticos antiguos, y aún en muchos santos Padres, que necesitan explicarse bien para no inducir a error contra la libertad humana. *In qua re multi Theologi*, dice nuestro autor, *sentiant nihil aliud esse actum esse liberum, quam esse perfecte voluntarium.* Y habiendo enumerado a muchos que así sintieron, hace resaltar la gravedad de las consecuencias de esto en buena lógica escribiendo (n. 2): *Atque hunc dicendi modum libenter amplectuntur haeretici huius temporis, ut in modo loquendi doceant nos esse liberos, quia perfecte voluntarie operamur, quamvis re ipsa nequent nos esse dominos nostrorum actuum.*

La aprensión de Suárez contra aquel modo de hablar la vino a justificar Jansenio con su tan sabido error contra nuestra libertad. El error de Jansenio fué una mala consecuencia de aquel modo de hablar (1).

Es singularísima la erudición Escolástica que ostenta Jansenio en su tercer tomo del *Augustinus*, sosteniendo su herética confusión de la libertad con la simple voluntariedad. Todos los grandes Escolásticos antiguos aparecen ahí, diríase, con sus apodícticas sentencias en defensa de la tercera proposición del *Augustinus* condenada por Inocencio X. Y el espíritu menos crédulo y más bien cimentado en la verdad católica se pregunta con cierta ansiedad al ver ese cúmulo de afirmaciones rotundas en favor de una doctrina subversiva de la libertad ¿cómo se explica este fenómeno, eso que ha de ser un portento de tergiversación de los dichos y

(1) Mala consecuencia, decimos, y mala en el propio sentido moral y crítico, aun cuando lógica y abstractamente se deduzca del mismo modo de hablar. Porque tomó Jansenio aquel modo de hablar, y le dió un alcance que estaba muy lejos de tener en la mente de los grandes Teólogos que lo emplearon, y precisamente le quiso dar este alcance por la autoridad de los mismos Teólogos.

opiniones de tantos autores celebérrimos, honra y prez de la Iglesia Católica? ¿Cómo pudo ocurrirse al famoso autor del *Augustinus* violentar tantos textos para probar con ellos lo contrario de lo que opinaban y sostenían y creían como cosa de fe sus propios autores?

La respuesta a esta crítica y psicológica cuestión parece más sencilla de lo que muchos dieron en pensar; más aún, estaba ya dada no sólo por Suárez, sino por muchos otros Teólogos anteriores al jansenismo, que no hay para que enumerar (1).

Como no tratamos de refutar el jansenismo, sino de demostrar el buen sentido teológico con que Suárez con grande aprecio y amor seguía y exponía a S. Tomás, nos contentaremos con anotar uno de esos textos que explicaba, sin tomarlo a la letra, porque veía en él dicho peligro de una falsa aplicación en detrimento de la libertad. Es de la q. 10 de *Potentia*; que menciona en estos precisos términos Suárez: *Tandem q. 10 de po-*

(1) Mayor sin duda que la de Jansenio y sobre todo mejor es la erudición de Ripalda en la materia, quien por el tiempo que se escribía el *Augustinus* refutaba la misma negación de la libertad en Baio. V. R. P. JOANNIS MARTINEZ DE RIPALDA... *Adversus Baium et Baianos ad disputationes de Ente Supernaturali Appendix* t. 5. l. 2. *De Libero hominis arbitrio et eius viribus post peccatum*. disp. 13. *Subiectum huius libri et sensus undecim propositionum Michaells Bail de libero arbitrio, et eius viribus post peccatum*. disp. 14. *An libertas meriti et demeriti capax, sit potestas indifferens necessitati antecedenti opposita? an opposita soli violentiae?* disp. 15. *Praecedentis appendix: An ad libertatem necessaria sit indifferentia potestatis ad extrema opposita?* disp. 16. *An ad praeterita cavenda Baianis sit aliqua evasio, quae non praecludatur?*—Las quince citas de S. Tomás y las de muchísimos otros autores que acumuló Jansenio se ven ahí desvanecidas en lo que pudieran tener de dificultad, por una gran cantidad de otras más genuinas para dar el concepto de la libertad que enseñó el gran D. de Aquino, y los demás grandes autores. He aquí las que nos anotamos de las obras del S. D.; q. 6 de *Malo*, artículo único; l. 2, q. 6, a. 2; q. 9, aa. 4 y 6; q. 13, aa. 4, 5 y 6; q. 24, de *Verit.*, a. 1; 1 p., q. 82, a. 1; l. 1 contra *Gent.*, c. 88; q. 3 de *Malo*, a. 3; *Quodlib.* 1, a. 7 ad 2; 1 p., q. 19, a. 10; l. 2, q. 10, a. 4; l. 3 contra *Gent.*, c. 112; q. 22 de *Verit.*, a. 8; 1 p., q. 62, a. 3 ad 2; in 2, dist. 25, q. 1, a. 1; in 2 *Phys.*, lect. 15; l. 2 contra *Gent.* c. 29 y 30; q. 2 de *Verit.*, a. 12; 1 p., q. 14, a. 13, ad 2; in 1, dist. 38, a. 5; q. 16 de *Malo*, a. 7, ad 15. Y sin esfuerzos de erudición hemos podido aducir otros pasajes muy importantes para dar la doctrina del S. D. en este punto, no enumerados por Ripalda.

tent. art. 2. ad 5. plane docet (S. Thomas) opinionem Scoti, et concludit Deum amare libere se ipsum, licet necessario (1).

Suárez no entabla por eso una discusión como seguramente, dado su estilo, lo haría si se tratase de una grave diversidad de pareceres entre los Teólogos católicos; antes resuelve con mucha seguridad el aparente litigio escribiendo (n. 12): *Quarta quaestio plane de modo loquendi est, utrum actus perfecte voluntarius, etiamsi sit simpliciter necessarius, dicendus sit liber.* Y tras el recuerdo de que la respuesta afir-

(1) El texto en cuestión es el segundo de los citados en el *Augustinus*, t. 3, l. 6, c. 24, y para hacerlo más eficaz en el sentido que ahí se desea, se viene al lector del mismo con el siguiente preámbulo: «Secundo necessitatem simplicem voluntatis non repugnare libertati», esto es, según S. Tomás. Dice así el texto: *Naturalis necessitas secundum quod voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat ut Augustinus docet in primo de Civitate Dei. Libertas enim voluntatis, violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium. Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum.* DECHAMPS (*V. Stephani Dechamps Biturici e Societate Iesu, de Haeresi Janseniana ab apostolica Sede merito proscripta* II. 3. Lutetiae Parisiorum, 1654) l. 3, disp. 2. de *Libero arbitrio*, c. 71. *Aliquot S. Thomae testimonia, quae Calviniani primum, tum deinde Janseniani adversus communem de libertate opinionem obiecerunt ex S. Doctoris mente clarissime exponuntur*, escribe acerca de este pasaje: «Hunc S. Thomae locum perpetuo crepant novi dogmatis fautores, eoque rem confici tam certo arbitrantur, ut cum illum proposuere, quasi parta victoria, triumphum canant. Sed umbratilis est illa, et imaginaria victoria. Nam quis putet, illo articulo, quo quaerit S. Thomas, utrum in Divinis sit una tantum processio, vel plures, gravissimam de libero arbitrio difficultatem examinari?» Es mal común éste de todos los textos que de S. Tomás aduce Jansenio en favor propio. Todos son de lugares donde no es de esperar, ni mucho menos de suponer, una explicación fundamental de lo que para el Angélico es la libertad humana con que el hombre aun después del pecado puede merecer o desmerecer. Bien notó el mismo Dechamps esta falta de crítica de los Jansenistas en el apelar a S. Tomás, cuando escribió (*ib.*): *Qua in re nihil aequae illorum diffidentiam loquitur, quam quod ita S. Doctoris arbitrio totam hanc controversiam dirimi volunt, ut eius mentem non ex iis locis exprimant, in quibus de libero arbitrio ex professo tractat, sed ex pluribus aliis, in quibus diversa prorsus agit, nec de libertate, nisi strictim, loquitur, etc.*

mativa, sobre todo sostenida por Escoto, ofrece el peligro ya dicho, advierte que en realidad no hay oposición de pareceres, «*dummodo constet libertatem quae tali actui tribuitur, non esse illam, quae necessaria est ad merendum et ad peccandum, ita ut peccatum tribuatur ad culpam operanti. Atque hoc modo est certissimum actum illum non esse liberum ea libertate, quae proprie necessaria est ad liberum arbitrium*». Lo que hemos visto afirmado con toda evidencia y con igual o mayor certeza por S. Tomás especialmente en la q. 6 de *Malo*.

Y prosigue Suárez: «*Unde Philosophi, qui dixerunt Deum operari ex necessitate naturae, non negabant illum operari per intellectum et voluntatem, et consequenter perfecte voluntarie; negabant tamen eum esse liberi arbitrii. Quam tamen libertatem fides catholica illi attribuit: haec ergo libertas propria non est in praedicto actu necessario*», cosa que ciertamente, por lo visto, firmaba también S. Tomás.

Además, el Doctor Eximio no se contenta con la simple afirmación de que puede aquí haber una disputa de diccionario, sino que expone el origen de esta inseguridad que se advierte en muchos casos acerca de la extensión que se concede a la palabra libertad. Y no dudamos en afirmar que deja extraordinariamente despejada la situación para los defensores de la libertad propia, que nos hace responsables de nuestros actos, ya que en términos generales se desentiende de una vez con toda claridad de todas aquellas frases tomadas de tantos autores conspicuos, que parecían dificultar la defensa del libre albedrío. Dice pues (n. 13): *Ut vero plenius hoc explicetur, et intelligantur varia loca Sanctorum... notandum est liberum ex primaeva impositione significare id quod est sui iuris, et alteri non est subiectum*. Y habiéndolo declarado con una autoridad del derecho, prosigue: *Atque hinc translata est haec vox ad significandam libertatem voluntatis nostrae. In qua varii gradus considerari possunt, dicitur enim voluntas nostra libera a coactione*. Este es el primer grado de libertad. *Nam coactio est magna quaedam servitus, et ideo carentia illius, libertas dici potest, et in hoc sensu operatio perfecte voluntaria, quantumvis necessaria potest dici libera quia nihil coactionis habet*.

La cosa está clara: que es una de las mayores servidumbres tener que hacer aquello que uno no quiere; lo que sería en la voluntad, si fuese posible, querer no queriendo de ninguna manera: por consiguiente bien está que se llame libre todo acto con que plenamente queremos, que es lo contrario de dicha servidumbre. Cuando S. Tomás admite que el amor de Dios del bienaventurado es libre, no quiere decir más que esto, y en este

sentido dice muy bien, porque aquel acto dista infinito de toda servidumbre.

Pero se comprende perfectamente que teniendo este modo de hablar, defienda además otra libertad, que corresponde a los actos del libre albedrío del hombre, que tan invictamente defiende, como hemos probado; y esta otra libertad es el segundo grado del que dice Suárez (n. 14): *Secundus gradus est, in quo excluditur non tantum coactio, sed etiam necessitas simpliciter, et haec est perfectior libertas* (1), *cum maiorem subiectionem excludat, et hoc sensu nos loquimur de libertate iuxta usum magis receptum.*

S. Tomás enseña positivamente en muchas ocasiones este segundo grado como cosa distinta del primero. Lo cual sucede en particular siempre que habla del libre albedrío. Se ve esto porque evidentemente afirma en tales casos que el libre albedrío se extiende o se ejercita no con respecto al fin último de la voluntad, sino en la elección de los medios, en cuanto no son o no se conceptúan indispensables para la obtención del mismo fin. Luego el libre albedrío es algo distinto de aquella libertad con que se puede amar necesariamente el fin último conocido por la visión beatífica.

De igual modo hay que decir que diferente cosa es para el S. Doctor la libertad con que Dios se ama a sí mismo, de la libertad con que ama las cosas que crea, que es, *liberrimo consilio.*

En definitiva, está muy conforme con la doctrina del Angel de las es-las esta distinción que no poco ilustró el Teólogo granadino, y con grande eficacia pudo éste concluir (n. 7): «*Et in hoc sensu constat certa resolutio quaestionis ex dictis... scilicet in actibus humanis utramque conditionem reperiri: 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*

(1) Más perfecta libertad, dice nuestro autor, no en el sentido de una mayor perfección del acto libre, puesto que según él la libertad no es intrínseca al acto libre, como ya vimos, sino hablando abstractamente de libertad; puesto que sin duda es más propia libertad según el sentido propio de la palabra poder dejar de hacer el acto que uno ejecuta, que verse precisado a ejecutarlo; aun cuando esta necesidad por la materia de que se trata en algunos casos, como en el bienaventurado, cuanto al amor de Dios, pueda ser mayor perfección real que aquella libertad. Advertiremos además que donde ahí puso Suárez maiorem hubiera podido poner minorem, sin perjudicar el sentido, pues es evidente que es mejor libertad la que excluye menor sujeción.

iberi 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...* Unde in hac prima quaestione nulla est controversia cum catholicis, sed cum haereticis»...

d) *La experiencia de nuestra libertad.*

Nadie niega que una de las mejores confirmaciones y aclaraciones de un concepto de nuestro entendimiento es poner de relieve su conformidad con la experiencia. Las mejores razones y construcciones mentales merecen no poco si se las puede tachar de demasiado metafísicas, esto es, de que pierden el contacto con la realidad de nuestra propia experiencia.

Muy lejos de este peligro se halla el concepto de nuestra libertad tal como lo venimos exponiendo. antes al contrario recibe no poca fuerza y claridad de su íntima comunicación y enlace lógico con experiencias manifiestas, que el buen sentido reconoce, y la doctrina moral y práctica constantemente preconiza. Por esto para concluir veremos brevemente cómo enlaza nuestro autor este concepto con los hechos de nuestra experiencia; y consiguientemente notaremos que en su proceder no hacía más que seguir las pisadas del gran D. de Aquino a quien comentaba.

Examinaremos esta idea del autor en la disp. 19 de su *Metafísica*, que si bien en las obras antes enumeradas trató de la libertad inculcando el mismo concepto en su relación con la práctica, en ninguna apeló tan directamente a la experiencia como en esta disp. 19.

Para el mismo, pues, el concepto de la libertad humana está tan trabado con la experiencia de nuestra vida, que nace de ella, sin ser apenas necesario un raciocinio sobreañadido a la misma para darlo a entender.

Lea sect. 2 está ahí llena de esta afortunada convicción del Doctor Eximio. Recojamos lo principal.

(n. 12) «*Digo pues primeramente que la razón natural demuestra, y que es evidente por la experiencia de las mismas cosas que el hombre en muchos actos no va llevado por la necesidad, sino por su voluntad y libertad. Esta conclusión se prueba en primer lugar por el común consentimiento de los Filósofos*».

(n. 14) «*En segundo lugar podemos argüir por la experiencia. Porque evidentemente experimentamos que está puesto en nuestra*

mano hacer algo u omitirlo; y por esto nos valemos de la razón y del discurso y consejo para inclinarnos más a una parte que a otra: luego la elección está puesta en nuestro albedrío; de lo contrario sería supérflua tal fuerza de deliberación y consejo. Añádase a esto el común modo de proceder y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, dándose leyes y preceptos, con exhortaciones y reprehensiones, con promesas de premios y amenazas de castigos, lo cual todo, sería inútil si el hombre procediese por necesidad de la naturaleza y no según su libertad». Hasta aquí Suárez.

No se le ocultan las dificultades que contra esta simplícisima argumentación se pueden ofrecer, y que muchos atendiendo más a razones mal digeridas, que a la propia experiencia niegan esta nuestra libertad. Expone pues semejantes dificultades fijando la atención en la experiencia a que apelan los adversarios, que es lo que se ve que acaece en los brutos, los cuales a fuerza de amenazas y premios se reducen a la obediencia del hombre, no porque sean libres, sino porque van llevados necesariamente por las imágenes o representaciones fantásticas de lo agradable y desagradable. Objeción que agudamente confirma añadiendo: «Et similiter inducuntur beneficiis et aliquibus signis aut verbis per modum exhortationis aut excitationis, quae omnia et similia non ideo circa bruta fiunt, quia in potestate eorum sit agere vel non agere, sed quia iuxta diversas apprehensiones, diverso modo moventur, spontanee quidem, ex necessitate tamen, iuxta exigentiam apprehensionis, ergo ad hunc modum contendere quis potest moveri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, et., cum maiori quidem perfectione, quantum ad discursum mentis, et perceptionem rationum omnium, quae determinare possunt appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam, vel necessitatis carentiam».

Pero semejante comparación carece de fuerza contra nuestra íntima experiencia, muy superior a lo que podemos saber de los brutos. Lo único que esto prueba, responderá pues nuestro Teólogo, es que el experimento no es tan inmediatamente evidente que no se pueda prestar a una tergiversación malévola y obstinada. «Pero si nos ponemos a considerar atentamente nuestro modo de proceder, escribe, fácilmente satisfaremos a semejantes objeciones. Así que no sólo experimentamos que cambiado el conocimiento o la percepción del objeto, más aún que perseverando el mismo está en nuestra mano sentarnos a estar en pie, ir por este o por aquel camino, y otras cosas por el estilo. Por consiguiente señal es que este vario modo de proceder no consiste formal o próximamente en el

discurso o percepción del entendimiento, sino en la libertad o indiferencia. Además, también experimentamos que aun después de conocer la amenaza de un castigo o la promesa de un premio, queda en nuestra mano movernos o no movernos por tal motivo; y dígame lo mismo de las súplicas, exhortaciones, y semejantes incentivos. *En fin, muchas veces después de deliberar acerca de los medios, elegimos uno y no otro sólo porque queremos.* Con lo cual consta que no hay paridad entre lo que entendemos que sucede en los animales y lo que experimentamos que pasa por nosotros».

La dificultad queda con esto resuelta. La experiencia a que apela el autor es de una evidencia meridiana; sobre todo que muchas veces nos resolvemos por el simple querer después de deliberar, cortando o dando por terminada la deliberación dónde y cuando queremos; y no pudiendo dar en postrero análisis ninguna última razón de nuestro querer, más que el mismo querer nos resolver; o más vulgarmente si se quiere, pero de un modo experimental y clásico, nos resolvemos porque nos da la gana de querer, y esto al mismo tiempo que experimentábamos bien que podíamos vencer aquel capricho. Esta experiencia y no otra razón es lo que da en nuestro espíritu tanta fuerza al convencimiento tal vez involuntario, y podríamos decir, impertinente de nuestra responsabilidad.

Claro está que puede venir y viene a las veces la reflexión de que pensando más en el asunto no hubiésemos dado por nuestra voluntad tal o cual paso peligroso; mas al mismo tiempo que así se busca la causa en el conocimiento para aminorar la propia responsabilidad, muchas veces persevera el pleno convencimiento de que todo se debe a nosotros; pues se dejó de pensar sólo porque no quisimos, libremente, o pudiendo no querer dejar de pensar, y esto viéndolo en nuestra conciencia. Que si no lo vemos, dudamos en seguida de nuestra responsabilidad; y si vemos lo contrario, la negamos.

En resumen: tenemos experiencia de nuestra libertad, aunque no podamos tener experiencia de todos los actos que con nuestra libertad podemos ejecutar, pues no todos se pueden realizar a un tiempo. Mas tener experiencia de nuestra libertad no implica eso que es imposible; sino sólo el que experimentemos que realizamos un acto cuando veíamos en nosotros la capacidad y potencia próxima de omitirlo o ejecutar otro. Vemos esta capacidad en el juicio con que pensamos acerca de la realización posible del acto u omisión que no ponemos por obra. Esta vista es muy leal e inmediata, de suerte que muchas veces al ejecutar un acto decimos en nuestra conciencia que ya vemos que podíamos realizar aquello o lo otro

en vez de lo que practicamos. Así que vemos cuanto incluye la libertad de nuestro acto en nosotros, que no es otro que tal disposición de nuestra voluntad en virtud del juicio que nos presenta el acto como no necesario. (1)

Pasando ahora a la comparación de lo expuesto con las ideas del gran D. diremos, sin ningún temor de ser refutados, que apenas se hallará tema en que tanto insista el mismo S., como en probar nuestra libertad, y en general la de todo ser inteligente, por el "hecho de experiencia del juicio que lo dirige en la elección de los medios para la obtención del fin; juicio, que no siendo determinado o exclusivo, esto es, no negando, antes afirmando la posibilidad de otras maneras de llegar al mismo fin, no determina la voluntad para la cual lo único necesario por hipótesis es la obtención del mismo fin. Es este un principio con toda propiedad fundamental en la doctrina de S. Tomás, que nos atestiguan el comentario al Maestro de las sentencias del S. *in 2, dist. 25, su Quaest. 6 de Malo, su Quaest 24 de veritate* y cuanto a la *Suma Teológica*, en la p. 1 las qq. 82 y 83, y en la 1. 2, las qq. 10 y 13. Al azar se podía repetir lo primero que se presentase a la vista abriendo cualquiera de los artículos ahí incluidos, con la certeza de que había de confirmar nuestro aserto.

Para cerrar, pues, nuestro breve estudio y demostración de que en

(1) LOSSADA (*Cursus Philosophici regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi*) que es gran seguidor de Suárez con grande uso de la propia libertad, y no poco ingenio, llamó bien la atención sobre esta demostración de nuestra libertad, pues escribió (p. 3. *Tract. de Anima, disp. 9 n. 71*). «Denique negari potest, quod non experiamur libertatem potentiae immediate in se ipsa, quantum ad eius constitutiva nobis intrinseca et positiva, nimirum quantum ad voluntatem et iudicium indifferens. Haec enim sine dubio experimur: quod satis est ut experimentaliter securi simus de totius existentiae libertatis; quia constitutiva ista connectuntur ex natura rei cum caeteris... ac proinde fundant securitatem et evidentiam physicam de positione caeterorum; non enim miracula praesumuntur, nec eorum possibilitas obstat certitudini physicae et experimentali. Hac ratione certo novimus, quod ignis calefaciet, si applicetur, et lapis ex alto cadet, si dimittatur; quia scilicet experimur calorem ignis, et gravitatem lapidis, quibus debetur naturaliter concursus Dei, quoties eae condiciones adsunt». etc. Luego no podemos lógicamente suponer, y ni siquiera temer que Dios nos impida por vías ocultas proceder según lo que indica el juicio indiferente, esto es, con libertad de acción, o sin necesidad que nos determine; a la manera que no podemos temer razonablemente en cada caso, que lo que por su naturaleza o constitutivos intrínsecos está determinado a una sola acción, deje de producirla por una intervención maravillosa de la causa primera.

este punto de la libertad, como en tantos otros, anduvo muy acertado el Teólogo granadino interpretando e ilustrando la doctrina del Angélico, citaremos algo de 1. 2, q. 10, a. 2, ciertamente no rebuscado, o muy selecto, entre los lugares mencionados.

El artículo se encabeza con esta pregunta: *Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto*. Y véanse las concisas respuestas que da a las razones que podrían inducir a una afirmación general. Ad 1. «Sufficiens motivum alicuius potentiae (dice, suficiente motivo de alguna potencia para que baste a determinarla por necesidad) non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit ut dictum est in corp. art.» Ahora bien, lo que ha dicho bien claro en el cuerpo del artículo es que los bienes particulares se hallan en este último caso de insuficiencia, y por lo tanto no pueden necesitar la voluntad.

Ad 2, arguye el S. en esta forma: «Intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est in corp. art.»; luego es para el S. evidente por la experiencia que no en todo caso queda la voluntad necesitada a un acto determinado.

Ad 3, con un simple raciocinio casi idéntico al precedente, y apelando en el fondo a la experiencia prosigue la misma explicación, diciendo: «Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, et vivere, et huiusmodi». Es el caso de una necesidad natural que no está reñida con la naturaleza libre de la potencia, porque concuerda muy bien con lo que sigue: *Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem*. Y confirma el S. esta distinción de casos posibles y muy reales, con la experiencia de los juicios del entendimiento no evidentes ni necesarios, *Sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit, qui principia credit*.

Por consiguiente no es sólo una bella teoría este concepto de nuestra libertad (*libertas a necessitate*), sino un hecho innegable, que afirmamos basados en tan repetidas experiencias; que bien se puede decir que la doctrina católica de nuestro libre albedrío es en buena filosofía la simple traducción o síntesis de las más claras experiencias de toda nuestra vida consciente.