

Las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez: Innovación y proyección

Sergio Rábade Romeo

Arbor CLIX, 625 (Enero 1998), 45-60 pp.

En 1997 se cumple el IV Centenario de la publicación de Las Disputaciones Metafísicas de Suárez. Indudablemente no puede pasar inadvertida esa fecha si se tiene en cuenta que estamos ante el libro español de filosofía que ha influido más en el pensamiento europeo, muy concretamente durante el siglo XVII. Tanto la estructura del libro alejada de los comentarios de Aristóteles, como el que se manifiesta tanto en el abultado número de reediciones, como en los temas que, desde las páginas de Suárez, pasaron a las diversas corrientes del pensamiento moderno.

Tanto los autores racionalistas encabezados por Descartes, como los pensadores alemanes —católicos o protestantes— se alimentaron generosamente del contenido de Las Disputaciones Metafísicas de Suárez. Este artículo pretende sólo ser un recordatorio de tan señalada fecha.

Suárez en su contexto

Habent sua fata libelli. Y es muy distinto el destino que espera a los libros. De ordinario, la historia suele ser justa con ellos, especialmente con aquellos que han contribuido a conformar esa misma historia que les concede un lugar de honor. Uno de esos libros a los que la historia de su tiempo y el siglo y medio posterior reservaron un sitio de honor fueron las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco

Suárez. Que una novela, que un poema, se hayan ganado puestos de privilegio en la historia no ha sido un hecho insólito desde los poemas homéricos. Pero que esto acontezca con una obra filosófica de 2.000 páginas *in folio* en latín, en una época que cabe calificar de crisis del pensamiento, no puede menos de resultar sorprendente, sobre todo si se tiene en cuenta que ese lugar de honor lo conquista más allá de las fronteras del país en que fue escrita y publicada. Esto acontece con la obra de Suárez. En esta fecha de su cuarto centenario, al paso que cumplimos con el deber de justicia de recordarla, quisiéramos también traer a la memoria algunos por qué de su éxito y de su influencia.

Cuatro parecen ser las perspectivas necesarias en esta evocación centenaria: el autor, la obra misma, su amplia difusión, las razones que justifican esta difusión. A ellas nos vamos a referir con la brevedad exigida.

El autor, Francisco Suárez (1548-1617), granadino, es miembro de la joven orden religiosa de los jesuitas. Y no se trata de una referencia baladí, si se atiende a que se trata de una orden que Ignacio de Loyola funda reuniendo a su alrededor un grupo de universitarios parisinos en los años de plena vigencia del Renacimiento. Es decir, pertenece a una institución que nace en un ambiente intelectual en el que, inevitablemente, soplaban aires renacentistas, aires nuevos, por muchas que sean las proclamas que, desde su fundador, se hagan de fidelidad a la tradición de la iglesia, personificada en Sto. Tomás de Aquino. A partir de los primeros compañeros de Loyola, los jesuitas empezaron a contar muy pronto con figuras destacadas en el campo de la teología y de la filosofía. Si Suárez es la cumbre de todas ellas, no cabe olvidar que en filosofía le preparan el camino los Toledo, Fonseca y Molina, por citar sólo nombres cimeros. Ellos y otros muchos, en los múltiples centros de enseñanza que la Compañía va creando en diversos países de Europa, van constituyendo lo que cabría calificar, en sentido amplio, una escuela jesuítica de pensamiento. En ella habría que reseñar un claro intelectualismo de fuerte inspiración aristotélica con indiscutible respeto a Sto. Tomás, un voluntarismo en el que se trata de armonizar herencias escotistas con el humanismo de la libertad en el Renacimiento, y un cierto pragmatismo, que acaso tiene su mejor ámbito de aplicación en el dominio de la moral. Este estilo de pensar engloba, aparte de los autores antes citados, al propio Suárez y a todo el escuadrón de sus contemporáneos y sucesores: Belarmino, Lesio, Mendoza, Vázquez, Arriaga, Oviedo y otros muchos que cabría añadir.

Suárez es teólogo, jurista y filósofo. Nosotros, en atención a la conmemoración, sólo vamos a atender su perfil filosófico, tal como se

nos presenta en su obra fundamental. Aparte de su pertenencia a la orden jesuítica, no cabe olvidar que vive en la España que ejerce la hegemonía política, hegemonía que corre paralela con una cierta hegemonía cultural que, en el campo del pensamiento, tiene en Salamanca su centro fundamental, una Salamanca que rivaliza con París e incluso la sobrepasa, sobre todo desde los años de magisterio de Vitoria. En esta Salamanca se forma Suárez. Obviamente, es indiscutible que allí recibiría la impronta del pensamiento de Sto. Tomás al que Vitoria había sabido adaptar a las nuevas circunstancias. Pero Suárez recibió también en Salamanca otras orientaciones en el campo de la filosofía. Hay que tener en cuenta de modo especial las enseñanzas de «nominales» que el claustro salmantino hubo de establecer para contrarrestar la atracción que sobre profesores y alumnos ejercía la universidad de Alcalá. Sabemos concretamente que Suárez escuchó las lecciones de Fr. Luis de León, cuando éste explicaba las doctrinas del nominalista Durando de San Porciano en la catedrilla de su nombre. No olvidemos que el nominalismo seguía siendo en aquel momento estandarte de novedad. A estas orientaciones debe sumarse el conocimiento que el granadino tuvo del pensamiento renacentista, como atestiguan las citas de autores representativos del mismo: Vives, Ficino, Mirandola... Añádase a ello el generoso conocimiento del pensamiento griego y de la patrística, y contaremos con los materiales fundamentales con que Suárez va a construir su filosofía.

Tenemos, pues, al autor inserto en su época, pero sin cerrarse en ella; vemos que combina una fidelidad básica a la tradición con el necesario espíritu de independencia, lo que le permitirá afrontar los problemas desde ellos mismos sin sujeción intelectual a autoridad alguna. ¿Con limitaciones? Evidentemente que sí. Una muy clara es la ignorancia del Eximio sobre lo que estaba sucediendo en la ciencia de su momento, si bien es verdad que, dado el planteamiento que hace del saber filosófico en la I de las *Disputaciones*, se pudo considerar dispensado de prestar atención al desarrollo de la ciencia. Ello, sin embargo, le hace permanecer fiel a Aristóteles en temas que habían sufrido ya una profunda renovación.

Actitud filosófica de Suárez

Como metafísico, ya que la metafísica es el núcleo fundamental de su filosofía, sería absolutamente erróneo considerarlo un revolucionario. Aparte de que las revoluciones en metafísica no son frecuentes,

porque se trata de un saber que avanza más por desplazamientos que por subversiones revolucionarias, hay que considerarlo como un innovador, tanto en los procedimientos de hacer metafísica como en bastantes de los contenidos de la misma. Es innovador en los métodos de enseñana. La costumbre docente era «leer» (enseñar) sirviéndose de apuntes o cartapacios, con un método rutinario. Suárez rompe con este modo. Estima que uno de los motivos de las censuras que se le hacen depende de «el modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes... Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas, quier en las razones, quier en las soluciones de dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito...: y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios»¹. Hay, pues, innovación del método docente y tiene conciencia de esta innovación: buscar las fuentes, ir a la raíz de los problemas, no arredrarse ante las dificultades ni en suscitar dudas frente a lo tradicionalmente admitido.

Pero la actitud innovadora, como se ha subrayado tantas veces, se muestra con mucha mayor claridad a la hora de elaborar la obra que conmemoramos. Con ella se arrumba definitivamente el modo de hacer metafísica al hilo del comentario de la *Metafísica* del Estagirita: hay que hacer una obra sistemática sobre el saber metafísico, donde, siendo Aristóteles la referencia fundamental, no se caiga en la esclavitud de seguir su desordenado texto. El orden debe ser el exigido por el desarrollo de los problemas en un planteamiento y exposición metodológica que, en su amplitud y rigor exhaustivo, carece de precedentes. Aquí puede estar también otro cambio: pasar de explicar los problemas en forma de *quaestio*, tal como era tradicional desde la Edad Media, a exponerlos, según él lo hace, en forma de *disputatio*.

Decíamos antes que dejamos de lado dos perfiles fundamentales de Suárez: el jurídico y el teológico. Sin embargo, es preciso, también para su filosofía, tener en cuenta que nuestro autor fue por encima de todo un teólogo, ya que fueron las dificultades que encontraba a la hora de hacer teología lo que le obligó a escribir las *Disputaciones*. Así lo hace constar en la advertencia «Al lector» en el frontis de la obra: «Del mismo modo que es imposible que uno llegue a ser un buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de

la metafísica, así también pensé siempre, cristiano lector, en ofrecerte previamente esta obra diligentemente elaborada, antes de escribir los Comentarios teológicos (algunos de los cuales ya vieron la luz...)... Sin embargo, veía de día en día con total claridad en qué grado la teología divina y sobrenatural echaba de menos y exigía esta (ciencia) humana y natural, hasta tal punto que no dudé en interrumpir por un tiempo aquel trabajo comenzado, para conceder, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica su lugar y su puesto... De tal manera desempeño en esta obra la función de filósofo, que, sin embargo, siempre tengo ante los ojos que nuestra filosofía debe ser cristiana y estar al servicio de la Teología».

Las Disputaciones metafísicas

Supuesto lo que acabamos de decir, las *Disputaciones Metafísicas*, si atendemos a su contenido, se configuran como una obra filosófica de transición. En efecto, constituyen un intento de conservar la mejor tradición de la metafísica occidental haciendo de Aristóteles su punto de arranque y su fuente fundamental de pensamiento, como se comprueba por las 1735 referencias a lo largo de sus páginas. Ahora bien, como era de esperar, esto no supone ignorancia de Platón, ya que aparece citado 92 veces. Está presente, aunque, como es obvio, en menor grado la patrística, destacando S. Agustín con 333 referencias. Cuentan, asimismo, árabes y judíos, con especial atención a Averroes con 179 citas. Pero el mayor acopio tomado de la tradición proviene de la escolástica. El número de autores citados es realmente abrumador. Como es lógico, sobresalen las grandes figuras: Sto. Tomás con 1008 referencias, Escoto con 363. En la línea de Sto. Tomás hay que destacar a Cayetano, con 99 referencias, con frecuencia polémicas. Los demás tienen una menor presencia, ya que, por ejemplo, Ockham aparece 67 veces, aunque deba completarse el pensamiento nominalista con Auréolo (46 citas), Gabriel Biel (86 citas) y especialmente Durando, con cuyas doctrinas se familiarizó en Salamanca (153 citas).

Este respeto y atención a la tradición no son óbice para mencionar también a autores que le son históricamente mucho más cercanos, como Marsilio Ficino, Mirandola, Vives, Vitoria, Soto, Toledo, etc.

A la vista de estos sumarios datos, no hay duda de que la tradición se anuclea alrededor de Aristóteles, Sto. Tomás, Escoto y los «nominales», con la imprescindible apertura al Renacimiento y a los movi-

mientos subsiguientes, de modo especial a la Escuela de Salamanca iniciada por Vitoria.

Es difícil encontrar un autor donde la gran tradición de la filosofía occidental, desde los griegos hasta su momento, tenga una mayor presencia. Por eso dejamos dicho que no se trata de un pensador revolucionario. Quiere recoger esa tradición, pero no para entregarse sumisamente a ella, sino para someterla a una seria revisión crítica. Una revisión respetuosa, ya que suele someter las doctrinas estudiadas a un pormenorizado examen analítico de las razones que les sirven de fundamento. Pero revisión crítica, ya que no se retrae de criticar esas teorías y sus argumentos cuando no le resultan convincentes. Esta forma de proceder le dará pie para ofrecer su propia posición sólidamente razonada siempre. Todo ello se lleva a cabo en exposiciones amplias que convierten cada disputación en un tratado sobre un tema determinado al que cabe leer prácticamente como una obra autónoma, si bien el sentido último ha de lograrse en la visión global de la obra.

La obra se compone de un total de 54 disputaciones de desigual extensión, según lo exija el tema o problema desarrollado en cada una. En una síntesis apretada, podríamos dividirla en los siguientes grandes apartados. El primero, del que cabría decir que no forma parte del cuerpo de las *Disputaciones* como tales, es un índice/resumen enormemente completo (*locupletissimus* lo denomina) de Aristóteles. Acaso sea la justificación de no atenerse luego al procedimiento del comentario. Por eso lo introduce con este texto: «(En este índice) se explica el orden y disposición de los libros y capítulos (de la *Metafísica* de Aristóteles), se propone un breve resumen de todos, y se examinan todas las cuestiones que en ellos suelen o pueden ser tratadas, juntamente con los pasajes de la obra siguiente en que se las estudia. Y si algunas de menor entidad, referentes a la comprensión del texto han sido pasadas por alto en esta misma obra, se las expone brevemente en este índice en conformidad con la dificultad y utilidad de cada una».

Pero las 54 *Disputaciones* las podemos agrupar de la siguiente manera, aunque no sea la única posible:

A) La Disp. I se centra en una amplia e incluso prolija determinación de la metafísica como forma perfecta de saber. Naturalmente aparecen temas como el objeto de la metafísica, la ciencia, cuestiones de método, etc.

B) El ser/ente (Disp. II), sus propiedades (Disp. III-IX) y las causas (Disp. XII-XXVII).

C) División fundamental del ente en infinito y finito (Disp. XXVIII). A continuación afronta el estudio del ente Infinito/Dios (Disp. XXIX-XXX). Se cierra este apartado con la importantísima Disp. XXXI sobre la relación entre esencia y existencia, que sirve para aclarar la diferencia entre el ente infinito/Dios y las criaturas.

D) División del ente finito (Disp. XXXII) montada sobre la plantilla de las categorías tradicionales. Se dedican al estudio de la sustancia las Disp. XXXIII- XXXVI, y a los diversos accidentes las Disp. XXXVII-LIII.

E) Se cierra la obra con la Disp. LIV, dedicada al estudio del ente de razón, que es analizado en comparación con el ente real.

Lógicamente, no es momento ni lugar para referirnos al generoso contenido de toda la obra. Tomada en serio tal tarea, obligaría a otra obra más amplia que la de Suárez. Al mismo tiempo, ello nos llevaría a hacer objeto de estudio muchos temas heredados de la tradición, temas que resultan bastante alejados del interés de la filosofía actual. El asunto, sin embargo, no es baladí para el historiador de la filosofía, ya que, al ser Suárez, según hemos dicho, el filósofo de la transición a la modernidad, puede resultar no sólo oportuno, sino necesario, detenerse en las inflexiones que el Eximio introduce en el tratamiento de los temas. A ellas se deberá, en buena medida, que muchos de esos temas, con ropaje más o menos cambiado, se incorporen a la filosofía moderna, mientras que otros temas tuvieron en su obra lo que cabría llamar su último momento de reposada atención.

Proyección histórica de las *Disputaciones metafísicas*

La proyección del pensamiento de Suárez en la Europa de su momento resulta verdaderamente sorprendente. Preparado el camino de su influencia por otros jesuitas —especialmente por Fonseca y Toledo— esa influencia se extiende, por ejemplo en Alemania, hasta los últimos años del siglo XVII². Su prestigio como cabeza de la escuela filosófica, a la que en algunos ambientes del XVII denominaron *loyolita*, creció durante años imparablemente. Un testimonio de esto se nos ofrece en la multiplicación de ediciones de la obra, ya que en menos de cuarenta años se reeditan diecisiete veces, todas ellas fuera de España, y en ciudades de localización estratégica las primeras que se realizaron. Así la de Venecia en 1599, la primera en Maguncia en 1600, y la primera en París en 1605. Todo ello es claro testimonio de que se produjo una verdadera demanda de la obra del granadino. Recibirá

los más encumbrados elogios, como el de *omnium metaphysicorum papa* por parte de diversos autores como Heerboord en Holanda o Weltheim en Alemania. Stier, a mediados del XVII, califica a Suárez como «maestro y doctor común de todos los metafísicos». Y Morhof lo considera como áncora de los papistas.

Téngase en cuenta que la mayoría de los elogios dedicados a Suárez no proceden de plumas católicas, sino de diversas confesiones protestantes. En efecto, cabría pensar que la filosofía de Suárez —teólogo católico y jesuita— va a tener su ámbito de proyección en el pensamiento católico. Y así es, sin duda. Para esto es importante recordar la difusión de centros de enseñanza de los jesuitas en diversos países de Europa, aparte de las numerosas cátedras que estos religiosos regentaban en universidades que no eran estrictamente jesuíticas. Esto es normal. Pero lo paradójico es que las *Disputaciones* van a tener una difusión similar en universidades protestantes, sobre todo de Alemania.

Con la excepción de Altdorf, en la mayoría de las universidades protestantes de Alemania —Leipzig, Giessen, Rostock, Helmsted, Jena, Tübingen— la obra de Suárez se convierte en libro básico, sobre todo para los profesores, que empiezan a publicar textos o manuales donde resuena con claridad el pensamiento de nuestro filósofo³. ¿Por qué los protestantes se acogen al pensamiento de Suárez? La respuesta tiene mucho que ver con las polémicas de carácter teológico que se suscitaban constantemente entre protestantes y católicos, representados éstos básicamente por los jesuitas, sin olvidar las polémicas entre luteranos y calvinistas. Los protestantes se veían acorralados en esas polémicas frente a los católicos. E interpretaron que su desventaja procedía de que los católicos contaban con el armamento pesado que les proporcionaba la metafísica de Suárez. Por eso, para luchar con armas iguales, se dedicaron también ellos a estudiarlo⁴.

Entre los autores que en la elaboración de sus obras personales siguieron más de cerca a Suárez deben ser mencionados J. Martini, Timpler y, sobre todos, Scheibler, quien con su *Opus metaphysicum* se ganó el sobrenombre de «Suárez protestante». Este libro, según los estudiosos de este momento histórico en Alemania, se convirtió en el más habitual vehículo de la metafísica suareziana en Alemania⁵. Y no sólo en Alemania, sino que se trata de una obra que va a ser reeditada en Oxford, con lo que podría ser un posible cauce de influencia de Suárez en Inglaterra, tema poco estudiado, salvo en el caso de la *Defensio fidei*.

La influencia en Alemania llega hasta Leibniz. Y ello nos pone ante la discusión sobre si Suárez influye mucho o poco sobre el

alemán⁶. Conocida es la afirmación autobiográfica de Leibniz de que leyó en su adolescencia las *Disputaciones* como si fueran una novela; conocida es también su familiaridad con la neoscolástica española; conocidas las citas de Suárez en el *De principio individui*, en la cuestión de la *potentia obedientialis*, etc. Más interesante puede ser la afinidad (¿influencia?) entre la concepción suareziana de la esencia real como aptitud para existir y la leibniziana de las esencias como ordenadas a la existencia, tal como aparece en *De rerum originatione radicali*. ¿Basta todo esto para considerar a Suárez como una determinante del pensamiento leibniziano? Sinceramente no nos atrevemos a dar respuesta a esta pregunta. Además, por otra parte, hay en Leibniz teorías que están en los antípodas del español, por ejemplo, toda la concepción que éste tiene de la causalidad como «influjo del ser» en el efecto, teoría no compatible con la armonía preestablecida y con las mónadas sin ventanas. Nada de ello, sin embargo, impide un efectivo respeto del alemán por el español. Este respeto pasó a Ch. Wolff, en cuya obra *Philosophia prima sive Ontologia* es palmaria la presencia de las *Disputaciones*, a las que curiosamente sustituye como el gran texto de filosofía, pero con ello nos estamos ya adentrando en el siglo XVIII.

En Holanda sucede algo paralelo a lo que sumariamente hemos dicho sobre Alemania. Los nombres fundamentales serían Bergerdijk y Revius, cuyas obras están llenas de doctrinas y resonancias del granadino. Burgerdijk fue, además, el maestro de Heerbord, y ambos fueron profesores en Leyden⁷. Los dos marcaron en buena medida la orientación de la filosofía holandesa en su momento. Y no hay que olvidar que en ese ambiente se va a formar Espinosa, cuya vecindad con la escolástica en la etapa de formación de su pensamiento salta a la vista en los *Cogitata metaphysica*, donde, a través de Heerbord, encontramos resonancias suarezianas.

En esta panorámica incompleta que estamos esbozando hemos dejado de lado hasta ahora a Descartes. Tampoco es fácil fijar los límites de la influencia de Suárez sobre él. Los ocho años de permanencia en el colegio jesuítico de La Flèche pudieron y casi debieron ponerle en conocimiento de la obra suareziana, sobre todo si recordamos que de las *Disputaciones* se hizo una edición en París en 1605. Mas no tenemos constancia de que entonces se hubiera producido tal conocimiento. Ahora bien, tenemos otros datos. Conocida es la renuencia de Descartes a citar sus fuentes. Y, sin embargo, en las *Responsiones IV*, para defender la legitimidad de que las ideas sean consideradas también *materialiter*, acude a la sec. 2 de la Disp. IX. Surge inevi-

tablemente la pregunta: si Descartes conoce una disputación de no mucho relieve como en la IX, ¿no conocerá mejor otras de mucho mayor fuste? A este dato externo de la cita hay que añadir la presencia y uso por el filósofo de Turena de doctrinas claramente suarezianas: realidad formal y objetiva, los modos, la realidad virtual, la teoría de las distinciones, etc. O sea, Descartes, de grado o *malgré lui*, tuvo conocimiento y experimentó la influencia de Suárez. Esto acontece también, por ejemplo, con Malebranche ⁸.

Llegados aquí, acaso no nos resulte exagerada la frase de Heidegger: «Suárez es el pensador que ha influido más fuertemente en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él» ⁹. Parece que el filósofo alemán tenía muy consolidado este juicio sobre el papel histórico de Suárez, puesto que ya en *Ser y tiempo* había escrito lo que sigue: «Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija. El sistema de ésta es cualquier cosa menos un ensamblaje de piezas tradicionales en una construcción. Dentro de los límites de una concepción dogmática de las concepciones fundamentales de los griegos acerca del ser, hay todavía en este sistema mucho trabajo nuevo y desconocido. En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae de Suárez*, a la «metafísica» y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la 'lógica' de Hegel» ¹⁰.

Indudablemente Heidegger escribe teniendo en cuenta la historia de la metafísica alemana, que, como hemos visto, tanto debe a Suárez en la modernidad. ¿Nos autoriza esto a pensar que en lo mismo estaba pensando Hegel cuando en el prólogo a la *Ciencia de la lógica* escribía lo que sigue?: «Lo que antes de dicho período (unos 25 años) se llamaba metafísica, fue, por así decirlo, totalmente arrancado de raíz y ha desaparecido del conjunto de las ciencias. ¿Dónde se oyen o pueden oírse todavía las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la antigua teología natural?... Esto demuestra que se ha perdido el interés ya por el contenido, ya por la forma de la metafísica anterior, o por ambos. Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica». Damos por descontado que el referente principal puede ser Wolff, pero la referencia a Wolff implica tener en cuenta a Suárez y su influencia en todo el XVII alemán.

Razones de esta proyección

Ante lo que venimos exponiendo en las páginas anteriores, no podemos menos de preguntarnos: ¿a qué se debe este éxito inusitado de una obra de metafísica de dos mil páginas? Podemos empezar respondiendo con Gilson: «Las *Disputaciones* de Suárez preséntanse ya como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles... Dirigirse así por los objetos mismos de la metafísica y no por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica en vez de escribir sobre Aristóteles. No carecía de audacia el proceder así; y si bien tuvo Suárez quien le precediera en esto, el hecho constituía una innegable novedad»¹¹. En la misma línea están estas afirmaciones de Ferrater Mora: «La sobresaliente importancia de Suárez se debió a que fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época en la cual las gentes parecían necesitar algo más que una serie de comentarios aristotélicos, o algo más que una filosofía escéptica. Desde este ángulo nos es posible ya declarar algo que de primera intención podría haber parecido sorprendente y aun inaudito: los llamados filósofos de la Contrarreforma, y especialmente los que más activamente trabajaron en ese campo —los filósofos jesuitas— son *hasta cierto punto* filósofos modernos y ello no sólo porque reciben la influencia de la filosofía moderna o premoderna..., sino porque intentaron dar una respuesta a los mismos problemas planteados por los filósofos modernos *stricto sensu*»¹².

Con estas opiniones coincide Moser, al señalar que la metafísica adquiere, por primera vez desde Aristóteles, un tratamiento autónomo y «con ello alcanza un extraordinario influjo en la filosofía anterior a Kant»¹³.

Indudablemente la contextura de la obra tiene mucho que ver en el éxito de la misma. En efecto, por primera vez en la historia del pensamiento —los precedentes de Pererius y de Diego Mas se quedan en esbozo— se cuenta con un tratado ordenado, sistemático y completo de metafísica, ya que ni siquiera la obra del Estagirita contaba con esas cualidades. Ya no había que andar buscando los temas y problemas en los comentarios a la obra de Aristóteles que, en cuanto a orden, deja mucho que desear. Además, se trataba de una obra que ni se perdía en superfluidades dialécticas ni se dejaba enredar en preciosismos humanistas al estilo de P. de la Ramée (Petrus Ramus). Era la filosofía pura y dura que, al parecer, Europa está demandando. Pero nada de

esto, con ser importante, es suficiente para explicar tal éxito arrollador, ya que, si así fuera, ese éxito se debería a causas preferentemente extrínsecas al valor de la obra.

Queremos decir que ese éxito, más que de la factura de la obra, depende de su contenido. En este contenido deben distinguirse dos aspectos. En primer lugar, el nuevo enfoque en el modo de plantear la metafísica. Y, en segundo lugar, la novedad en temas particulares que van a ser objeto de aceptación casi generalizada por parte de los pensadores que crean el pensamiento moderno.

En cuanto al nuevo enfoque del planteamiento de la metafísica en el Eximio, hay que poner de relieve su visión global y unitaria de la metafísica, ya que hasta entonces su tratamiento, por virtud del método de comentario, había sido un tratamiento fragmentario y disperso. Con cierta exageración se podría decir que hasta Suárez se estudiaban problemas y temas metafísicos, pero no se estudiaba metafísica, en el sentido de que los pensadores tuviesen conciencia de que estaban desarrollando problemas que formasen parte de una disciplina filosófica con perfiles propios, al revés de lo que sucedía con la lógica —o dialéctica— y con la ética, de las que cabe decir que tenían bastante bien delimitado su perfil disciplinar. Las *Disputaciones* dejan casi perfectamente dibujado el perfil de la metafísica, no sólo como una disciplina, sino como la disciplina filosófica fundamental.

Este nuevo enfoque del saber metafísico va a propiciar incluso un rebautizo de este saber: va a dar lugar al nacimiento de la *ontología*. En efecto, esta disciplina, cuyo nombre aparece en los ámbitos sometidos a la influencia de Suárez, se va a entender como el estudio del ser, con sus predicados fundamentales, con sus leyes y con las divisiones en que se estructura el ámbito del ser. Esto está prefigurado básicamente en las *Disputaciones*. En ellas se estudia el ser en general, sin dejar fuera de su consideración a Dios, al que se estudia a partir de la división fundamental del ser en infinito y finito; se estudian los predicados trascendentales, los principios y leyes dinámico-causales; y, en fidelidad a la tradición aristotélica, se analiza la división categorial.

En cambio, no se puede ver, como a veces se ha querido, en las *Disputaciones* el claro precedente de las tres metafísicas especiales: Teología natural, Psicología y Cosmología. Efectivamente, en cuanto a la Psicología, Suárez la tratará en una obra específica, que es su *De anima*. En cuanto a la Teología natural, cabe decir que está nuclearmente expuesta en la Disp. XXXI. Y, por fin, una Cosmología un tanto dispersa cabría rastrearla en la exposición de las diversas categorías en las disputaciones finales, anteriores a la LIV.

Pero, como dejamos apuntado, hay que ver también el motivo de la proyección de Suárez en la filosofía moderna en temas concretos que o son originales de él, o de él reciben la formulación con la que van a ser asumidos por la filosofía moderna. Vamos a apuntar algunos, aunque varios de ellos hayan sido aludidos ya en páginas anteriores.

En primer lugar, está la distinción entre concepto formal y concepto objetivo que, sin ser original de Suárez, recibe de él la formulación última en la Disp. II, a propósito del concepto de ser o de ente. Entresacamos algunas expresiones: «En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo. Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o razón común... Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal»¹⁴. Esta división de conceptos y la amplia explicación que dará de ella es el claro antecedente de la distinción entre realidad formal y realidad objetiva, tal como la encontramos en la III de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes y en otros muchos autores modernos.

Otro tema suareziano que resulta insoslayable para el pensamiento moderno son los *modos*. Frente a la sustancia y a los llamados accidentes absolutos del esquema tradicional de categorías heredadas de Aristóteles, Suárez, con algunos antecedentes que se pueden remontar al final del siglo XIII, introduce unos accidentes menores, que son los modos. Afirma que «en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir»¹⁵. Pues bien, cuando, tras la drástica reducción ockhamista de las diez categorías de Aristóteles a tres —sustancia, cualidad y relación—, lleguemos al racionalismo y se nieguen las cualidades y no se configure un concepto claro de la relación, nos quedamos con una sola de las categorías tradicionales, la sustancia. Consecuencia: hay que arbitrar un nuevo esquema categorial. Serán tres las categorías: la sustancia, el atributo (tomado de la tradición teológica) y los modos, que son los que constituyen las realidades singulares en cuanto modificación de la sustancia con la mediación del atributo o atributos correspondientes. Cualquier conocedor, por ejemplo, de Descartes o de Espinosa, verá de inmediato la importancia de la categoría de modo.

La introducción de los modos obligó a Suárez a replantear la tradicional división de las distinciones. Nada nuevo en la distinción real

o en las diversas formas de la distinción de razón. Pero se hace preciso introducir la distinción modal, que ciertamente es una distinción real, pero menor, por cuanto entre el modo y la realidad modalizada no se da la tradicional distinción real que permitía separar los dos elementos distintos: «cuando se da, entre una cosa y otra, una separación que es solamente no mutua (como vulgarmente se llama), es decir, en la que un extremo puede permanecer sin el otro, sin que pueda ocurrir lo contrario, hay un argumento suficiente para la distinción modal; en cambio, no lo hay para la distinción mayor o real estrictamente considerada»¹⁶. Los lectores de Descartes y Espinosa recordarán la presencia de tal distinción en ellos.

Otro punto interesante se nos ofrece en el concepto de *virtualidad*. Para Suárez, en contra de la corriente dominante en la tradición escolástica, se da algo intermedio entre la potencia y el acto. Es decir, puede haber potencias —sobre todo las potencias/facultades del hombre— que, sin estar formalmente en acto, cuenten con todo los requisitos para producir desde sí mismas el acto formal. A esta situación la denomina *acto virtual*¹⁷. A nuestro humilde parecer, aquí está el origen inmediato de la «virtualidad» que los defensores de las ideas innatas atribuyen a las mismas.

Pensamos también que el sugestivo concepto de *expresión* con el que, por ejemplo, Espinosa y no sólo él, explica el despliegue de la realidad, encuentra asimismo precedente en Suárez, cuando, al hablar de la contracción o particularización del ente en sus inferiores, nos dice que se hace por una «mayor expresión» del concepto objetivo del ente¹⁸.

Dejemos aquí esta enumeración de antecedentes de tenas medulares de la filosofía moderna. Por supuesto que cabría añadir más, como el curioso concepto de la causalidad por resultancia que cabría ver como antecedente de Espinosa, el rechazo de todo principio de individuación distinto de la propia realidad individual, la concepción de la esencia real como apta para y ordenada a existir, sin que la existencia añada ninguna entidad. Esto es lo que le permite escribir a Heidegger: «La existencia no añade nada. Esto es exactamente la tesis kantiana... Suárez está de acuerdo en cierto modo con Kant al decir que la existencia, la actualidad no es predicado real alguno»¹⁹.

Con matices en algún caso peyorativos, nos parece oportuno traer aquí el juicio de Ortega y Gasset sobre nuestro filósofo: «Suárez no tiene nada de Genial; pero es uno de los pensadores más serios que han existido. Trata los problemas a fondo, en la medida que la regla escolástica se lo permite: por eso en toda cuestión definitiva falla y

no nos ilumina, pero agota todas las posibilidades de lo que trata, desmenuzándolo con ejemplar pulcritud y enorme calma, y todo ello con una diafanidad prodigiosa. Estas cualidades hacen de él, por excelencia, el Maestro. Y esto ha sido: el Maestro de los Maestros»²⁰. La mente filosóficamente liberal de Ortega, con los reproches que eran de esperar desde una actitud filosófica tan alejada del granadino, no le impide reconocerle la categoría de maestro de maestros. ¡Qué distinto este juicio del que formula el Cardenal Zeferino González en la página 541 del II vol. de su *Historia de la Filosofía*! «La denominación... de Suarismo, como sistema filosófico diferente del Tomismo, carece absolutamente de fundamento, si con tal nombre se designa la concepción filosófica personal de Suárez, porque los tres o cuatro puntos en que se separa de Sto. Tomás y que son de importancia secundaria bajo el punto de vista puramente filosófico, no justifican semejante denominación». ¿Estamos ante ignorancia, falta de visión o mala voluntad? Pero recogemos este testimonio negativo, porque no es *rara avis* en el mundo filosófico español. Como en otros muchos casos, somos cicateros al valorar lo bueno e importante que tenemos. Y Suárez no es una excepción a esta regla. Por eso, por nuestra parte, como se ha visto, hemos acudido más a autores extranjeros que a españoles.

Los filósofos españoles, sobre todo los historiadores de nuestra filosofía, tienen una deuda de justicia con el Doctor Eximio. Es nuestro más distinguido pensador. Es evidente que hay que hacer un esfuerzo para acercarse, estudiar, comprender y valorar un filósofo tan alejado de nosotros en fechas, estilo y hasta problemas. Pero es un esfuerzo necesario para hacer justicia al filósofo español de mayor influencia fuera de nuestras fronteras.

Notas

¹ R. DE SCORRAILLE, *El Padre Francisco Suárez*. Trad. de P. Fernández, Barcelona 1917, I, p. 156.

² K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*. En *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 1928, p. 311.

³ E. LEWALTER, *Spanische-jesuitische und deutsch-luterische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, p. 58.

⁴ *O.c.*, p. 14.

⁵ K. ESCHWEILER, *o.c.*, pp. 294-295.

⁶ Algunos datos y opiniones sobre la relación Suárez-Leibniz pueden verse en ESCHWEILER, *o.c.*, pp. 323 y ss.; y también en FERRATER MORA, *Suárez y la filosofía moderna*, en *Cuestiones Disputadas*. Rev de Occidente, Madrid, 1955, pgs. 170 y ss.

- ⁷ K. ESCHWEILER, *o.c.*, p. 294 y ss.
- ⁸ Cfr. D. CONNELL, *The vision in God. Malebranch's scholastic sources*. Gregorian Univ. Press, Roma, 1966.
- ⁹ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975, p. 112.
- ¹⁰ *Ser y tiempo*, § 6. Trad. de J. GAOS. F. de Cultura Económica, 1951, p. 32.
- ¹¹ E. GILSON, *El ser y la esencia*. Trad. de L. Sesma. Buenos Aires, 1951, pp. 132-133.
- ¹² J. FERRATER MORA, *o.c.*, p. 156.
- ¹³ S. MOSER, *Metaphysik einst und jetzt*. Walter de Gruyter, Berlín, 1958, p. 13.
- ¹⁴ *Disp. Met.*, II, sec. I, 1. En la edición bilingüe en 7 volúmenes de S. RÁBADE, S. CABALLERO y A. PUIGCERVER. Gredos, Madrid, 1960-1966, vol. I, pp. 360-361.
- ¹⁵ *Disp. Met.*, VII, sec. I, 18. Edic. cit., vol. II, p. 25.
- ¹⁶ *Disp. Met.*, VII, sec. I, 8. Edic. cit., vol. II, p. 41.
- ¹⁷ *Disp. Met.*, XVIII, sec. VII, 51. Edic. cit., vol. III, p. 211.
- ¹⁸ *Disp. II*, sec. VI, 7 y 9. Edic. cit., vol. I, pp. 446-447.
- ¹⁹ M. HEIDEGGER, *o.c.*, p. 112.
- ²⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, VIII, pgs. 150-151, nota.