

DEL BIEN TRASCENDENTAL AL BIEN MATERIAL: ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE BONDAD EN LA TEORÍA METAFÍSICA DE FRANCISCO SUÁREZ

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN

La idea del bien ha desempeñado en la metafísica occidental un papel central en la regimentación de teorías antropológicas de naturaleza diversa. Nos ocupamos en el presente estudio, en exclusiva, de la concepción mantenida por el pensador español Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*. Partimos de la reflexión del bien, como propiedad trascendental del ente, para descender desde este aquí a la consideración de la persona en cuanto agente intencional. El individuo, aún obrando de propósito con la vista puesta en la consecución de un bien determinado, formalmente alcanza el bien que le es propio y conveniente: la bondad.

Palabras clave: Acción, Bien, Bondad, Ente, Entendimiento, Francisco Suárez, Intencionalidad, Trascendental, Voluntad.

ABSTRACT

The idea of the good has constituted in the western metaphysics a central role in the regimentation of anthropologic theories of diverse nature. We deal in the present study, in sole right, of the conception supported by the Spanish thinker Francisco Suárez in his *Disputationes Metaphysicae*. We depart from the reflection of the good, as transcendental property of the entity, to descend from this one here to the consideration of the person in intentional agent. The individual, still acting of intention with the sight put in the attainment of a certain good, to the time, formally he reaches the good that him is own and suitable: the kindness.

Key words: Action, Ente, Francisco Suárez, Good, Kindness, Premeditation, Transcendental, Understanding, Will.

1. EL ENTE Y SUS ATRIBUTOS TRASCENDENTALES

Suárez, como es sabido, cifra, en la disputación primera, el objeto del que se ocupa la investigación metafísica, en el “ente, en cuanto ente real” –“*ens in quantum ens reale*”–o simplemente “ente en cuanto tal” –“*ens ut sic*”¹-. Por su parte, la Metafísica, sumándose al optimismo tradicional, es comprendida igualmente en clave espiritualista, señalándose como la ciencia más necesaria y noble entre todas las que conforman el árbol del saber².

El ámbito de lo real, campo de estudio de la metafísica, a partir de esa unidad elemental que es el ente, se extiende, en el paradigma teocéntrico en el que se mueve el pensamiento del Eximio, a partir de Dios y las sustancias inmatrimales, hasta las sustancias y los accidentes realmente existentes. Quedan fuera de este marco, los conceptos o “entes de razón” con existencia puramente mental, así como los entes puramente accidentales.

El ente real, es universal porque es el objeto máximamente abstracto, propiedad mínima, simple, y la más común puesto que está incluida en todo ente y de cualquier modo o propiedad de las cosas puede predicarse, puesto que de todo ente real, es posible afirmar, al menos, su esencia, es decir, que es algo que tiene una naturaleza “verdadera y apta para existir realmente”³. Ahora bien, hay que tener cuidado a la hora de concebir la trascendencia del ente a modo de emanación o bajo algún signo de exterioridad: es tal que “lo trasciende íntimamente todo”⁴. Esta intimidad reside en la formalidad del ente. Ello significa que el ente real, el objeto de la metafísica, según Suárez, no es el ente tomado como participio del verbo ser, es decir, el existente, sino el ente tomado como nombre, esto es, el ser que dice orden a la existencia. De ello se sigue que la

1 En el presente estudio utilizaremos de manera exclusiva las siguientes ediciones de las obras de Suárez: F. SUÁREZ, *De anima*, 3 vols., Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1978-1991. F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, 7 vols., Madrid, Ed. Gredos, 1960-1966. Empleamos la nomenclatura común y propia de la historiografía suareciana: para la primera obra, “DA”, seguido del número de la disputación en romanos; “c.” por cuestión y número de ésta en arábigos; número de página en arábigos; tomo en romanos. Para la segunda, “DM”, seguido del número de la disputación en romanos; “s.” por sección y su número en arábigos; “a.” por artículo y su número en arábigos; número de página en arábigo; tomo en romanos. *DM I*, s. 1, a. 26, 230.

2 La Metafísica es la “ciencia, que DA la perfección al hombre en aquello que tiene para él más valor y en lo cual se funda de gran manera su felicidad natural, es decir, en la contemplación de las cosas más elevadas”. *DM I*, s. 2, a. 16, 245.

3 *DM II*, s. 4, a. 5, 418.

4 *DM II*, s. 4, a. 14, 425.

realidad no es lo mismo que la existencia: mientras que el último orden solo incluye a los existentes en el aquí y en el ahora, la realidad incluye también la posibilidad de existir. Mediante el concepto formal de ente, concebimos la idea de una semejanza que se da entre las cosas, en concreto que son seres. Traducimos el acto de concebir con palabras, y obtenemos el concepto objetivo del ente: “todos los entes tiene verdaderamente alguna semejanza y convivencia en la razón de ser” y por ello “pueden, ser concebidos y representados bajo esa razón”⁵. Para ello es necesario que el entendimiento opere una precisión o abstracción sobre la nota de la existencia, obteniendo el contenido propio del concepto del ente real o con significación nominal, que es en puridad el objeto sobre el que versa la Metafísica. Para llegar a obtener una plena comprensión de la postura de Suárez sobre el objeto de la metafísica, es necesario tener bien presentes la diferenciación que establece entre ambos planos –la realidad y la existencia– y conocer que es lo esencial y lo posterior. En primer lugar, lo primero es lo real, esto es, el que un ente tenga la capacidad intrínseca para existir; después la existencia “sobreviene a las cosas”, aunque no a modo de accidente, como pensó Avicena⁶. En otros términos, primero acontece el que una cosa sea lo que es; después que tal cosa lo sea actualmente. Con ello no se quiere decir que para Suárez, el problema de la existencia sea secundario, sino que la existencia no es un predicado esencial⁷. Lo esencial en una criatura no es que exista en acto, sino “el orden a la existencia”⁸.

Al concepto formal y unívoco de ente, le corresponde igualmente uno objetivo. Aquella semejanza que observaba en las cosas en la medida que son, se completa objetivamente, con la dirección al orden de la existencia. Si se prefiere, el concepto objetivo de ente aún predicándose metafísica, mediante una precisión mental, no es una mera palabra vacía sino que la palabra porta aquella significación intrínseca del concepto formal, es decir la formalidad, la esencia. Es una constante de Suárez a lo largo de todo su *opus* metafísico, la pugna mantenida contra toda forma de mentalismo, junto al intento de poner freno a

5 *DM II*, s. 2, a. 14, 383.

6 *DM II*, s. 4, a. 1, 415.

7 “El existir no pertenece a la esencia de la criatura, porque puede conferírsele o arrebatarlé”, *DM II* s. 4, a. 14, 424.

8 *DM II*, s. 4, a. 14, 425. Las palabras de Suárez en este respecto no dejan lugar a dudas: “después del problema de la existencia, es el de la esencia el primero de todos”. Lo que ocurre, que la existencia del ser “es algo de por sí tan claro, que no necesita de explicación alguna”, *DM II*, Prólogo, 360. Además la investigación metafísica sobre la esencia carece de sentido y de posibilidad material sino se toma la existencia, aun cuándo sea para abstraerla de la esencia: “resulta incomprensible que una esencia o quiddidad sea real sin relación a la existencia; efectivamente no tenemos otro modo de comprender como real una esencia que es actual”. *DM II*, s. 4, a. 15, 425.

los excesos dialécticos en los que con harta frecuencia incurrió la metafísica escolástica⁹.

Puesto que la ciencia llega a definir su objeto a partir de la demostración de sus propiedades más comunes, se plantea Suárez, si en realidad puede haber ciencia del ente real, en la medida en que es la propiedad más imperfecta e incluso en todas las cosas. La opinión de Suárez, como cabe esperar, es positiva: el ente tiene propiedades y a partir de su estudio puede haber definición y ciencia. Ahora bien, la naturaleza de dichas propiedades es peculiar: en efecto, si bien éstas se diferencian del objeto, no lo hacen realmente –“no son enteramente reales”¹⁰–, sino conceptualmente, y ello es condición suficiente para que pueda darse una ciencia del ente real. Las propiedades del ente, que conforman un conjunto diferente y diferenciable con respecto de él, son las denominadas propiedades trascendentales, y en opinión de Suárez son tan sólo tres: la unidad, la verdad y la bondad¹¹. La necesidad del estudio de las propiedades o atributos trascendentales del ente, no sólo tiene una virtud intrínseca para el conocimiento del ente en abstracto, sino que tiene una aplicación a toda la realidad. En esta dirección subraya que, sin el estudio de los trascendentales “no puede explicarse en particular el concepto o quiddidad de cosa alguna”¹². El transcendental es un medio, por tanto, para el conocimiento de la esencia de los entes reales¹³: “la

9 En relación al primer frente, dejan clara la postura de Suárez, la siguientes palabras: “nosotros igual que concebimos, así hablamos, de donde resulta que, de la misma manera que nuestros conceptos, aun siendo verdaderos y no falsos, no siempre, sin embargo son adecuados a las cosas mismas, de igual suerte las palabras se miden por nuestros conceptos, debiendo por lo mismo, ponernos en guardia para no transferir a las cosas mismas nuestro modo de concebir y para no juzgar a causa de los diversos modos de expresión, que hay verdadera distinción en las cosas, cuando en verdad no la hay”. *DM II*, s. 3, a.12, 410.

Y en relación al concepto formal de ente y a su término objetivo puntualiza: “del mismo modo que las palabras expresan los conceptos formales de la mente, significan también inmediatamente los objetos que inmediatamente se representan por tales conceptos; porque las palabras en tanto sirven para representar los conceptos, en cuanto por imposición significan aquello mismo que los conceptos representan naturalmente; por eso se impone a veces a una palabra significación general, por ser también común el concepto que expresa; por lo tanto, lo mismo que constituye el objeto inmediato del concepto formal, constituye el significado inmediato de la palabra adecuada a dicho concepto, y éste es el caso del término ser respecto del concepto formal de ser”. *DM II*, s. 2, a. 23, 391.

Respecto al intento de contener a los excesos dialécticos, Suárez no hace sino recuperar el principio de economía ockamista. Toda la obra *Disputaciones Metafísicas*, esta salpicada de denuncias de la desmesura nominalista. Sirva como ejemplo, en lo que hace al tema, la reducción de los tradicionalmente seis trascendentales a tres, operada por Suárez: “hablando con propiedad y prescindiendo de inventar distinciones totalmente innecesarias, hemos de afirmar brevemente que las pasiones propias de los entes son sólo tres: unidad, verdad y bondad. *DM III*, s. 2, a. 3, 465.

10 *DM I*, s. 1, a. 28, 231.

11 Ver nota 9.

12 *DM I*, s. 4, a. 20, 280.

13 De manera inversa se sigue, que la investigación metafísica, no versa sobre un concepto, esto es que no es un mero juego nominal sobre el concepto de ente o de ser, sino que busca la “explicación del concepto y quiddidad de su sujeto”, es decir de la esencia del ente. (*DM II*, Prólogo, 360).

razón de ser de estos atributos se ordena a que nosotros conozcamos y expliquemos con mayor perfección la naturaleza del ente”¹⁴.

Pero antes de comenzar el estudio, parece presentarse un problema, pues si bien es cierto que pertenece al cometido de toda ciencia demostrar las propiedades de su objeto, si se atiende a la definición de propiedad y se compara con el objeto peculiar de la Metafísica, el ente real, parece que no puede emprenderse esta investigación. En primer lugar, una propiedad por definición debe ser algo y no nada¹⁵; se debe distinguir del sujeto; debe ser convertible con el sujeto, y finalmente, éste no debe pertenecer a la esencia de la propiedad¹⁶. Ahora bien, como se ha visto, la esencia es una propiedad intrínseca del ente, y sus propiedades habrán de serlo de igual manera. Si las propiedades, entonces, son entes reales de manera esencial, resulta contradictorio afirmar que pueda existir una propiedad real del ente real en cuanto tal, ya que el ente quedaría incluido en la definición de la propiedad, y como se ha dicho, no es posible que el sujeto quede incluido en la definición. Suárez salva esta aparente aporía, en primer lugar, distinguiendo entre la pasión verdadera de un sujeto y el modo de concebirla. Los trascendentales, se distinguen del ente, de manera suficiente mediante una distinción de razón, en la que uno de los extremos es el sujeto dotado de alguna razón formal y el otro se concibe a modo una propiedad suya. Por el hecho de que se distinguen mediante una operación del entendimiento, esto no significa que los trascendentales no sean propiedades reales; lo que se pone en evidencia es la imperfección propia de nuestro entendimiento que sólo logra concebirlas mediante esta distinción y atribución racional. Caso distinto acontece en el caso del Ente Infinito, en donde no cabe distinción real entre Él y sus atributos, sino plena identidad. De lo anterior tampoco se sigue, que aunque el entendimiento los distinga, los trascendentales en realidad sean algo distinto del ente.

El estudio trascendental de Suárez se asienta sobre una concepción particular de los atributos del ente, que viene a actuar como primer principio formal, y que puede ser enunciado en los términos siguientes: “las propiedades del ente deben seguirse per se e intrínsecamente del mismo ente”¹⁷.

Puesto que los trascendentales, como propiedades del ente, son algo real y no meros conceptos, –aunque sean conocidas por medio de estos– y en la medida en que se identifican con el mismo ente en la realidad, por lo mismo pueden predicarse de él, con verdad y realidad. Ello quiere decir, que es absolutamente

14 *DM III*, s. I, a. 11, 462.

15 Por descontado, y siguiendo el primer principio del conocimiento en general, y de la metafísica en particular, que es el principio de no contradicción, no debe ser a la vez, algo y nada. *DM III*, s. 3, a. 9, 481.

16 *DM III*, s. 1, a. 1, 453-4.

17 *DM XI*, s. 4, a. 4, 319.

cierto afirmar a nivel esencial que todo ente es bueno, sin que medie por ello un concepto fabricado por el entendimiento; así por ejemplo, afirma Suárez que “aun cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro, y es una determinada realidad distinta de las demás”¹⁸. De nuevo, observamos otro signo de la lucha de Suárez con el logicismo, pues la Metafísica estudia estas propiedades trascendentales del ente, que existen en la realidad, y no se dedica a investigar meros conceptos mentales. Los trascendentales, en conclusión no son sino la expresión de tres perfecciones reales del ente, según la misma razón esencial de ente. Y lo expresan, añadiendo de manera formal una negación o bien una relación a algo externo a la esencia del ente. Así por ejemplo, la unidad añade una negación al ente, y esta sirve para explicar la esencia del ente. Igualmente, la bondad, expresa una relación a otro, es decir, que el ente posee un fundamento para ser querido.

No obstante, la convertibilidad no es lo mismo que la sinonimia. Es falso a nivel formal, afirmar que el ente es bueno, puesto que los trascendentales añaden a su significación dicha formalidad; ahora bien, ésta no es algo distinto en la realidad del ente mismo, —es decir un concepto con existencia meramente mental—, sino que es una expresión del ente, que el entendimiento niega o relaciona, para poder conocer las entidades más simples, cuál es la esencia del ente, a partir de algunas de sus notas —como es su perfección, integridad o su bondad— y de esta manera subvertir su imperfección natural.

Una vez, explicitada la naturaleza del ente, de sus atributos trascendentales, y de la función que cumplen estos en el proceso del conocimiento de la esencia del ente real, así como su necesidad que se sigue como consecuencia, estamos ya en condiciones de emprender el estudio del tercero de aquéllos, cuál es, el bien o bondad trascendental.

2. LA BONDAD TRASCENDENTAL

2.1. NATURALEZA DEL BIEN

La primera cuestión que podría plantearse versa sobre la licitud de establecer dicha distinción en este orden trascendental, puesto que, como se ha visto, no se distinguen realmente del ente, en cuanto expresan solamente algunas de sus propiedades. Ahora bien, cabe atender a la formalidad de lo que añaden los atributos, y entonces, si que es posible distinguirlos, de manera negativa o extrínseca tanto del ente como entre ellos mismos. Con estas precisiones, es pues,

¹⁸ *DM III*, s. 1, a. 10, 461.

lícito ocuparse de manera independiente de la bondad trascendental. A cada uno de estos atributos destina Suárez al menos una disputación, acompañando el estudio de cada uno, con el análisis de su opuesto, siguiendo el principio metodológico de la dialéctica¹⁹.

La conveniencia: naturaleza de la bondad trascendental.

La investigación parte de la admisión de la existencia de la bondad, y lo prueba con argumentos teológicos y testimonios de autoridad filosófica, en concreto en la *Ética* de Aristóteles, que sirve al tiempo para la prueba empírica. Si como dice Aristóteles aquello que todos apetecen es el bien, entonces se infiere que lo habrán de apetecer de algo, en la medida en que el apetito es inclinación a un objeto, y por tanto, en las cosas, serán las que tengan que comportar dicha bondad. Igualmente aclara, que el estudio del bien no versa sobre que sea aquello que nosotros denominamos bueno, –pues esta dirección nos conduciría a identificar sin más el bien con el ente–, sino sobre la razón o esencia de la bondad, es decir, lo que la hace ser buena a una cosa.

Prestando atención al ente, es posible predicar la bondad de dos modos diversos. En primer lugar, se dice que un ente es absolutamente bueno, cuándo en sí mismo o por su intrínseca naturaleza comporta tal bondad. Pertenece a esta denominación, la afirmación, el hombre es bueno²⁰.

De otra manera puede predicarse la bondad del ente, en la medida en que es bueno para otro; así por ejemplo, decimos que la virtud es buena sólo porque hace bueno al que la posee. Y se dice que la virtud, la salud o la ciencia, es buena, no por sea algo realmente distinto de la entidad o sujeto de la predicación, sino que lo es por razón de ella misma, sea la salud, o la ciencia. Y considerados con precisión, la virtud, la ciencia o la salud en su propia esencia, advertimos que es muy conveniente y proporcionada a la voluntad, al entendimiento y al cuerpo, respectivamente.

Puede también aclararse la razón de conveniencia, partiendo de la intencionalidad propia del apetito, y entonces resulta evidente, que las cosas apetecidas lo son para el apetente, y con razón afirmamos que “uno ama lo que lo conviene”²¹. Pues bien, la razón del bien no es sino esta relación de conveniencia. Lo bueno es pues, lo conveniente para cada uno. Así por ejemplo, una misma cosa

19 La unidad trascendental, junto al estudio de su opuesto que es la multitud (*DM IV*). El estudio de ésta última, se completa con el análisis de su causa, cuál es, la división o distinción en la *DM VII*. La Verdad (*DM VIII*) y su opuesto: la falsedad (*DM IX*). El Bien (*DM X*) y su opuesto: el mal (*DM XI*).

20 *DM X*, s. 1, a. 10, 216.

21 *DM X*, s. 1, a. 2, 212.

como es el calor, es conveniente para el fuego, y en cambio, no lo es, para el agua.

Así pues, la bondad tiene una doble significación, una primaria por la que significa la realidad intrínseca del ente, esto es, que la bondad está en las cosas mismas, y dice la perfección que posee. La otra connotación extrínseca, o en relación al apetente, dice bondad para otro, es decir, connota en el sujeto la inclinación natural, la capacidad o conexión con aquella perfección. Este segundo sentido, o connotación al apetente del bien, no anula el primero. Cuando se dice que la salud es buena, lo es intrínsecamente, con independencia de que después sea relativa para quien se dice buena. Ahora bien aquello que connota la salud al sujeto, es la inclinación o la capacidad natural a ese bien.

De esta distinción, se colige que la bondad trascendental, se refiere en puridad a este segundo sentido: “el bien sólo es pasión del ente en cuanto se dice conveniencia para otro o en cuanto que es bien para otro”²².

En efecto, el bien en sí o tomado absolutamente no es un atributo del ente, puesto que en verdad es su misma esencia y en este sentido se dice que el bien es lo mismo que lo perfecto, puesto que lo perfecto está incluido en el concepto esencial de ente. Esta perfección no añade nada al ente, y por lo mismo no puede ser atributo suyo, sino el mismo ente. La bondad en cuanto razón absoluta de entidad buena, o ratificada en la misma entidad, solamente declara la misma razón de ente real, y por ello, “sólo es pasión, cuando connota de algún modo la conveniencia con la voluntad y el entendimiento”²³.

Mediante esta solución Suárez logra asegurar en primer término, la variabilidad tanto de los bienes, como la elección que ejerce el individuo en sus acciones. En segundo lugar, logra dotar de la máxima predicabilidad que se exige al trascendental por definición. En efecto, de poco serviría afirmar que Dios es el sumo bien, sino pudiera decirse que es igualmente el bien de otros, en este caso de las criaturas al que tienden por inclinación y convienen por su naturaleza espiritual. Y todo ello lo asegura, sin necesidad de añadir una propiedad real, o una relación al ente, sino con una distinción conceptual. Mediante esta precisión del entendimiento sobre el ente, consigue por último, asegurar la distinción y la singularidad del ente respecto del bien, y al tiempo, la del ente respecto de su atributo, sin confundirlos.

La conclusión de esta primera parte del estudio, es que para Suárez, el bien considerado tanto bajo la razón de bondad en sí, como en la razón de conveniencia, son atributos trascendentales del ente. Consideremos esta conclusión

22 *DM X*, s. 1, a. 14, 222.

23 *DM X*, s. 1, a. 14, 223.

brevemente, en la medida en que sirve al propósito de clarifica aún más, el carácter abstracto que comporta la naturaleza del bien. En primer lugar, asegura el filósofo, que el bien en cualquiera de las dos maneras consideradas que lo concibamos –como aquéllo que tiene bondad en sí o perfección, o como aquéllo que es conveniente para otro–, siempre está fundado en el ente, y por ello, su extensión es menos universal que la del ente.

En segundo lugar, todo ente real queda constituido en su entidad por una perfección real; enunciar esta perfección intrínseca es lo mismo que decir que posee una bondad conveniente para sí mismo, de lo que la perfección y la bondad en sí, significan la misma idea. Esta perfección esencial o bien por la cual el ente se conserva en su ser actual, es además convertible con el ente, en la medida en “que todo ente es bueno y que nada hay verdaderamente bueno sino lo que verdaderamente es”²⁴. Es posible, concebir la razón formal del bien tomado en este sentido esencial, significarla conceptualmente, y distinguirla del propio ente, de la misma manera en la que se predica un atributo de su sujeto; por tanto, el bien tomado absolutamente, es un trascendental del ente.

Y lo mismo puede afirmarse respecto del bien conveniente, que es un trascendental o del ente. El bien tomado bajo la razón de conveniencia, siempre se predica a modo de accidente respecto de alguien al que le conviene. Así por ejemplo, de cualquier accidente es posible afirmar su bien, en tanto que conviene a la sustancia; el accidente siempre dice relación y aptitud para un sujeto al que va a modificar en algún aspecto; y en su misma función reside el bien del accidente.

Considerando al individuo humano como entidad accidental respecto a la sustancia primera, Suárez ofrece una nueva muestra de la tendencia moderna en la que fluye su filosofía. El hecho de que la entidad persevere en su ser, constituye la perfección, y como decíamos su bien, a nivel fundamental. Ahora bien para poder predicar con verdad esto de la criatura, es necesario que el principio formal le sea intrínseco. Un análisis completo de este punto nos conduciría inexorablemente a desarrollar toda la Antropología filosófica elaborada por el Eximio²⁵. Para el concepto de bien, baste afirmar, que la causa formal de las criaturas, y en consecuencia su bondad formal, es una de sus propiedades entitativas. Esto viene al caso, porque si como ya hemos apuntado arriba, Dios es sumo bien conveniente para las criaturas, y según el grado de imitación al-

24 *DM X*, s. 3, a. 4, 258.

25 Para la adquisición de un primer concepto acerca de la naturaleza y modo de composición del individuo humano, en la metafísica de Suárez se hace necesario, al menos, el estudio de las disputas siguientes: La teoría dialéctica de la distinción (*DM VII*); la existencia del ente creado (*DM XXXI*); esencia, sustancia y accidentes del ente creado (*DM XXXII*); y la teoría de la personalidad o supuesto (*DM XXXIV*).

canzado, la criatura será más o menos perfecta y buena, lo es sólo en la razón de causa eficiente y final, pero no como causa formal. La bondad formal de la criatura, esto, es su perfección, depende exclusivamente de la naturaleza de la criatura, aunque participe de ella por los diversos modos de manifestación del concurso divino. De la misma manera, todo ente creado, en atención a la esencia de los entes creados, según Suárez, tanto se considere aquella, existiendo realmente o sólo de manera potencial antes de existir, son igualmente bienes, aunque lo sea en un grado diverso de bondad. Es por ello por lo que afirma, que si bien es cierto “que no todo ente creado es un bien absoluto”, no es menos cierto que todo ente creado “sea un bien de algún modo”²⁶.

Pero no sólo Dios es bien conveniente para el individuo humano, sino también, sus semejantes pueden ser considerados del mismo modo, en la medida en que comunica la misma bondad que tiene participada de Dios o cuándo ejerce sus acciones. Y es que desde el punto de vista del orden creado, puede afirmarse de manera general “que todo ser es de alguna manera bueno y perfecto en sí; y todo lo bueno es conveniente no sólo para sí mismo sino también para alguien”²⁷. Es por esto que incluso el bien considerado como conveniencia se convierte con el ente, y puede atribuírsele como propiedad trascendental.

2.1.1. *El bien como trascendental*

El bien trascendental, considerado en su grado máximo de abstracción puede atribuirse a todo ente como propiedad trascendental, como se ha dicho. Ahora bien, a la hora de considerar cada ente en particular, el bien trascendental habrá de ser atribuido a cada uno según un modo propio y una determinada razón de bondad y conveniencia. En efecto, entre la variedad de bienes que pueden observarse, unos provocan placer al apetente –bien deleitable–, otros son empleados como medios para alcanzar otro distinto –bien útil– y otros son buenos en sí mismos –bien honesto–. En orden a su formalidad, parece que la bondad útil, se atribuye de un modo más extrínseco al ente y de manera relativa. Igualmente, la bondad deleitable no es una propiedad común a todo ente. Por lo tanto habría que considerar si cada ente en particular, posee “al menos una razón de bien”²⁸. Suárez emprende la investigación de cada uno de estos bienes, para terminar señalando al bien honesto como aquél al que le conviene con propiedad al ente como atributo suyo. Consideraremos solamente éste último.

Comenzamos anticipando la conclusión del epígrafe. El tipo de bien que con mayor grado de perfección se adecua a la bondad trascendental es el deno-

26 *DM X*, s. 3, a. 27, 273.

27 *DM X*, s. 3, a. 9, 261.

28 *DM X*, s. 3, a. 10, 263.

minado bien honesto, considerado bien en su generalidad o bien en el género de la naturaleza, no en el de la costumbres. La bondad honesta, considerada en absoluto o en su íntima naturaleza es una propiedad trascendental del ente. Y considerada en cuanto se dice que el bien honesto es conveniente para alguien, nos encontramos con que todo ente es de algún modo conveniente para otro, y por ello, se concluye que la denominación de bueno y de conveniente que se dice que todo ente encierra en diversa medida, se ha tomado de esta bondad honesta.

Atendiendo a la conclusión precedente se observa que se halla implícita una distinción que concierne a la predicación del bien honesto. En efecto, éste puede decirse tanto de las costumbres o de la naturaleza. Sigamos esta doble consideración.

Desde el orden de la acciones humanas en la medida en que pueden ser reguladas por la prudencia o recta razón, el bien honesto, es aquél “que por sí y de suyo es digno al hombre o persona dotada de razón”²⁹. El bien honesto, ahora considerado desde el punto de vista del sujeto, afirma la conveniencia, o lo que es igual, la conformidad –“decencia y proporción”³⁰– de una acción con la naturaleza racional. De esta manera, es honesto el bien “que la recta razón dicta que se ha de hacer, amar, etc”³¹. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que el juicio recto, sólo nos pone delante ya el bien honesto, no crea el bien honesto. Por lo tanto, la conveniencia de honestidad ya aparece supuesta al juicio antes de su operación. En efecto, como aclara Suárez, “no es honesto el bien porque juzga la recta razón que es tal, sino al contrario porque el mismo bien en verdad y en la realidad es tal” y “por ello”, es decir por la existencia de un bien honesto en sí, “la recta razón juzga que es tal”³².

Prestamos atención ahora al bien honesto desde el punto de vista de la naturaleza, que como se ha visto, es en puridad el que puede ser atribuido al ente. Considerado desde el bien en sí, esta especie lo honesto natural se refiere a todo aquello que perfecciona la naturaleza, o que le procuran alguna ventaja, prescindiendo de la razón de virtud. En este sentido pertenecen a lo honesto natural, la salud, la vida, la integridad personal. Ahora bien, convendría mejor emplear para lo honesto natural considerado absolutamente, el término “bien de la natu-

29 *DM X*, s. 2, a. 11, 236.

30 *Íb.*

31 *DM X*, s. 2, a. 12, 236.

32 No debe perderse de vista que Suárez, siguiendo la tendencia general de la escolástica, toma el camino de la ética sustantiva aristotélica. Por ello, se afirma la existencia de bienes en sí, previos e independientes del juicio que de ellos tenga el individuo. En la ética cristiana, al situar no sólo como presupuesto sino también como meta, el bien, el carácter heterónimo se acentúa aún más. *DM X*, s. 2, a. 12, 237.

raleza”, tal y como hiciera Cicerón. Y ello es así, pues si se incluye la razón de virtud, es posible observar como en ocasiones acontece que es deshonroso amar e incluso defenderse aunque en efecto constituya una ventaja para la propia naturaleza. Y por esto, cuando se incluye la razón de virtud en la naturaleza, aquél pensador llamó a esta especie de bien el que es “por sí digno”³³. Además, el bien de la naturaleza, se dirige al apetito natural, común a todos los animales como dijimos al comienzo del escrito, mientras que el bien por sí digno, se relaciona con el apetito racional exclusivo del hombre. Y esto acaece porque es necesario que entre el concurso de la recta razón con la cual el hombre se gobierna. Desde este supuesto, quedan incluidos entre los bienes honestos, las facultades del alma y las virtudes. Con todo, la razón de bien, es decir, la perfectibilidad de la naturaleza, es condición suficiente para que el bien pueda ser apetecido de una manera honesta. Y la razón es la siguiente. La honestidad no la está considerando exclusivamente Suárez en sentido moral, sino en sentido natural. Y ello es así, porque el sentido moral exige la intervención de la recta razón y de la virtud del hombre, con lo cuál, el bien honesto sólo sería un atributo del ente humano. Siguiendo esta dirección se estaría hablando no del bien común, sino del bien moral que es aquél que cae bajo la consideración de la Ética, como estudio de las costumbres humanas, exactamente de la valoración moral del modo de actuar libre que es propio del hombre³⁴. Pero cómo se ha visto en el segundo epígrafe, es propio del trascendental la universalidad. El bien honesto, en tanto que bien, debe ser común y extensible a todo ente, y por ello lo toma Suárez en el sentido de dignidad natural, la cuál es efectivamente una propiedad común a todo ente. En efecto, dicha dignidad no es sino la perfección debida al ser del ente³⁵.

2.2. EL MAL COMO OPOSICIÓN AL BIEN TRASCENDENTAL

La experiencia cotidiana nos muestra en reiteradas ocasiones la existencia del mal e igualmente podemos distinguirlo con claridad del bien que se da en las cosas. Ahora bien, así descrito, tanto el bien y el mal se da en el ente, se distingue mediante un concepto del ente como en el caso del bien, para atribuírselo al ente, pues el mal se predica siempre de alguna cosa o ente. Ahora bien,

33 *DM X*, s. 2, a. 14, 238.

34 “El bien moral se refiere a ella (a la naturaleza) en cuanto elevada al modo de obrar libre, el cual le conviene propísimamente en cuanto que es racional, y por ello el bien moral se dice conforme con la naturaleza racional en cuanto tal, tanto en el grado como en el modo de obrar”. *DM X*, s. 2, a. 31, 251.

35 “Se llama por consiguiente bien natural, el que es conforme con cualquier naturaleza, de acuerdo con aquello que naturalmente es, o que naturalmente puede operar”. *DM X*, s.2, a. 30, 250.

estas características son idénticas a las que comporta el bien. Si esto es así, ¿porqué y de qué manera puede afirmar Suárez, que el bien es una propiedad trascendental del ente y que el mal en cambio no lo es?

Teniendo presente aquél principio de intrinsiqueza que ha seguido Suárez en el estudio del bien, como se recordará, puede observarse que el bien trascendental se dice de manera radical de la naturaleza del ente mismo, y así hablamos de su bondad intrínseca, como la perfección propia de su entidad. Ahora bien, considerando al mal igualmente, esto es en su formalidad, no dice ninguna razón de ente, salvo la defectibilidad, lo cuál no es una propiedad sino todo lo contrario un defecto de la entidad, y una cuasi dirección al no ente. Por tanto, a diferencia del bien que es convertible con el ente, el mal no es recíproco con él, en la medida en que sólo afirma “la privación de la bondad debida”³⁶. Y esta relación que predica el mal no le conviene al ente de manera intrínseca sino de manera accidental, y esta exterioridad anula al mal para ser una propiedad trascendental del ente.

El Eximio moviliza su reflexión a partir de una serie de axiomas. En primer lugar, atiende al mal desde la doble dirección con la que se ha considerado antes el bien: desde el punto visto formal, el mal como malicia, aparece como la privación de la perfección debida a su ser, y en este sentido afirma, que el mal no es ninguna forma positiva –ya que lo positivo por definición apetece el ser y la esencia que le son propios–, ni una mera negación, sino mera privación.

Considerado el mal desde el punto de vista extrínseco, el mal para otro, se presenta como algo opuesto al bien, no bajo el modo de la privación, sino como lo contrario al bien. La razón del mal para otro, consiste en el hecho de ser disconveniente para alguien. Por lo tanto, es solo un mal relativamente; así por ejemplo, tomando el ejemplo de un mal moral, como es la mentira, puede afirmarse que en sí no es mal, en la medida en que es un acto de la voluntad, es decir, un cierto ente, y como tal un bien. Acontece que tal acto tiene aparejada una razón de privación, cuál es la disconformidad con el hombre en su uso de razón, y por ello se dice que tal acción es moralmente mala³⁷.

A través de esto se llega a la reafirmación suareciana de la tesis católica contra los principios heréticos sostenidos por maniqueos y priscilianistas, entre otros: la nula existencia en la realidad de algún ente, sustancia o accidente que sea positivamente malo, es decir, malo en virtud de su naturaleza intrínseca o en

36 *DM XI*, s. 4, a. 3, 318.

37 De nuevo nos topamos con los fundamentos de la filosofía moral, en concreto con la distinción entre el mal moral y el mal natural. En relación a lo que es malo para otro, puede diferenciarse lo que es disconveniente para una un ser vivo y lo que es disconveniente para un agente libre. El mal natural es la privación del bien debido por naturaleza y el mal moral, es propio del hombre, puesto que es la disconformidad o privación de la bondad en la acción. *DM XI*, s. 2, a.1, 295 y ss.

sí mismo. Se ha afirmado con verdad la existencia del bien en sí, y de los bienes relativos, y de la misma manera se afirma con verdad la inexistencia del mal absoluto y la existencia del mal relativo en cuanto privación de un determinado bien. Es en este sentido en el que de ordinario afirmamos que la enfermedad es una mal. Es un mal pero no en sí, sino en cuanto esta privado o carece de un bien, cuál es la salud. Y esto lo que significa el estar carente de una perfección así mismo debido. Y de manera semejante, afirmamos de otro, por ejemplo de nosotros mismo, que la enfermedad es un mal, en la medida de que carecemos de aquella perfección considerada en su actualidad, como es la salud de la que gozamos habitualmente.

Ahora bien, aunque se afirme con verdad siguiendo con la tesis de la bondad de lo creado, que todo ente es bueno, y nos sea ya conocida su naturaleza, lo cierto es que el mal sigue existiendo, y todavía no hemos resuelto la cuestión de su procedencia o causa. Si cómo se ha dicho, el mal no es ningún principio positivo, es evidente entonces que ha de ser un efecto, y como tal habrá de depender de un principio causal. Ahora bien puesto que la nota de la bondad esta imbricada en todo el ámbito de la realidad considerada en cuanto ente, la causa del mal no puede residir más que en algún tipo de ente bueno. Este problema como es de suyo evidente, nos remite a la importante cuestión teológica de la justificación de la existencia del mal en el mundo. Internarnos en el terreno de la Teodicea, nos alejaría considerablemente del tema que hemos planteado³⁸.

En lo que hace en concreto al estudio del mal, sintetizamos la cuestión de la causa del mal enumerando sus fuentes: la causa material del mal, es el bien; así por ejemplo, en el mal moral, la misma voluntad es la causa del mal; la voluntad aunque en sí es buena, se torna mala debido a una privación transitoria de la bondad debida. El mal entonces reside en el sujeto bueno que se ve privado de su bondad, sin que medie adicción alguna, pues como se ha dicho el mal no comporta positividad. La causa formal del mal, es su misma razón, es decir la privación. En cuanto al origen de la causa eficiente y de manera próxima, también de la causa final, ha de buscarse sólo en la intención del agente³⁹. Vamos a detenernos ahora, a modo de conclusión en el estudio dinámico del bien, puesto que es precisamente en la causa, y en particular en la final, el lugar en el que puede precisarse tanto el alcance y la necesidad del estudio del bien trascendental realizado por Suárez. Intentaremos mostrar como el bien trascendental, lejos de ser un mero adjetivo calificativo del ente forjado por el entendimiento, es la

38 Baste advertir que la solución de Suárez al respecto, se incluye por completo en el ámbito de la ortodoxia católica: distinción entre causa formal y material, remota y próxima o subjetiva; estudio del tipo de relación que media entre el ámbito de la acción humana y el triple modo del concurso divino; dogmas varios, etc.

39 *DM XI*, s. III, a. 5-a. 24, 301-316.

razón formal de las acciones que lleva a cabo el hombre. El asunto es verdaderamente complejo, pues es el lugar en el que se toca el ámbito de la metafísica, con el de la epistemología y la moral, prescindiendo de las conclusiones teológicas. Con todo, tomando como punto de conexión la causalidad ejercida por el bien en el obrar humano, dispondremos de un medio adecuado para concretar el trascendental que hemos estudiado. Al mismo tiempo, este lugar actúa a manera de epílogo, ya que al retraer el tema, desde el grado de abstracción propio del proceder metafísico, al ámbito empírico de la acción, resplandece el sentido propio del bien.

3. EPÍLOGO: EL BIEN COMO CAUSA FINAL

3.1. EL BIEN COMO MOTIVACIÓN

En las líneas anteriores, de manera reiterada nos hemos encontrado con el concepto de causa final, implícita o expresamente enunciado. Y no podría ser de otro modo, en la medida en que bien y el fin son lo mismo siguiendo aquí Suárez a la *Ética aristotélica* por vía de Sto. Tomás⁴⁰.

Con el propósito de poner orden en esta cuestión, partiremos de la conocida distinción escolástica entre acto primero y acto segundo de una potencia o facultad. Ésta facultad es la voluntad humana, como principio operatorio del obrar humano.

Partimos del acto segundo, es decir de la consideración dinámica de la voluntad. Se denomina acto voluntario aquella acción que es gobernada por la voluntad y que se extiende hacia o con un propósito definido, es decir que toda acción voluntaria es intencional. El término de la acción es denominado fin. Suárez recogiendo la visión teleológica aristotélica a través de la escolástica, defiende que toda acción voluntaria “es efecto de algún fin preconcebido”. ¿Esto quiere decir, que la voluntad motor y sede de la libre acción del individuo, está determinada absolutamente por el fin?, puesto que si esto es así, no puede afirmarse que el hombre sea libre, es decir, se le priva de la indiferencia para querer o abstenerse de realizar una acción que tiende a un propósito concreto. Lejos de anular la libertad, afirma que la acción humana es libre y no debe su existencia, ni se reduce próximamente al fin; lo que la teleología en este punto realiza es subrayar que la acción voluntaria no es azarosa sino que tiene un propósito definido, el cuál se encuentra en la voluntad como objeto suyo querido como un fin, o lo que es lo mismo, en la medida en que ejerce la voluntad su

40 *DM XXIII*, s. 5, a. 2, 748.

moción o causalidad final. El objeto final, o término, puede ser querido sólo en la medida en que ha sido previamente conocido a través de la aprehensión del fin de la acción que opera el entendimiento.

La misma definición de la acción voluntaria, se opone a aquellas otras acciones, igualmente humanas, pero que no son movilizadas por la voluntad, como son, todos los actos vegetativos o los actos llevados a cabo por los sentidos. Y, la voluntad no moviliza estos actos, puesto que no media una tendencia al fin, y por ello, tampoco se precisa la intervención del conocimiento racional del fin que le sea presentado como objeto a la facultad. Y aun pudiendo distinguirse una inclinación natural a un objeto, por ejemplo, ver una cosa determinada o procurarse un alimento, esta tendencia es apetito natural no apetito ilícito que es el propio de la inclinación voluntaria o intención humana⁴¹. Puede colegirse de forma preeliminar, que la acción voluntaria es una tendencia humana a procurarse un fin conocido. De manera aún más radical, la acción específicamente humana, es una acción intencional, esto es, movilizada previamente a través de un propósito, objetivo o fin. Por ello la acción humana, aun siendo libre esto es querida, nunca puede ser axiológicamente neutral; pero esta es otra cuestión, que nos conduciría al terreno a la filosofía moral.

Todavía resulta oscuro el modo en el que el fin ejerce su causalidad sobre otro principio activo como es la voluntad. Para Suárez no hay contradicción en afirmar que la causalidad que ejerce la voluntad y la que ejerce el fin, es una misma acción. Con todo puede distinguirse mediante una distinción racional dos partes en aquélla. Por un lado, nos encontramos con el gobierno que ejerce la voluntad sobre el resto de las facultades, ordenándolas o disponiéndolas para

41 La experiencia cotidiana nos muestra como los seres vivos tienden de manera natural a procurarse su propio bien. Es lo que se denomina usualmente, apetito natural; éste no constituye ninguna especie de facultad, ni forma de conocimiento, sino que, según lo concibe Suárez, el resultado del “acoplamiento natural que cada cosa tiene con la otra que está ordenado”. *DA X*, c. 1, 283.

Por el contrario el apetito humano, denominado “elicitivo” o fundado en la elección voluntaria, constituye la cuarta de las disposiciones -vegetativa, sensitiva, intelectual, apetitiva y locomotriz- y se define como la “la capacidad de amar vitalmente un bien” o bien una inclinación no sólo a la conservación, sino al perfeccionamiento de su subsistencia, y a la búsqueda de la felicidad, que queda definida por dos notas: “la posesión de bienes y la carencia de miseria” *DA X*, c. 1, 298 y 297. El apetito ilícito surge en el individuo tras conocer el objeto que es presentado por la razón; y la función propia consiste en la ordenación de todas las facultades para alcanzar el objeto presentado. Al objeto puede llamarse lo apetecible y la causa de su apatición es “su bondad”. *DX*, c. 1, 295. Sin este conocimiento, el apetito no es vital sino que “está muerto”, afirma Suárez (*DA X*, c. 2, 315). El apetito vitaliza el objeto, inclinándose de manera intencional hacia él. Respecto al objeto inmediato del apetito, ya se anuncia que es “el bien o algún aspecto del bien” y que éste además actúa como “el primer principio de la filosofía moral”, en la medida en que sirve como criterio para la ordenación de todos los principios prácticos, del tipo, “hay que buscar siempre el bien y huir del mal”. La peculiaridad del individuo humano, un ser intermedio entre los seres espirituales y los puramente materiales, le dota con un doble apetito, sensitivo y racional. Con el primero se inclina hacia las cosas sensibles, y con el racional busca “lo sobrenatural y divino” *DA X*, c. 1, 295 y 289).

el término. Esta es la causalidad eficiente y se trata de un movimiento real que fluye de la voluntad como su principio físico. Pero cabe distinguir la causalidad que emana del objeto atrayendo a la voluntad hacia él. Esta es la causalidad final, y no se trata de un movimiento real sino “metafórico”, que tiene la virtud de causar antes de que el término haya sido alcanzado. Esto quiere decir que el fin causa propiamente en la voluntad, y sólo puede ser causa de los medios no del mismo fin querido por la voluntad. Aquellos medios que causa el fin en la voluntad, o lo que es lo mismo, los efectos que provoca la causa final son diversos, según se trate del orden de la intención o del orden de la ejecución. En el primero, que es aquél que precede a la ejecución de los medios, se cuentan como efectos del fin, la intención –amor o apetito–, la deliberación y la elección de aquéllos. En el orden de la ejecución, el mismo uso de los medios. No se cuenta como efecto, el gozo –frucción o descanso de ánimo– que experimenta la voluntad una vez que logra alcanzar el término.

Puede pensarse que nos hemos alejado del propósito conclusivo que nos hemos fijado, pero en cuanto atendemos a la razón formal del fin, la duda se desvanece. Cómo se ha dicho, el hombre actúa de manera voluntaria, es decir con un propósito o lo que es lo mismo, para alcanzar un determinado fin que es conocido y por ello querido por la voluntad. Ahora bien, el fin no le es conocido al hombre “de cualquier manera sino en cuanto es un cierto bien estimable por causa de sí, que es una cierta disposición”, –que es la inclinación o apetito al bien, al que nos hemos referido en una nota anterior–, “y razón formal del fin”, que como diremos en seguida, consiste en la bondad.⁴²

Esta definición nos invita a investigar dos cuestiones, la primera, la razón formal del fin; la segunda, la manera como el hombre conoce el bien. Respecto a la natural inclinación al bien del hombre, a lo anotado con anterioridad, añádase la sentencia de Séneca que recoge Suárez: “el fin de la voluntad es que por ella busque el hombre las cosas que le son convenientes”⁴³. Ya conocemos por el estudio del bien trascendental, que la conveniencia es la capacidad natural al bien. Se sigue entonces que las acciones del hombre, tanto las voluntarias como las naturales, tienden de manera tanto intencional como realmente hacia el bien como término⁴⁴.

42 *DM XXIII*, s. 3, a. 10, 723.

43 *De Benef.* IV, c. 17. en, *DM XXIII*, s. 5, a. 2, 748.

44 Es manifiesta la opinión de Suárez en este punto: “negamos que exista un acto en la voluntad que no verse de algún modo o sobre el fin o sobre un medio por causa del fin”. *DM XXIII*, s. 6, a. 18. 769.

3.2. LA BONDAD COMO RAZÓN FORMAL DE LA CAUSA FINAL

Nos detenemos ahora en el acto primero de la voluntad, es decir en su dimensión estática o formalidad. Deliberadamente, con la enumeración de los efectos de la causa final, ya conocemos los actos de la voluntad que constituyen su formalidad: son precisamente aquellos que pertenecen al orden al llamado orden de la intención. En este orden señalábamos al mismo apetito, amor o intención; a la deliberación acerca de los medios y la elección. Ahora bien es necesario atender a la distinción metódica que introduce Suárez entre la bondad y la cosa buena⁴⁵. Mientras que la primera no es una cualidad que dependa del agente sino del objeto, la cosa buena depende de la subjetividad. Atendamos de manera independiente a estos cada uno de los aspectos que podemos denominar consideración objetiva y subjetiva del bien. Esta distinción no ni más ni menos que una aplicación de las dos dimensiones del bien trascendental analizado con anterioridad: lo conveniente en sí, y lo conveniente para otro.

3.2.1. *La bondad objetiva*

La bondad, es la razón suficiente que se muestra en el acto primero de la voluntad, constituyéndola como causa final próxima y apta para causar. Es la razón formal que motiva o mueve a la voluntad hacia la consecución del propósito o fin, que es el bien, siguiendo el axioma aristotélico: es bueno lo que todos apetecen.

Ahora bien, observamos que algunas de las acciones que la voluntad humana impera no consiguen el bien como fin, sino su contrario. Quizás pudiera afirmarse entonces que el mal como tal, es en tales actos su razón formal antes que la bondad. Este argumento fue defendido por algunos miembros de la escuela nominalista y en especial por Escoto. Suárez como en otras tantas ocasiones, no conviene en este punto con el doctor sutil. La razón formal de la causación final es el bien y nunca el mal. Suárez aduce un conjunto de argumentos para probar su tesis.

Atendiendo a la propia naturaleza de la causalidad final, se observa como ya se ha dicho, que no es ejerce eficiencia, esta es competencia exclusiva de la voluntad (es su imperio); la causalidad se produce según “un cierto modo moral e intelectual”⁴⁶. En realidad no es otra cosa, que el resultado de la acción conjunta provocada por la cooperación natural que media entre las facultades superiores del hombre –la voluntad y el entendimiento– que conjuntamente dan su consentimiento al objeto, en cuanto es comprendido en su bondad o conve-

45 *DM XXIII*, s. 5, a. 15, 755.

46 *DM XXIII*, s. 5, a. 14, 755.

niencia. La comprensión de la bondad intrínseca del objeto es el que motiva la querencia de la voluntad hacia la consecución de tal objeto.

Ahora bien, es necesario recordar que la moción que ejerce la causalidad final, es sólo metafórica. Esto significa tan solo, como veremos en el apartado posterior, que la causalidad final no precisa de la existencia real de un objeto para la motivación de la voluntad, como acontece con la causalidad eficiente, sino solamente la existencia intencional del objeto. Por tanto, hay que afirmar la existencia de objetos que no son buenos en sí, que son los propios a los que tiende la causalidad final, sino también objeto con apariencia de bondad pero que no son tales, sino ciertas modificaciones del mal concebidas por el entendimiento como bienes. Aún en este caso, la voluntad siempre perseguirá el bien, aunque consiga llegar a un efecto malo. Pues la acción es motivada sólo por el objeto bueno, y siempre persigue la bondad. El mal, aparece en muchas ocasiones sólo como un medio con el cual alcanzar un bien.

Y es que es contrario a la naturaleza de la voluntad perseguir el mal directamente. Ya conocemos que el mal es una privación de bien, lo disconveniente. La voluntad no puede nunca perseguir lo que no le conviene de la misma manera en que se dice, que el entendimiento sólo puede asentir a la verdad y no a la falsedad, la voluntad, igualmente siendo esencialmente apetito, solo puede ser tenencia al bien no al mal. La malicia como tal no es razón suficiente para movilizar a la voluntad. De la misma manera, afirma el Eximio, que “la elección de lo inútil en cuanto inútil, repugna a la intención del fin, así la intención del mal en cuanto tal, repugna la pensión natural y adecuada de la voluntad”⁴⁷.

3.2.2. La bondad subjetiva

Completamos ahora, la conocida aserción aristotélica, que viene a disolver, como decíamos arriba, toda presunta huella de determinismo final. Es cierto que “el bien es ciertamente amable”, es bueno en sí, ahora, sólo es tal “el propio de cada uno”⁴⁸.

La voluntad persigue de manera primaria no sólo “aquello que redunde en ventaja propia” sea natural o de otro tipo, sino también aquello que es de manera absoluta “decoroso o conforme con la naturaleza del apetente”, cuál es la inclinación al bien⁴⁹.

De esto se sigue, una restricción que se aplica a la suficiencia motiva de la razón formal para causar. Es decir, cualquier tipo de bondad puede realizarlo

47 *DM XXIII*, s. 5, a, 6, 751.

48 ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, c. 5; en, *DM XXIII*, s. 5, a, 8, 752.

49 *Íb.*

sino solamente aquella que convenga con el apetente. Nos preguntamos, por consiguiente, sobre la clase de bondad que tiene razón de causar. La respuesta es que aquella bondad que tenga alguna conveniencia con el sujeto. Y esta conveniencia tomada en absoluto o en sí, puede estar destinada a procurar el placer o bien la moralidad al apetente. Tales son el bien deleitable y el bien honesto que ya conocemos. Sólo estos dos bienes poseen la bondad por sí, y por ello son suficientes para ejercer la causalidad final⁵⁰. Puede concluirse entonces, que la voluntad solo es movida por la verdadera bondad, o lo que es lo mismo por el deleite o por la honestidad.

Ahora bien, la experiencia nos revela que en muchas ocasiones la voluntad no se mueve hacia el bien. Si preguntáramos por qué acontece esto, la respuesta habría que buscarla en la libertad de la voluntad. Esto quiere decir entonces que la voluntad como principio libre podría querer dirigirse al mal, destruyendo de este modo la bondad como razón suficiente de la motivación. Pero no acontece nada de esto según Suárez. La libertad esta sujeto a los lindes configurados por el propio objeto de la voluntad, el bien, y por tanto, no es idéntica a la liberalidad, sino que tiene que ejercerse en su objeto, el cual como hemos visto, posee la razón suficiente de bien.

Entonces, ¿debe concluirse que el bien determina completamente la acción voluntaria?

En absoluto. Cómo vimos, la causalidad del bien, es una cierta moción metafórica, es decir exenta de verdadera eficiencia. El bien no puede causar actualmente si la voluntad no contribuye a su movimiento. Es precisamente esta, la nota definitoria de la libertad en la concepción suareciana: la indiferencia de la voluntad a la acción, que se contempla con claridad en la posibilidad de abstenerse a realizar su moción. La voluntad puede no prestar su eficiencia, cuando el objeto que le presenta el entendimiento, ya exista realmente o posea sólo existencia mental, carezca del bien necesario para capturar su motivación.

La bondad de las cosas no sólo necesita ser conocido con anterioridad a la acción por parte del entendimiento, para que la voluntad pueda inclinarse a él, sino que además, debe ser juzgado como tal bien. Entramos en la última cuestión que nos resta por analizar en este epílogo. ¿Qué tipo de operación intelectual requiere el hombre para el conocimiento del bien, y por consiguiente, para que pueda determinarse hacia él? No es una mera aprehensión intelectual, sino que se trata de la formación de un juicio “acerca de la cosa en cuanto operable aquí y ahora, y conveniente, bajo alguna razón inferior, como es la razón de deleitable o la razón de conveniente o inconveniente” e incluso útil⁵¹. Finalmente,

50 *DM XXIII*, s. 5, a. 16, 756.

51 *DM XXIII*, s. 8, a. 13, 779.

podemos afirmar, que de igual manera en el que antes afirmaba Suárez que el bien no coarta la libre determinación de la voluntad, tampoco el juicio acerca del bien lo realiza, en la medida en que no actúa como principio eficiente sino sólo como condición necesaria para la causalidad motiva hacia el bien. Vale.