

## SUAREZ Y NOSOTROS

Una hermosa tarde de Semana Santa, el miércoles catorce de abril de mil novecientos cincuenta y cuatro (extraña coincidencia del aniversario vigésimocuarto de la Segunda República española...), me recogí frente a la casa natal de Suárez, en Granada, delante de la Capitanía General, en el número diecisiete de la calle de Pavaneras, a los pies del cerro de la Alhambra, exactamente al lado de la pintoresca y mudéjar *Casa de los Tiros*. Contemplando aquella morada, edificada por el abuelo del ilustre maestro, héroe de la Reconquista de mil cuatrocientos noventa y dos, contra los Arabes, y constructor de una Granada nueva, venida otra vez al cristianismo, yo soñé en una muy aguda observación hecha por José María Alejandro, comparando al gran pensador granadino con su sitio natalicio y diciendo: «fin de un pasado y comienzos de una nueva historia, fin de reconquista y comienzo de reconstrucciones, transparencia y claridad en la profundidad fascinante de un cielo incomparable, el primer cielo que vio el filósofo español» (*Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez: 1548-1948*, Madrid, Dirección General de Propaganda, 1948, tomo I, p. 232).

Efectivamente, así como la casa natal de Goethe en Francfort, la de Hugo en Besançon, la de Beethoven en Bonn, o la de Jaurès en Castres, tal vez la sugestiva estancia de Suárez en Granada la Bella nos ofrece la llave de su genio y figura... El caso es que Suárez cierra un grandioso crepúsculo —el de la nítida y larga Escolástica—, pero anuncia al mismo tiempo un resplandeciente amanecer —el de la Modernidad, en su pasmosa etapa del Barroco, después de las fulguraciones del humanismo y de las crisis de la Reforma. Muchos comentadores lo han reparado: Suárez se encuentra en la encrucijada del siglo dieciséis, donde todo fue puesto en cuestión, y del siglo diecisiete, donde síntesis regeneradoras y sistemas ambiciosos fueron ensayados, a la luz de los grandes descubrimientos científicos, antropológicos, filosóficos o religiosos. En su muy reciente *Historia crítica del pensamiento español* (Espasa Calpe, Madrid 1979), cuyos tomos primero y segundo acaban de aparecer en este otoño, el profesor madrileño José Luis Abellán, escribe muy agudamente: «No es extraño, dado el privilegiado período histórico que le tocó vivir, que Suárez nos parezca como la cumbre de todo el pasado renacentista español y al mismo tiempo como el pensador que abre la puerta a nuevos planteamientos y concepciones» (Tercera parte, capítulo sexto, p. 606). De esta manera, el gran filósofo jesuita me parece, no un ecléctico superior o un sincrético prodigioso como un potente genio de la síntesis; dentro de su reflexión, cuyos

marcos quedaron tomistas, supo conciliar tradición y progreso, apelando al agustinismo, al estoicismo, al nominalismo mismo y al soplo del humanismo.

Dotado de un admirable «equilibrio», como lo ha visto Mauricio de Iriarte (*Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez: 1548-1948*, Madrid, Dirección general de Propaganda, p. 122), ha evitado todo misoneísmo y ha conseguido incorporar en su amplia y original doctrina, todas las aportaciones valederas de su siglo en pleno hervidero. Su «realismo concreto» (como lo nombra José Ignacio de Alcorta y Echeverría, *La teoría de los modos en Suárez*, 1948, p. 122) abre su *via media*, entre los excesos opuestos del realismo abstraccionista y del occamismo casi escéptico. En todas partes, su anhelo de la mesura, su respeto para con cada opinión auténtica, y su voluntad paciente de integración, le llevan a recoger imparcialmente toda idea justa y fecunda, por parcial que sea, y a considerarla como muy probable. Lejos del sectarismo, o de una excesiva reserva personal, profesa ante todo un inconfundible amor a la verdad. Abrams el tratado *De Verbo Incarnato* (1914, Ed. Vivès, VII, 7; «Ad eundem lectorem de hac posteriore editione admonitio»). Suárez declara solemnemente: «Puedo afirmar ante todas cosas, así lo afirmaré siempre, que mi único intento, que he procurado realizar sin retroceder ante trabajo o esfuerzo alguno, fue conocer y hacer conocer la verdad y ella sola. Hasta ahora no ha sugerido el espíritu de partido ninguna de mis opiniones, ni las sugiere hoy día; pues en ellas no he buscado sino la verdad, y deseo que cuantos lean mis obras no busquen tampoco en ellas otra cosa. Con eso, cristianos lectores, no os turbaréis cuando veáis autores igualmente piadosos y católicos, que siguen opiniones diversas y aún opuestas. Hemos oído y comprobado que aún los grandes santos, en cosas que no estaban fijadas por la fe, sustentaron pareceres diversos. Pero todos nosotros no pretendemos sino investigar y alcanzar la verdad, y si entre nosotros hay diversidad y oposición de doctrinas, la unidad de fin común ha de hacer que no padezca por eso la caridad cristiana ni queden divididos los corazones». Suárez quiere el pluralismo; Juan Beneyto ha hablado incluso de su «carácter recuperador» (*Actas*, op. cit., p. 184) que le incita a admitir, dentro de su síntesis, algunas tesis bastante ajenas a su inspiración propia.

El maestro granadino ha empleado un *método* muy inédito. Rehusando glosar comentarios antiguos de otros filósofos o teólogos, según los métodos tradicionales en esa época (donde estudiantes como profesores leían por cartapacios), intenta *ir a las cosas mismas* (según la fórmula de Husserl, en el siglo veinte), quitando de la realidad sus costras o envolturas que pueden ser obstáculos entre nosotros y ella. Practica una depuración del espíritu, una noche de los sentidos y una noche de la razón, allende las ilusiones o las palabras. Estudia directamente los problemas, tales como la vida los presenta. Leamos una de sus cartas al Padre General de la Compañía de Jesús: «hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. 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, quier en otras cosas que siempre se ofrecen; 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» (cf. R. de Scorrañlle, *El P. Francisco Suárez*, trad. española, Ed. Subirana, Barcelona, tomo I, p. 156).

Al revés de los Humanistas que despreciaban y prescindían de la inmensa selva de los autores antecedentes, Suárez repiensa personalmente y de raíz la totalidad de la especulación anterior a sí mismo; se propone por tarea, después de la primera intuición de las cosas y cuestiones, asumirla completamente y dar razón de ella; en vista de eso, la sujeta a un inventario crítico y exhaustivo, cuyas normas son el dato de la experiencia y los imperativos de la razón discursiva. Pesa y pondera la tradición de los siglos, pagana y cristiana; la discute paso a paso, escogiendo esmeradamente y cuidadosamente los elementos aceptables y los caducos. Introduce dentro de esa densa selva del pasado o del presente cortes vigorosos; simplifica, ordena, monda; suprime todo verbalismo peligroso. Grabmann ha subrayado la información considerable de Suárez, que va de los Griegos a los Arabes, a los Judíos, a los averroístas, a los nominalistas, pasando por todas las doctrinas ortodoxas y terminando por dos Indices de concordia con Aristóteles y Santo Tomás. En este gigantesco esfuerzo, una única laguna se nota, desgraciadamente: la ausencia de toda referencia a los progresos contemporáneos de las ciencias físico-matemáticas y antropológicas; esta indiferencia, muy común a todos los pensadores ibéricos durante dos siglos, será la fuente de retraso de la Península ascendiendo hacia la modernidad y contribuirá a la perpetuación de un inmovilismo que la Ilustración sacudirá. Queda, en todo caso, que el instrumento liberador fue forjado por Suárez y el método de análisis y de emancipación definida y aplicada. Aunque el ontologismo renovado por Suárez no fue seguido por todos los pensadores de la posteridad —a veces empiristas, naturalistas o idealistas—, sus procedimientos de él fueron entronizados y universalmente imitados por los filósofos de la modernidad.

De otra parte, como los historiadores de la filosofía le han observado uno con otro —y particularmente Julián Marías (en sus *Ensayos de teoría*, pp. 201-2)— por primera vez, surge, con el *Doctor Eximius*, la decisión radical de hacer una metafísica independiente de la teología —e incluso una metafísica previa a todo ensayo para constituir una teología. Con este fin, Suárez debe abarcar toda la tradición cristiana y también a contrastar los primeros esfuerzos, meritorios sin embargo, de la restauración salmantina del siglo xvi, porque, según su parecer, no han sabido distinguir bastante la metafísica por oposición a la teología.

En esa perspectiva, escribe Suárez en la *Ratio et discursus totius operis*, *Ad lectorem* (introducción a las *Disputationes metaphysicae*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid; ed. y trad. de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcervá Zanón, vol. I,

1960, p. 17): «Veía con claridad diáfana cómo la teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y puesto que le corresponde». Según Suárez, como lo dice Julián Marías (en *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*, Ed. Hugüin, Pontevedra 1951, p. 42), «hay una prioridad esencial de la metafísica para con todas las doctrinas, incluso la teología». Antes, la filosofía primera era sólo el comienzo del comentario de Aristóteles y se amoldaba al plano impuesto por ella; al revés, Suárez la concibe como una disciplina sistemática, fundamento *sine qua non* de toda teología y *corpus* autónoma, teniendo sus leyes propias, independientes de la Revelación. Xavier Zubiri también lo ha dicho: se trata del «primer ensayo para hacer con la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente» (*Naturaleza, historia, Dios*, 3 ed., Madrid 1955, p. 124).

La gran catedral ontológica, erigida por el filósofo granadino, en las *Disputationes metaphysicae*, como en el *De anima*, en el *De voluntario et involuntario*, en el *De legibus ac Deo legislatore*, en la *Defensor fidei* o en los *Commentaria ac Disputationes in tertiam partem divi Thomae*, etc..., constituye una obra muy imponente y perenne. «A pesar de sus lagunas, escribe Jacques Chevalier (*Historia del pensamiento*, tomo II, p. 667), Suárez nos presenta una síntesis ontológica hasta hoy aún sin igual». *Vetera novis augere*: acrecentar las viejas doctrinas con las nuevas, tal fue su ideal. En ese sentido, se admira especialmente su teoría del ser, su concepción sutil de la analogía de atribución intrínseca del ser (que insiste sobre la participación de los entes al ser divino), su refutación de la distinción *in re* de la esencia y de la existencia, su teoría de la persona (tan diferente de la del tomismo o del escotismo), su examen de las pruebas de la existencia de Dios (que rechaza el argumento del primer motor e incluso el argumento de los grados de perfección) o su doctrina del alma (según la cual la naturaleza misma de la acción cognoscitiva es suficiente para producir el *verbum mentis*, que es sólo la forma por medio de la cual el intelecto conoce el objeto), etc... Aún faltaría señalar la doctrina de Suárez sobre la intencionalidad (en la cual Miguel Cruz Hernández ve, en su comunicación al *Congreso Suárez-Balmes*, de Barcelona en 1948, un «nominalismo intencional», p. 337, tomo II), su interpretación del acto libre, su concepción de la materia prima, su teoría de los modos y su elaboración del congruismo... Esos magníficos análisis suarezianos justifican el elogio hecho por Heereboord, calificándose como sigue: «omnium metaphysicorum papa atque princeps...».

Empero, el gran nombre del *Doctor Eximius* irradia sobre un plano más ancho aún: el del derecho natural y político o también del derecho internacional; fuera de toda opción teológica o antiteológica, Suárez hace aquí la unión de todos los hombres de buena voluntad. Contra el derecho divino de los reyes, contra el maquiavelismo, contra cada naturalismo o prefascismo más o menos cínico, el filósofo granadino, en su *De Legibus*, expone una concepción democrática del poder —por lo demás muy tradicional en España medioeval y renascentista. Según él, la ley natural, fundada por Dios, común a la humanidad, sostiene algu-

nas veces, la ley positiva, que se vincula a la voluntad (mas sin llegar al voluntarismo caprichoso); en último lugar, se inspira en la razón. Al lado del derecho natural, el derecho de gentes, cuyo origen es humano, es común sólo a *casi* todos los hombres. El poder es dado por Dios al conjunto de la comunidad política y no únicamente al rey o a sus ministros. En el *Defensor fidei*, Suárez ataca al cesarismo, gracias a su teoría del contrato social: el pueblo se constituye por un primer acuerdo entre individuos o familias; este pueblo puede delegar el poder a un grupo o a una persona, por medio de un segundo pacto, que Dios deja a nuestra discreción, pero el soberano no es más que un mandatario y su autoridad está limitada; si abusa de su *potestas*, se convierte en tirano, al cual puede matar.

Siguiendo a Vitoria y a los otros salmantinos, Suárez desarrolla el derecho internacional, en una vasta teoría de la guerra y de la paz, que Brown Scott, Eduardo Nicol y muchos otros admiran muy justamente. Aunque cada Estado sea, en cierto sentido, una sociedad perfecta, autosuficiente, tiene necesidad de los otros Estados. Hay una gran comunidad mundial, superior moralmente a las comunidades nacionales. De esta manera, las relaciones entre las patrias son regidas por la moral, así como las relaciones entre personas. La política internacional no tiene derecho para ser amoral y arbitraria.

Se ha dicho, muchas veces, que Francisco Suárez fue «el más moderno entre los escolásticos y el más escolástico entre los modernos». Heredero de toda la Antigüedad, de toda la Escuela en sus corrientes más diversas, familiarizado también con los Arabes y los Humanistas, ha conseguido llevar la *philosophia perennis* a su punto de madurez más avanzado para su época. Después de él, será la decadencia de la Escolástica y será necesario esperar al neo-tomismo abierto del siglo xx, con las osadías de Maritain, de Teilhard de Chardin, de Tresmontant o de Rahner, etc., para volver a encontrar un nuevo resurgimiento de la vieja tradición de la Edad Media, pero dentro de unos moldes *up to date*.

Se sabe hasta qué punto fue intensa la influencia de Suárez, durante dos siglos, en el mundo protestante como en el católico. Descartes se ha nutrido de él, por la mediación de sus profesores de La Flecha. Vico lo ha levantado hasta la cumbre. Glisson, Fichte, Schelling, Hegel y Heidegger mismo se han inspirado en el gran filósofo jesuita. En este fin del siglo xx, los suarecianos resultan numerosos. Campeón de la Contra-Reforma —que sería mejor llamar la Reforma católica—, Suárez anuncia también los tiempos nuevos. Me gusta pensar que su meditación potente se ha formado no sólo a los márgenes del Darró o del Genil granadino, así como en su apacible quinta de San Fins, cerca de Coimbra, más aún en las dulces riberas del río Tormes, en medio de las innumerables piedras doradas de esta Salamanca tan amada, donde celebrámosle hoy día, esta «Roma la Chica» en la cual Fray Luis de León y Unamuno han ilustrado, así como él, de manera inolvidable, el pensamiento humano.