

PARA UNA EVALUACION HISTORICA DE FRANCISCO SUAREZ FILOSOFO

PROPOSITO.

No es naturalmente traer a Suárez a nuestro tribunal, no le vamos a juzgar ni a someter a cánones de valoración nuestros a cuatro siglos de distancia. Su figura, con su fuerza y su luz están ahí en la historia, inmovible y desafiando a cualquier interpelación crítica. Otra cosa es lo que nosotros veamos de ella desde nosotros mismos, desde nuestra situación en tantos aspectos tan distinta y tan distante, pero aún sensible a lo que Suárez fue y a lo que aún significa. Nuestra evaluación, y subrayo nuestra y, si queréis, mía, es lo que ahora me va a ocupar, algo así como reflejar la impresión que deja su obra filosófica tomada en su conjunto y mirada desde aquí, desde nosotros.

Con ello, delimito el tema, descartando en primer lugar un acercarme a Suárez desde un suarismo de escuela que pretendiera ofrecer valores o herencias domésticas. Tampoco querría mirar a Suárez filósofo con propósitos comparativos confrontándole con otras posiciones filosóficas, ni antiguas, dentro o fuera de la escuela, ni modernas o simplemente extraescolásticas. Mucho más modestamente querría mirar a Suárez con ojos de historiador que registra el hecho histórico de su pensamiento colocado en un momento crítico de la evolución de la filosofía. Un momento que tiene su grandeza, el de la llamada Escolástica renaciente, incrustada en el Siglo de Oro español, a punto de comenzar el gran despliegue de las nuevas filosofías europeas salidas del Renacimiento.

Me importa, pues, tan sólo señalar algunos rasgos salientes que, a mi juicio, sirven para recortar la imagen de Suárez en el entorno filosófico-escolástico en que se mueve y proyectarla hacia nosotros con posibles resonancias y disonancias, a las que valdría la pena dar una nueva actualidad.

1. FILOSOFO POR TEOLOGO.

Es lo primero que habrá que destacar. Cuando tenemos la impresión de estar en el fin o en fases muy avanzadas del proceso de deslinde de autonomías, filosofía y teología, filosofía y ciencia, nos ha de resultar importante que Suárez represente en esto una forma medieval cien por cien cuando proclama en su Dedicatoria al lector, que «nuestra filosofía ha de ser cristiana». «Ita vero in hoc opere philosophum ago

ut semper tamen prae oculis habeam nostram Philosophiam debere christianam esse ac divinae Theologiae ministram»¹. El carácter «instrumental», ministerial, de la filosofía respecto de la teología y más radicalmente de la fe religiosa, es en Suárez, como en los escolásticos del tiempo, algo evidente. Suárez mismo nos informa puntualmente en la mencionada Dedicatoria de la motivación que le llevó a componer su principal obra filosófica. Era consciente de que la teología requería una clarificación y ordenación de los conceptos filosóficos «utilizados» en ella; la explicación de ellos le entorpecía la marcha en su Comentario a la Tercera Parte de la Suma tomista, por lo que se veía forzado a hacer un alto en su trabajo teológico para redactar aquel «vocabulario» filosófico de urgencia, un alto y un paréntesis y un vocabulario que cuajará en los dos tomos de la Metafísica, esa monumental construcción que se ha comparado con el Escorial. Ocasión y finalidad teológica de la filosofía de Suárez, de su Metafísica más concretamente. No va a ser ciertamente una parte de la teología, ni un escolio, ni un prólogo, ni precisamente un preámbulo. La filosofía que es la Metafísica suareziana tiene su estatura y consistencia propias; su carácter de paréntesis que hemos apuntado se refiere evidentemente tan sólo al orden material de trabajo, no al contenido. Quede sólo esto claro, pero firme, como algo importante, que Suárez es filósofo desde una motivación y con una intención confesadamente teológica.

2. ESCOLASTICO INTEGRAL.

Lo segundo, es también obvio, Suárez es un escolástico en el pleno sentido de la palabra, y lo es cuando las nuevas corrientes se despegan afectadamente de la tradición, cuando la escolástica medieval obtiene de los modernos enjuiciamientos muy duros, por su barbarie estilística, por sus formalismos conceptistas, por sus verbalismos vacíos de substancia en el mismo París, cuando a la especulación abstracta dominante en la Edad Media sustituye o se suma, como nuevo estilo, la observación directa de las cosas y la reflexión personal.

Bossuet dijo que en él, en Suárez, resuena toda la escuela. En esto hay verdad y hay novedad. Suárez abandona, no sin cierta osadía para su tiempo, el orden externo de los libros aristotélicos, respetado por toda la Edad Media, refunde todo el material de cuestiones prendidas al texto de aquél, y lo reorganiza con un nuevo ordenamiento lógico, coherente y completo. Obra de recopilación, de revisión y de complementación. Información enciclopedéica y comentario crítico a todo cuanto se dijo y se puede, o podía decir entonces, a propósito de cualquier cuestión en ese campo metafísico. Si las Sumas y Comentarios medievales catalogaron simplemente como estilo literario-escolástico, y siguiendo el método inaugurado por Abelardo en sus *Sic et Non*, los *Praeterea* y los *Sed contra est* y *Respondeo dicendum* tomistas, Suárez alinea hasta agotar, las diversas sentencias u opiniones, las pone a toda su luz y fuerza probativa, la que traen de sus defensores y la que él añade por su cuenta mostrándose momentáneamente casi beligerante

¹ *Disputationes Metaphysicae* [en sigla; *DM*]. *Ratio et Discursus totius operis. Ad Lectorem*. Al comienzo.

en su favor, antes de recoger sintéticamente el núcleo de la cuestión y dar su respuesta personal. Labor ingente de análisis y disección que resulta ya para muchos enfadosa, testimonio en todo caso de una voluntad de equilibrio, de seriedad y de imparcialidad en el tratamiento de doctrinas y de autores. Tánta, que de todos es sabido cuántas veces se ha confundido lo que expone de otros y luego va a ser rechazado, con lo que él mismo al final sostiene. Qué criterios le guían en la selección y enjuiciamiento de las opiniones ajenas y en la fijación de la postura propia, lo veremos en seguida. Retengamos ahora que es ya escolástico inconfundible el método empleado; es una *Disputatio*, entrecuero crítico de pluralidad de opiniones, juicio de cada una en el sentido casi exclusivamente de verdad o falsedad (eran posibles otros criterios de valoración), iluminación del tema en cuestión, y afirmación o serie de conclusiones finales de las que se responsabiliza el autor, algo así como *Tesis* que se defienden o como la *Determinatio Magistri* en las periódicas Disputas públicas de las Universidades medievales. Y esto valdrá evidentemente para el Suárez metafísico y para el Suárez filósofo en general.

3. METODO Y ESTILO.

Escolástico, fiel seguidor de la tradición en la organización, desarrollo externo y finalidad de su razonamiento filosófico, veamos ahora las peculiaridades del método seguido por Suárez, concretamente los criterios más internos de juicio, selección y decisión a la hora de enfrentarse con las diversas opiniones. Extraigamos de aquí, si los hay, los puntos de novedad. Se ha llamado a Suárez ecléctico, algo así como la fórmula de compromiso entre tomismo y nominalismo, o como vía media entre Tomás y Escoto. Por ello también falto de sistema propio ambiguo entre posturas igualmente solicitantes o igualmente insuficientes para arrancar una adhesión. Nuestra apreciación la fijáramos en las siguientes consideraciones.

a) Suárez, será bien tenerlo en cuenta, persigue en principio un fin práctico, según la orientación básica de los estudios de la Compañía de Jesús, la cual desde sus comienzos, y Suárez está cerca de ellos, miraba el saber y el cultivar la ciencia y el enseñarla como un medio para un fin, fin decididamente religioso, apostólico. Citemos algún pasaje revelador: «Ningún género de doctrina aprobada desecha (—habla Polanco de Ignacio el Fundador—), ni posea, ni retórica, ni lógica, ni filosofía natural, ni moral, ni metafísica, ni matemáticas..., porque de todas las armas posibles para la edificación huelga de ver proveída la Compañía»². Todavía más en detalle Nadal esperaba que se hiciera un compendio doctrinal de síntesis que superara las «viejas facciones de tomistas, escotistas y nominales»³. Explicará esto algo de la actitud «indefinida» o indiferente de Suárez ante las varias ramas escolásticas que se disputaban por entonces la hegemonía intradoméstica; quizá está ahí el origen humano y religioso del llamado eclecticismo de Suá-

² *Monumenta Historica Societatis Jesu. Monum. Ignatiana*, series I, 3, 502.

³ *Monum. Paedagogica*, 93, 99.

rez. Todavía era obvio para él adoptar, como ya se hacía estatutariamente en los Colegios de la Compañía, como marco de estudio escolar, la Suma Teológica de Tomás de Aquino. Se ha dicho también, y no sin razón, mayor sin duda que lo del eclecticismo, que el de Suárez es un tomismo abierto o libre, en un grado desde luego mayor que el que practicaban ya los mismos dominicos formados en París, maestros de Suárez en Salamanca. La actitud inicial abierta a toda la escuela hará aparecer por fuerza a Suárez como un hombre no de escuela, en ese tanto no de sistema, dado naturalmente que no se le puede llamar a él todavía un suarista. Independencia doctrinal sistemática de partida que, si hoy nos parece razonable, en su tiempo no lo era tanto. Como no lo será allí donde y mientras se siga creyendo en la necesidad de adscripción a un sistema conclusivo, a una escuela o a un maestro.

b) Partiendo Suárez de esta abertura como método, se pone un poco en el fiel de la balanza de una objetividad o imparcialidad que no querría tener más guía, para aceptar o rechazar, que la razón natural. Esto parecerá elemental y aún resultará injusto atribuirlo así a Suárez singularizando en él lo que parece ser practicado por todos cuando se mueven en el terreno de la filosofía. Pero habrá que insistir en que efectivamente Suárez es en esto moderno y aun renaciente. Pocas cosas definen mejor aquel comenzar o renacer de los llamados así renacentistas que el despego de las doctrinas recibidas, liberación de «tradiciones». En su tanto, desde luego no en la medida de esos ya consagrados como modernos, científicos, humanistas, filósofos, pero en notablemente mayor medida que los escolásticos anteriores y los de su tiempo hablando en general, Suárez corta también con lo que pudiera ser tradición obligante; dentro del espacio tomista y escolástico que acepta y en que se mueve, opera con una especial y diríamos nueva libertad. Esta libertad se llama ahora la razón natural, y aún más la razón personal, o el uso personal de la razón; muy cerca de lo que llamaríamos evidencia, evidencia del sujeto, no necesariamente evidencia subjetiva; en todo caso y simplificando principio de evidencia frente al principio de autoridad (autoridad moral o intelectual). Es bien significativo el hecho de que Suárez haya tomado a Aristóteles, voz todavía indiscutida del saber racional, el filósofo por excelencia, con la libertad que supone someter toda su dispersión doctrinal a un orden lógico, y haber creado, podemos decir, una ciencia metafísica de nueva planta como una obra de la razón.

c) Esta independencia, en principio, respecto de la «tradición», de toda escuela y en general de lo recibido, y este seguir como guía la razón encarnada en la evidencia personal, tiene ciertamente sus límites, que señalamos a continuación. El primero, el mismo ámbito escolástico en que se mueve Suárez con libertad, pero al fin y al cabo dentro de casa, con sus muros, su suelo y su techo. Todavía, y sobre todo para la metafísica, cosmología, psicología y lógica, se mantiene el marco aristotélico, y aún en líneas generales, aristotélico-tomista.

Hay otra frontera más importante y básica, la que limita con la teología y con la fe. Por fuerza tenía que ser así tratándose de un teólogo que es también filósofo y filósofo por teólogo. No habrá que

poner necesariamente tensión ni oposición entre ambos campos limítrofes, la que apuntó ya en Ockham por ejemplo y la que se manifestará e intensificará progresivamente a medida que se desarrollen las filosofías modernas. Pero tampoco es ya la subordinación medieval, donde nunca fueron del todo bien distinguidas en aquellos siglos de pensamiento cristiano las dos ciencias y sus respectivas metodologías, en la práctica menos que en la teoría. Suárez utiliza la filosofía para un fin teológico, pero es ya suficientemente claro en él el no recurrir a la revelación y a la fe para deducir de sus principios o datos conclusiones estrictamente filosóficas. Creemos poder decir que en él filosofía y teología van de la mano sin fusión ni confusión; más propiamente en una cooperación pacífica, superada la concepción puramente ancilar de la filosofía. El Suárez teólogo no ha tenido que enfrentarse ni violentarse con el Suárez filósofo; han sido como dos estancias en las que ha pasado de la una a la otra sin estridencias ni portazos. Lo que no quitará que de hecho el teólogo deje sentir su presencia en la filosofía. No ya simplemente limitando en ocasiones, como veremos en seguida, sino por decirlo así extralimitándose la filosofía en servicio de la teología. Quiero decir, el filósofo presta su discurso racional para resolver muchas cuestiones teológicas que no tendrían lugar en una obra rigurosamente ceñida a las cuestiones que plantea a la razón el orden natural; cuestiones como la cantidad y los accidentes en la Eucaristía, la supositalidad divina en la realidad de Cristo, las relaciones trinitarias, la acción de la creatura asumida instrumentalmente por Dios con una potencia obediencial activa para efectos sobrenaturales. Estas serían redundancias filosóficas brindadas como regalo a la teología, quizá más cuestiones teológicas, pero conectadas con los problemas que airea la metafísica. No habría en ello, como decimos, deducción de conclusiones filosóficas a partir de principios teológicos o datos revelados, más bien conclusiones filosófico-teológicas con ocasión de cuestiones o datos revelados. Podría hablarse de un enriquecimiento de la filosofía con ocasión de la teología o de la fe. Problema en todo caso marginal en el que no queremos entrar.

Pero asentada esta normal condición pacífica y cooperadora en el encuentro ocasional de teología y filosofía, habremos de admitir que llegado el posible caso de conflicto, para Suárez no hay opción alternativa; la fe, la teología, una opinión o doctrina de la Iglesia o común entre los teólogos constituirá para él ley. Es decir, la teología en estos casos ejercerá para Suárez un papel hegemónico indubitable. Y admitamos también que los casos de posible interferencia no serán pocos en una teología tradicional pospatristica, medieval, que recurrió institucionalmente a Aristóteles para darse los moldes cómodos, racionales, donde vaciar los contenidos revelados. Fue evidentemente un Aristóteles domado por el pensamiento religioso medieval (y no en pequeña medida por los árabes y judíos además y aún antes que por los cristianos), el que pasadas las primeras peripecias de rechazo, acabará por ser, no un rival ni un extraño, sino uno de casa y el mejor colaborador con el filósofo y el teólogo escolástico.

d) Si la filosofía de Suárez limita con el marco aristotélico-escolástico en el encuadre externo y en la estructura funcional sistemática,

y con la teología y la fe en los puntos ocasionales de conflicto, admitidas y aclaradas las redundancias filosóficas en gracia de la teología, queda otra limitación ambiental, y aquí de contenido, no de marco, que no podía faltar en Suárez y en la que Suárez es, otra vez, hijo de su tiempo, igual en esto a cualquier otro pensador escolástico y en alguna manera a todo pensador occidental del tiempo radicalmente creyente y cristiano. Quiero decir, la concepción de base que el hombre tiene del universo, lo que llamaríamos hoy «cosmovisión» o imagen del mundo. Más allá de las nuevas teorías científicas astronómicas revolucionarias, más allá de los nuevos inventos y descubrimientos, la Tierra, el cielo y el mundo todo caen dentro de una concepción cristiana; hombre y mundo creados por Dios y dirigidos finalmente a Dios. Moderno, un incipiente cosmocentrismo o antropocentrismo que no excluye ni desbancan a Dios, pero descubre gradualmente la estructura autónoma del orden natural; medieval, un teocentrismo con un papel absorbente de Dios presente y actuante de un modo más inmediato e imprevisible dentro de su obra.

Suárez es en esto más medieval que moderno. Aquí no es la teología ni la filosofía, tomada cada una aparte, sino una postura total cristiana de la que parten y desde la que se iluminan de la cumbre a la base todos los espacios, tanto de la teología como de la filosofía y de cualquier otro sector de la ciencia del hombre. Esto lo registramos como contenido, núcleo fundamental de lo creído y de lo pensado, pero que incidirá necesariamente en el método, no ya de unos criterios particulares emanados de la teología o de la filosofía, sino de una ley de comportamiento radical que se actuará eficaz y decisoriamente en el hombre que es filósofo y teólogo. Para Suárez esto era evidente y lo era en general para su tiempo; y así por ello no podía ser entonces mirado como un «minus», freno o límite siquiera a una sana filosofía humana. Hoy lo registraremos más claramente como una delimitación fronteriza que habría de ser revisada para entablar, desde el umbral, con todo rigor, un nuevo método filosófico. Por ejemplo, al abordar Suárez el problema metafísico de la unidad del concepto de «ente» opera ya con la presuposición de una realidad discriminada, la del Ser Infinito, Dios, y la del finito creado. Es evidente que una cosmovisión de partida condiciona necesariamente, explicablemente, la reflexión filosófica.

e) Todavía, y es la última nota diferencial que señalamos en el método y estilo de Suárez, el punto de partida no es el hombre mismo situado en el mundo, como ocurre en las filosofías surgidas en el Renacimiento y clamorosamente en Descartes, sino que es el ser exterior al hombre, el ser en su dimensión total o abstracta (ente en cuanto ente). La primera Disputación metafísica cuestiona el *objeto* de esta ciencia; el *sujeto* que la hace queda detrás o fuera. El orden de marcha y de construcción del edificio tendrá siempre en cuenta estos fundamentos cosmovisionales que hemos apuntado; la ley de evidencias no será ajena a la luz elemental y connatural que emanará de ellos. Y aquí tenemos lo más radical y, desde nuestro mirador histórico acaso lo más relevante, a saber, que propiamente en Suárez no ha surgido el problema del método. Ha reformado, ha apurado el método, el escolás-

tico, pero la gravedad y radicalidad que ha adquirido en su tiempo ese problema se le ha ahorrado. Esa gravedad y radicalidad se mide con la inquietud y sospecha que el hombre moderno experimenta frente al modo de pensar y mirar del tiempo anterior. El problema no es ya sólo el depurar, poner entre paréntesis las opiniones recibidas, sino el problema del hombre mismo ante el mundo, en una cierta orfandad intelectual, pero todavía confiado en que dentro de sí mismo tiene las condiciones de posibilidad para situarse conscientemente ante ese mundo redescubierto; es un nuevo hombre que busca orientarse abandonando caminos trillados y afanándose por abrir otros nuevos, nuevos caminos del hombre; así de un modo nuevo autónomo quiere reconstruir el edificio de la ciencia e inventar para sí una nueva visión del mundo, una nueva filosofía con centro en el hombre. Este giro antropocéntrico hemos de admitir que está ausente en Suárez. Fundamentalmente su condición de creyente le proporcionaba a él todavía la seguridad ante el mundo perdida por el hombre moderno, la que sostenía al hombre medieval, y de ahí, la ausencia en él de aquella inquieta curiosidad que incitaba a situarse de otro modo ante las cosas.

No querríamos con esto contradecir o invalidar lo afirmado antes, negando ahora a Suárez ese giro humanista radical cuando registrábamos hace unos momentos el mérito de su innovación metodológica al refugiarse en la razón del hombre o en su uso personal o evidenciando como criterio frente a tradiciones respetables. Puntualizaremos diciendo que su novedad está en la reforma profunda y vasta del método (el escolástico), pero que no llega a hacer de ese mismo método y del hombre, implicado en él, y sujeto de él, un tema fundamental y el punto de partida. Esto era realmente lo moderno, hacer girar en torno al hombre toda la problemática filosófica.

4. REFORMA DE LA ONTOLOGIA.

Exactamente, reforma; ni continuidad o continuismo repetitivo, ni ruptura; una continuidad que avanza hasta el borde de la ruptura, pero sin descolgarse de la tradición. Vamos a centrar nuestra reflexión en tres puntos capitales de la metafísica tradicional; el ser, la substancia, la causa. Y en lo posible con una mirada comprometida, desde la historia.

a) *Ser.* ¿Por dónde podremos abordar el significado histórico de la teoría del ser desarrollada en las Disputaciones Metafísicas? Escogemos el abordaje que nos parece más obvio y más representativo para una mirada de conjunto, de impresión, la que buscamos aquí y ahora. Así, muy superficialmente mirado y desde arriba, o en la perspectiva histórica, se hace patente que en Suárez se mantienen los cuadros, las nervaduras funcionales y nexos sistemáticos que, por escolásticos, remiten a Aristóteles. No podemos evitar la impresión de que Suárez, al igual que la escolástica del tiempo y aún la posterior mira al mundo (cuando lo mira en filósofo) con ojos aristotélicos, diríamos todavía y no sin extrañeza, con ojos griegos. Muchos interrogantes suscita este hecho; toquemos algunos. En Aristóteles, en toda su escuela y herencia, antigua y medieval, es central la interpretación dual heterogénea del

ser, como fórmula alternativa a la rigidez parmenidiana y a la insuficiente solución atomista para explicarse el hombre reflexivo la realidad del mundo, sus cambios, sus transformaciones, su coexistente estabilidad y movilidad. Acto y potencia, ser en acto y ser en potencia, como principios radicales del ser, es el tronco de todo el árbol ontológico aristotélico, del que derivan como concreciones suyas o reciben luz las teorías de la materia, de la forma, del movimiento, de la individuación, del universal, del conocimiento, etc. Ontología, teología, cosmología, psicología y epistemología, serán como ramificaciones sistemáticas insertas en aquel tronco. Los dos polos de este árbol estructural lo constituyen indudablemente los conceptos extremos de materia prima, pura potencia, y el motor inmóvil, puro acto. Esta visión dual orgánica valió en Aristóteles para explicar la realidad del ser, desde lo más ínfimo hasta la cumbre de lo divino.

No será del todo salir de mi propósito si aludo a la suerte que han tenido estos conceptos cuando despertó la especulación cristiana y acudió a los autores griegos a vestir, por decirlo así, de ciencia los datos revelados y creídos. Me fijó sólo en el concepto cristiano (bíblico) de creación. Pienso que en Calcidio, bien sea el nuestro del siglo iv, coetáneo de Osio obispo, o acaso un neoplatónico italiano posterior, del siglo v, comentador erudito de Platón, en todo caso cristiano, se eleva la doctrina de la creación, quizá por primera vez y de ahí su trascendencia histórica, a teoría filosófica, justamente con la utilización de los esquemas griegos. Calcidio recoge el modelo aristotélico, visión dual del ser, y lo pretende traducir en cristiano. Cosa no fácil, si admitimos como obvio que la concepción griega de la materia es de un fondo caótico (*sylva* traduce Calcidio, selva, selva virgen, informe), eterno, inmortal («*immortale rerum initium*») ⁴. Difícil compaginar con este concepto una creación «*ex nihilo*». Juntando en una versión sintética original la de Platón y la de Aristóteles, concibe Calcidio la creación «de la nada» (cristiano) como una acción de Dios ejercida directamente sobre la materia, de la cual acción resulta la forma. La materia no es aquí todavía la materia prima de Aristóteles, pues Calcidio maneja básicamente conceptos platónicos, pero pasa de la vaga expresión poética de Platón, «*nodriza*» o lugar («*chora*»), a la más sólida de *sylva* o materia, infinita, es decir, no organizada, informal, «*insituada*» (sin contorno espacial) ⁵; sólo por la acción de Dios, que es también eterna, pero libre (contra toda fatalidad pagana), viene a la existencia algo que ya ahora se puede denominar ser, mundo. La alusión a Calcidio vale para detectar un trascendental paso en el pensamiento cristiano de una interpretación del mundo estructural (pagana), «*cómo*» está constituido el mundo, de cuyo origen no se pregunta el griego, al «*de dónde* o *de quién* viene o vino» a la existencia; problema en una palabra de la creación. Vale también para fijar un momento en ese mismo pensamiento cristiano en que la materia, como principio estructural del ser griego, pasa de ser originariamente un dato de fantasía poética (en Platón) a cumplir una función estructural orgánica en Aristóteles y en

⁴ Comentario al *Timeo*. Edic. J. H. Waszink, 1962, pp. 309-11.

⁵ *Ibid.*

la mente filosófica cristiana (en Calcidio) viene a ocupar, como contrapolo de la acción de Dios, el puesto de la nada.

Corroboremos esta interpretación histórica recordando que para Domingo Gundisalvi, siglo XIII, que es en la historia algo así como el puente entre el pensamiento arábigo-musulmán-judío español, platónico o neo-platónico aristotélico (y que no es un mero transmisor o traductor literario), y el Occidente latino escolástico de París; para Gundisalvi decimos, crear es juntar Dios la materia y la forma, con lo que nuevamente se vierte un concepto cristiano en un molde griego, «sibi congiungi fuit illas ex nihilo creari»⁶; sólo esta unión, por Dios, les da el ser actual a las que en su pura posibilidad, eran eternas, inmutables, etcétera; ni la materia ni la forma son de por sí, no ya actuales, pero ni siquiera ser. No extrañará ya que en la altura del XIII escolástico haya persistido esta tendencia a mantener aquella visión dual. Si fue por influjo inmediato de los árabes, Alfarabi o/y Avicena, no interesa ahora, sino el hecho; a saber, una materia primitiva elevada a elemento estructural potencial, conjugado con el otro elemento estructural actual, el ser, como un acto conferido por Dios a la materia. Materia y forma transfigurados aquí por el pensamiento religioso (musulmán cristiano) en potencia, «essentia» y acto, «esse». La creación es una vez más la operación de Dios sobre un juego de dos elementos o factores complementarios diversificadamente funcionales. Con una consecuencia sistemática enriquecedora y al mismo tiempo reveladora de un método de construir ulteriormente sobre las bases aristotélicas. El conjunto dual orgánico materia-forma, potencia-acto, viene ahora a explicar dos cosas referidas específicamente a la visión cristiana del mundo y del ser. Una, la diferencia radical entre criatura y Creador, Dios; aquélla como composición esencial a todos los niveles. En todo ser creado, finito, los dos elementos complementarios, potencial y actual, el primero receptivo y limitado y por ello limitante, el segundo ilimitado, de suyo, y actuante. Allí donde no llega la materia, v. gr., los ángeles, todavía lo potencial de la esencia y lo actual actuante del ser. Y por contraste Dios definido filosóficamente como el no compuesto, simplicidad o realidad, Ser, no recibido ni limitado por ninguna potencia receptora. Concepto éste de Dios como Acto Puro, técnicamente perfecto para la razón filosófica, y no duro de asimilar por un espíritu y alma religiosa que puede bien recubrir aquella abstracción con el cúmulo de perfecciones y atributos divinos. La otra cosa, menos asimilable sin duda por una mente cristiana, el hecho incategoriable del surgimiento desde la nada mediante la acción creadora. Quedaba flotante como un desafío a ese pensamiento religioso, bíblico, el entender y aceptar una posibilidad media que se sitúa entre la nada y el punto originario de la acción divina, un estado de potencia entre la total nada y la primera actualidad real que, si para el griego podía ser un principio constituyente de las cosas mundanas, para el cristiano había de situarse entre el puro no-ser y la acción de Dios.

No seguiremos desplegando las implicaciones de esta concepción

⁶ De *processione mundi*. Edic. G. Bülow, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXIV, 3, p. 34.

dual del ser, desde la cual y sobre la cual se han montado tantas piezas sistemáticas, como por ejemplo, la función de unidad y universalidad atribuida originariamente por Aristóteles y Boecio a la forma y luego por Tomás de Aquino a toda la esencia abstraída de individuos, la necesidad por ello de un nuevo estrato o grado de potencialidad, materia otra vez, para entender la individuación; la exclusión del singular (material) del objeto propio del entendimiento, la consecuente increabilidad e ininteligibilidad de la materia prima, la teoría filosófico-teológica del concurso divino, etc. La materia griega, la concepción hilemórfica aristotélica penetra, puede decirse, todos los estratos ontológicos y no menos los lógicos (problemas del universal) y psicológicos, no sólo del tomismo más fielmente aristotélico, sino en general de la escolástica medieval que no se ha soltado de estas estructuras a pesar de lo incómodo que resultaban para su asimilación y utilización en planteamientos tan radicalmente distintos como los inspirados por una concepción del mundo esencialmente pendiente de una voluntad y de una acción de un Dios verdaderamente trascendente y libre.

Lo dicho, lo aludido en este ancho marco histórico era oportuno, lo creo así, para llegar a Suárez y ahorrarse en la explicación buena parte de lo que le define como filósofo y metafísico renovador precisamente por lo que no dice o rechaza. Era mejor poner eso en su luz propia antes que en el contraste de la apreciación que le merece a Suárez. Desde esa perspectiva histórica, efectivamente, se entenderá mejor el valor que tienen sus posturas críticas, no ya sobre un plano de consensos sistemáticos de base, sino de reacciones suyas temáticas a lo que podría y debería ser considerado como fundamentos o presupuestos estructurales. Podemos decir en bloque que Suárez ha aceptado todavía, en fuerza del sentido de tradición y moderación propio suyo, el esquema dual orgánico, potencia-acto, materia-forma aristotélico para comprender el ser de la realidad y aún para sus últimas y extremas aplicaciones a los mismos dos polos de una materia prima y el Ser Infinito.

Dios también será conceptuado como Actualidad pura, sin mezcla de potencialidad, bien que esta ausencia de potencialidad no remite ya a otro componente estructural interno, sino a la mera y pura no realidad, a la nada, y bien entendido también que, en el mismo orden existencial (ser, no-ser) encamina Suárez su ascenso a Dios, su existencia y su esencia, por la nota del Ser Necesario, Ser Infinito, Summum Bonum Perfectum, más que por la ausencia de composición o simplicidad; actualidad pura allí en Dios, no excluye solamente la potencialidad para ser, sino todo aquello que significaría un estar en potencia para algo positivo. El Ser por Esencia (como expresión de una identificación en Dios de los dos términos estructurales en el orden de la creatura) retrocede ante la noción de ser necesario y de ahí Infinito. Si no vale para entender a Dios, tampoco vale el esquema dual esencia-existencia para comprender a la creatura como finita y limitada. Su identificación real, o su no distinción real, no implica ninguna infinitud; basta la simple potencialidad entendida no como un elemento estructural, sino como un estado, la llamada potencia objetiva (i.e. sin sujeto propio donde esté), que no es más que el *hecho* de no existir; hecho que todavía se puede con la imaginación pensar como una posibilidad hipostasiada

por la mente imaginante y concebir luego la puesta en la realidad como la junta de un acto con una potencia, como encuentro de dos cosas, cuando es meramente contraposición de dos *estados* (ser y no ser) que se excluyen. Juego de la mente, imaginativa y racionalizante, suficiente base para hablar de una distinción de razón, última palabra de Suárez en este tema. También hablará Suárez de la materia prima, en el otro polo de la realidad, pero la materia prima de Suárez tiene a la verdad poco que ver con la materia prima aristotélica y tomista, pues ahora, excluida toda posición intermedia entre la pura nada y la realidad, la materia prima, por ser algo real, no puede no tener su entidad actual, por pobre e ínfima que se la suponga; y si real, con pleno sentido y con su actualidad propia y no recibida en otro sujeto, consiguientemente creable por Dios y directamente cognoscible en sí misma, en virtud de su entidad. Era realmente vaciar de contenido, de su contenido, el viejo esquema acto-potencia.

Dicho esquema dual quedará igualmente quebrado en su significación primitiva cuando se utilizaba para explicar el hecho de conferir uno de los dos miembros al otro algo intrínseco; ni la materia hace a la forma ser v.g. esta forma, ni viceversa, la forma a la materia (según las diversas maneras escolásticas de explicar la individuación, a las que se refiere críticamente Suárez); en general asienta éste firme y contundente que nada se constituye intrínsecamente en el ser que es por algo extrínseco, ni en cuanto a su esencia ni en cuanto a su ser esta existencia real. Muchas consecuencias sabidas; la materia con su cantidad no es el principio de individuación y de multiplicabilidad; el singular sensible es el objeto propio y primero del entendimiento humano; el universal propiamente dicho no es un «*prius*» ontológico del que haya que bajar para la concreción del singular, sino que el singular es el punto de partida para abstraer el universal en cuanto predicable de muchos, universal que podrá aún retener la prioridad en un orden puramente lógico. Y más en general creemos que en Suárez se dan las bases suficientes para disolver el equívoco de ascendencia platónica de confundir la indiferencia, intemporalidad o atemporalidad e indefinitud del concepto en su abstracción y esquematismo, con la ilimitación positiva, la eternidad y fontalidad ejemplar de tipos o modelos reales; en una palabra, y más de raíz, para reducir a su verdadero valor lógico o mental lo que Platón sublimó poéticamente a un plano ontológico («*ón óntos*») ⁷.

Después del tema del ser en general, ahora vamos a aludir a ese par de conceptos clave para entender la estructura metafísica del ser mundano, aquellas categorías básicas del mismo que fundamentan su realidad substantiva y su movilidad dinámica, su ser y su hacer o moverse, tema de la substancia y de la causa. De entrada diremos ya que Suárez anda también aquí por las vías tradicionales, pero introduce elementos nuevos de importancia y de fecundidad sistemática. Queremos señalar lo que en ello representa Suárez de un pensamiento todavía medieval y en qué medida ya moderno.

b) *Substancia*. Habrá que decir, lo primero, que el mundo de Suárez

7 *Fedro*, 247 c-e.

responde en su conjunto a la que se ha solido llamar visión sustancialista, es decir, el mundo es mirado como un sistema de cosas, substancias, como núcleos esenciales sobre los que recae propiamente la definición de las cosas, y el orden móvil, deveniente de la realidad es remitido a aquello que en las cosas da razón del cambio, los accidentes, algo periférico o añadido, que adviene o accede a la substancia. Sabemos que la filosofía moderna, desde Descartes y Espinoza, ha desterrado de la física (cosmología o metafísica del ser sensible) los accidentes tal como venían descritos y definidos por los escolásticos medievales siguiendo a Aristóteles; éste, Aristóteles, retiene la solidez y estabilidad de los seres más que la Estoa que representa una interpretación más evolutiva y móvil de la realidad; Aristóteles, inspirado en ello por Platón, conserva en el fondo la concepción platónica de una forma («eidos») quieta y estable. Esta estaticidad o solidez metafísica de las cosas se intensifica o se extiende de algún modo en los escolásticos medievales hasta los accidentes, se hablará luego incluso de accidentes absolutos, algunos de ellos, capaces, de potencia absoluta y mediando la omnipotencia divina, de subsistir sin sujeto, como en la Eucaristía. Aquí un cruce de motivos y una oportunidad bien interesante para medir la reacción sistemática de Suárez, para circunscribir el perímetro de su talante filosófico, un reto a su filosofía. El tratamiento que da a la relación substancia-accidente es, en principio, netamente tradicional. La fe, o la teología, o el sentir común en la Iglesia entonces es para él, una vez más, ley y criterio prevalente. Pero será también el momento de expresar con valentía toda su honestidad o sinceridad filosófica. Reconoce Suárez que sin la fe «católica» no habría problema para definir el accidente en toda su generalidad como *actualmente* inherente a su sujeto. Pero ante el hecho «teológico» de una existencia separada de la substancia, como explicación racional aceptada entonces del misterio, Suárez retrocede hasta una definición genérica del accidente por su inherencia *aptitudinal*, no actual. Era como darle un estatuto muy cercano a la substancia, «ens in se», pues en aquella situación no cumplía el accidente realmente su primaria definición de «ens in alio». Suárez, haciendo honor ejemplarmente en este escollo metafísico a su sentido filosófico, reconoce palmariamente dos cosas de bastante gravedad; primero, que ésto lo dice «contra philosophos», se entiende los antiguos paganos, griegos, Aristóteles, los cuales no habrían concebido ni admitido la posibilidad de una tal separación, a saber, que se pudiera demostrar suficientemente por razón natural la no repugnancia de una tal conservación del accidente separado de la substancia. Lo segundo, notemos bien esto, no pretende Suárez aquí utilizar la teología para apuntalar la filosofía, deduciendo de principios revelados algo natural; lejos de ello, reconoce que sólo por la fe se decide a enmendar o ensanchar aquel concepto (de accidente y su sola aptitudinal inherencia), para que la teología no tropiece con la filosofía, diríamos. No es por tanto para él propiamente una deducción filosófica por razón, sino una salvedad o un campo neutro que brinda a la teología para que se mueva sin angustia en él; y en el fondo es razonamiento teológico para el que la filosofía coopera no poniendo obstáculo al ensanchamiento de un concepto filosófico que quedaba corto para la teología. Admite que

por razón natural sólo, no cabría hacer tal estiramiento; «an vero possit ratione naturali sufficienter probari contra philosophos non repugnare ut accidens conservetur separatim a subiecto... sane opinor simpliciter non posse demonstrari ab homine»⁸. Habla, pues, ahí propiamente la teología y no la filosofía; a ésta en este incómodo trance sólo le queda mostrar que al aceptar la supuesta exigencia de la teología no incurre palmariamente en una proposición absurda o contradictoria. Es el valor que tiene la corrección de «aptitudinal» en vez de «actual» para la definición genérica del accidente. Pero lo más notable, y dato importante para medir esa honestidad filosófica de Suárez, es que en este pasaje se atreve a afirmar que la misma distinción real (no ya separabilidad) del accidente, concretamente aquí en este contexto filosófico-teológico, de la cuantidad, no se podría demostrar con sola la razón, «maxime cum nec distinctio realis quantitatis a substantia ex sola ratione sufficienter demonstratur»⁹. La verdad es que con ello, para la teología y para la filosofía, el accidente, alguno o algunos por lo menos, el primero la cantidad, avanzaba peligrosamente hacia un estatuto de suficiencia cuasi substancial para subsistir por sí «in se».

Pero lo que por este lado se daba quizá excesivamente a la exigencia teológica o religiosa, por otro se compensaba esto en Suárez con su no poco renovadora o innovadora teoría del accidente modal, o simplemente de los modos. Si para los que se dirán clásicamente accidentes absolutos, no meramente modales, asigna Suárez todavía su «entidad» propia, y su relación con el sujeto es de cosa a cosa, «ens in alio», alteridad bien neta en este «aliud»-«aliud», para los modales o modos (porque hay modos substanciales) no cabe hablar de tal entidad propia, son meramente «modos» «ex natura rei modaliter distincti»; en varios pasajes se contraponen a los otros accidentes que son «re distinctas... entitates», «res distincta» («sive sit modus, sive res distincta») ¹⁰; llama Suárez a esa una distinción real menor, modal. No querrá propiamente ver en el modo una cosa para el sujeto al que modifica; es algo *de él*, más que algo *en él*; con lo que saldría dudosa y floja la definición genérica de accidente con su «inherencia», aquí para el modo naturalmente siempre *actual*. Más cerca en esto Suárez de los modernos (Descartes, Espinosa) que se quedaron con la sola substancia y sus modos, diríamos algo más; apuntaría en Suárez una visión de las cosas más flúida; si los modos (y para él sólo éstos son fáciles de demostrar por la razón, quizá los únicos posibles desde la razón), no son en realidad cosas distintas, sino la misma cosa modificándose, se abriría aquí un resquicio para mirar la realidad en su movilidad y dinamicidad de un modo más congruente que la antigua concepción substancialista; habrá que decir que la definición de las cosas por sus esencias, como unidades conclusas, es inadecuada; los modos (hablamos de los accidentales) no habría que considerarlos como algo advenido o complementario sumado al núcleo estable («inhaerens») sino como el natural desarrollo, desde dentro de sí mismo, de ese mismo supuesto núcleo substancial.

8 DM 37, II, 4.

9 *Ibid.*

10 DM 37, II, 13; DM 7, I, 20.

Y parece corroborarlo Suárez cuando en un contexto muy distinto y lejano del que aquí citamos, afirma que «siendo las criaturas imperfectas, y por ello dependientes, o compuestas, o limitadas, o mudables según los diversos estados de presencia, de unión o terminación, necesitan de estos modos para que tenga en ellas todo eso cumplimiento»¹¹. Y también es sabido que Suárez no tiene escrúpulos metafísicos para hablar de una verdadera esencia del singular, que incluye naturalmente, y como elemento esencial, la individuación; lenguaje extraño en verdad para una concepción esencialista, en la que el cierre individuante se pide a una condición accidental de la materia, el sello de la cantidad multiplicante. Somos con todo conscientes de que Suárez, en otro contexto, se reafirma en la realidad *nueva* del modo que cumple la función de «afectar a las mismas entidades sustanciales y radicales... dándoles algo que está fuera de su esencia total (extra essentiam totalem) en cuanto individua y existente en el mundo de las cosas»¹². Recojamos aquí, por lo menos, una cierta ambigüedad de un pensamiento que oscila entre la fijeza, todavía, en la tradición, y la exigencia de nuevos planteamientos y nuevos horizontes tan prometedores como lo han sido para los que sin ese respeto a la tradición filosófica, han abierto nuevos y revolucionarios caminos.

c) *Causa*. Vamos ahora a referirnos al otro campo de problemas que determina sin duda el otro eje fundamental de una concepción del mundo, el orden energético, causa, causalidad, causación en Suárez. De hecho, lo veremos en seguida, está intimamente ligado con lo anterior, con la manera que se tenga de ver la realidad de las cosas en su estatuto por decirlo así estático.

Aquí, lo primero, sorprende al que mira desde la historia, algo así como una colosal extrapolación de conceptos básicos en que se han movido los escolásticos en general, en la que sigue moviéndose Suárez, en esto tradicional neto, aunque también aquí, aun a riesgo de una cierta ambigüedad como antes, en el tema de la substancia, ha realizado retoques de importancia respecto de las posiciones tradicionales aristotélico-tomistas, y ha sentado algunos puntos fundamentales, cuyo desarrollo ulterior hubiera asegurado para Suárez, también en esto, una alta cota de modernidad.

Lo primero, decimos, aludir a la clara tergiversación, por todo el pensamiento escolástico, de la concepción aristotélica de ese orden energético, del concepto mismo de causa ya en su origen, al cual Aristóteles, sin embargo y a sus definiciones en este campo, se remiten los escolásticos, hasta Suárez naturalmente, tratando de comentarle y, en principio, seguirle. Admitamos, como evidente, que para Aristóteles el problema de la causa, de las causas, es el problema del movimiento y del cambio, el problema «físico» griego por excelencia: La «áitia» o «aitiai» son los factores o principios, «archai», del movimiento. Lo que no hay en Aristóteles es un problema de comienzo de ser simplemente o de paso del no-ser al ser, cosa excluida en la filosofía griega desde Parménides; hay mutación, hay generación y corrupción, pero los elemen-

11 DM 7, I, 19.

12 DM 7, I, 17.

tos básicos que intervienen en el cambio no comienzan a ser, están desde siempre, materia y forma ingenerables incorruptibles, eternas; lo cambiado son los sujetos totales el «synolon», o las substancias primeras en lenguaje de Aristóteles; lo nuevo no es propiamente un ser que no fuera antes, sino una nueva manera de ser, desde una anterior ya existente; lo que era así pasa a ser de otra manera; mutación no es producción de ser, sino redistribución del ser que ya era; ahí la enigmática expresión aristotélica: «τὸ τί ἐν εἰναί» atribuido a la forma. Por eso Aristóteles lógicamente no habla más que de movimiento, de cambios en el mundo; una vez más asentamos como muy importante que el problema de Aristóteles y de los griegos filósofos es de *estructura* del mundo, «cómo» es, no de *origen*, «cómo vino a ser», cómo comenzó. El ser ya es y todo lo que incluya el ser, en cuanto realidad básica, no tiene sentido preguntar por su origen; se pregunta el «cómo» se realiza el ser, cómo deviene, y la respuesta son, no las causas del ser, sino las causas del cambio. Más aún diríamos, las causas de Aristóteles no son meramente las originantes del cambio del ser, sino las originarias portadoras del ser; las causas del ser son el ser mismo. Pues bien, y viniendo a lo nuestro, cuando Suárez da como definición genérica, subrayo, genérica, de causa (vale para los cuatro, material, formal, eficiente y final —la ejemplar coincide en Suárez con la eficiente—), «principium per se influens esse in aliud»¹³, ciertamente no repite a Aristóteles, aunque su fórmula técnicamente perfecta, es la voz de todo el sentido escolástico cristiano. Todos los planteamientos derivados de esta definición, todos los problemas que se enlazan con esa «novedad» de la cosa, como algo que pasa del no-ser al ser, están de raíz fuera de la concepción y definición aristotélica. No creo que sea temeridad histórica vincular la trasposición escolástica y suareziana a la otra idea, no pagana sino cristiana, de la creación; única y plenamente en ella tiene sentido hablar de paso del no-ser al ser. Tan es así que en los mismos comienzos del pensamiento moderno, cuando se abandonó definitivamente en muchos campos la visión antigua, aristotélico-escolástica, y se operó más inequívocamente con un concepto cristiano de «causación» como producción de realidad, se topó en seguida con la dificultad de asignar una acción cuasi creativa a la creatura, y la salida fue refugiarse en el piadoso y hasta místico ocasionalismo (Geulincx, Malebranche, el mismo Berkeley); sólo Dios es «causa» verdadera. Y cuando Suárez va a definir la causa eficiente, todavía utiliza y explica, evidentemente forzando o ensanchando, los términos y conceptos de Aristóteles, para el cual no hay propiamente causa eficiente, sino «motriz», nada hace, sólo mueve, movimiento finalista en el Primer Motor, o cuasi mecánico por debajo del Motor inmovilis. Una distribución y desplazamiento dentro de un sistema total de movimiento. Digo cuasi mecánico, porque el alma de ese sistema móvil en el antiguo griego, es lo formal, no la pura materia o extensión y el puro choque mecánico, como será en Descartes, para el cual, Descartes, que ha reducido todo lo corpóreo a sistema mecánico, el impulso originario de remolino impreso por Dios al mundo al crearlo, hace las veces, podría-

13 DM 12, II, 4.

mos decir, de la atracción finalista, por amor, con que desde la cumbre pone todo en marcha en Aristóteles el Primer Motor. Siguiendo con Suárez, no dejará de sorprendernos el hecho de que cuando aborda la causa «eficiente» la refiere todavía a la «causa motrix»¹⁴ de Aristóteles, «principium per se extrinsecum a quo primo est mutatio»; antes había dicho, metiendo ciertamente algo que no está en Aristóteles, «a quo primo est aut fit mutatio»¹⁵. Más claramente se salta sobre la intención de Aristóteles cuando el «a quo» se entiende siempre en el sentido de una producción, influjo de ser, a tenor de la definición genérica, «influens esse». Aristóteles no habla de «poiein», hacer, producir, sino de algo tan vago como «aquello de donde el movimiento», o «de donde el comienzo del movimiento» o «del cambio» («metabolés»), simplemente lo primero en una serie o proceso de mutación, en el que se trasmite el estado en acto en que está el «moviente» («kinoun», «kinousa») al que estaba en potencia, el movido («kinoumenon»)¹⁶. Para Aristóteles es también causa (intrínseca) la privación («stéresis»), junto con las otras intrínsecas, materia («hyle») y forma («eidos»)¹⁷; la privación plantea a Suárez no pequeña dificultad para ser incluida en las causas; la privación no da ser; «non per influxum», dice Suárez; sólo se la llama, la llama, causa Aristóteles, por el respecto que tiene la generación a la cosa generada «propter intrinsecam habitudinem generationis ad ipsam (rem genitam)»¹⁸; sin embargo para Aristóteles cumple con menos dificultad su carácter de causa, en orden a la generación («peri ten génesin»); la privación no es una mera carencia de algo debido, como se ha traducido en el pensamiento escolástico; en Aristóteles, sin ser una de las cuatro causas fundamentales, funciona todavía como aquel vacío potencial, en la materia, que es como la aptitud viva, dinámica, que pide la compleción aún no tenida, o mejor, el paso a otra actuación o forma más perfecta, como la materialización de la *tendencia* inscrita en la materia que apetece la forma, y siempre hacia un nivel más alto en dirección al vértice atrayente del Primer Motor; por ello con razón un factor más del movimiento, que, repetimos, nunca es puramente mecánico en Aristóteles, sino tendencial, teleológico.

Con toda razón Suárez expresó sus reservas a la reducción cuasi mecánica del gran principio de la Física aristotélica: «Quidquid movetur ab alio movetur». En Aristóteles quería decir que nada pasa al estado en acto si está en potencia si no es por algo «otro» que está ya en acto. Era éste principio físico para Aristóteles equivalente al principio de causalidad, de su causalidad, que no es, como venimos diciendo, producción de ser, sino originación de movimiento. Suárez no puede excluir que algo, v.g. la vida, signifique un movimiento desde sí mismo; en cierto modo en Aristóteles, y según nuestra interpretación, todo sujeto, por virtud de la forma que tiene es ya un «auto-kinetón», semoviente, excepto el Primer Motor, sólo él «akineton» (inmóvil); no

14 DM 17, I, 2.

15 DM 17, I, 1.

16 Arist. (edic. bekkeriana): *Física*, 194 b 23 - 195 a 3; *De la gen. de los anim.*, 732 a 4.

17 Arist., *Metafísica*, 1070 b 15.

18 Arist., *De las partes de los anim.*, 639 b 11; Suárez, DM 12, I, 6.

requiere más que la intervención de un moviente extrínseco para un cambio o una nueva generación; en definitiva, la causa motriz (eficiente en lenguaje escolástico) es la formal, la que contiene en sí la fuerza actuante, moviente, dadas las condiciones de una nueva actuación. Dicho principio, «*Quidquid movetur ab alio movetur*» supuestamente aristotélico, tal como se entendió por la Escolástica, es decir, como una mera ley de inercia, no lo admite Suárez como aplicable al conjunto de los fenómenos físicos y con más razón lo considera inválido para servir de prueba suficiente para demostrar la existencia de Dios.

Como colofón de esto poco dicho del orden estático y dinámico del mundo, me permitiría relacionar los dos para apuntar algo que podría ser o que podría haber sido un punto relevante en la originalidad metafísica de Suárez. Si juntamos lo dicho de la substancia, y concretamente de la teoría de los modos con la visión que tiene Suárez de la causa y la causalidad, advertiríamos una cierta inconsecuencia entre la fluidez y dinamicidad que confería a las cosas del mundo físico aquella disminución de entidad del modo para hacer de él más que «cosa» modificación de la misma cosa sin salir de ella, más *algo de que algo en*, y el concepto suareziano de causa, según el cual el efecto es siempre un «aliud». Porque al «aliud» de la definición genérica de causa parece suponer un sujeto distinto «en el que» se influye el ser. Cuántas veces la acción termina en un mero modo; pensemos sobre todo en la acción inmanente, una modificación que queda dentro del «agente». Si éste, tras la acción modificadora, no es propiamente «otro», ni hay en él como «nuevo» un «aliud», «cosa», sino el mismo con una variación; si, más aún, a tenor de lo dicho del modo, las cosas, las criaturas, las mira Suárez como algo no acabado («*imperfectae*») abiertas a las determinaciones modales, la causación, la acción, no habría de verse como una fuente de «nuevas realidades», sino, al menos para todo aquello que no rebasa lo que aportan los modos, como un cauce de realización de las cosas, no surgirían «*de novo*» al ser, sino serían ellas mismas en su dinámico *ser siendo*.

5. RECAPITULANDO.

Puestos a recapitular, con vistas a un balance provisional, tras este rápido recorrido por lo que nos aparece como cumbre de la metafísica de Suárez, ser, substancia, causa, nos ocurre lo pronto el símil evangélico de un vino nuevo vertido en odres viejos. Se nos representa todo como un desafío histórico al que Suárez responde, creemos, resueltamente, pero quedándose a medio camino. Dijimos que Suárez utilizó todavía los viejos esquemas de la tradición escolástica, aristotélica, no sólo en el tronco de aquella visión dual del ser, material-formal, potencial-actual, sino en el despliegue categorial o ramaje extendido a todos los campos de la filosofía, metafísica, cosmología, psicología, epistemología. Cuando en el tratamiento de esos temas y conceptos fundamentales, desde la materia prima hasta el Acto Puro, Dios, hemos visto que los contenidos vaciados en ellos han sufrido una transformación no superficial, sino muchas veces y sospechamos que en muchas más de las que hemos apuntado, radical o esencial, nos preguntamos si aquellos

moldes, creados precisamente para contener aquel vino viejo, seguían sirviendo, si no salían rotos al verter en ellos el vino nuevo de unas concepciones de raíz distintas, extrañas «toto coelo» a las intenciones con que fueron pensadas para muy otra función en el apogeo del pensamiento griego, cuatro siglos antes de la irrupción en el mundo helenístico-romano del nuevo y revolucionario pensamiento religioso-cristiano. Pensamos que era seguramente excesivo pedir a Suárez, en su contexto vital, religioso, intelectual y social, que al desprenderse de la estructura externa indigesta de los libros aristotélicos, al concebir una nueva *Metafísica* con coherencia lógica interna y completa, viera también y aceptara la conveniencia de abandonar también todo el armazón sistemático y partir, también en esto, desde cero, desde sí mismo. Ciertamente el edificio escolástico-aristotélico en sus nervaduras arquitectónicas fundamentales había sido ya contestado y venía siendo duramente erosionado ya desde los últimos tiempos del medioevo escolástico, desde Escoto, Ockham y sus contemporáneos. Suárez, podemos decir, es el que hereda y en cierto modo lleva a una cierta culminación esta revisión a fondo, podría llamársele el gran crítico de la Escolástica dentro de la Escolástica. Pero en todo caso quedan las grandes palabras, la estructura y armazón de los principios y conceptos, un lenguaje que desorienta por su duplicidad semántica. Tocaré esto, decir adiós a la arquitectónica y a la terminología de venerable tradición, a los representantes de un pensamiento moderno, que no afecta seguir o repetir lo dicho ni hablar el mismo lenguaje, sino otro nuevo, nuevo para una nueva realidad ahora descubierta. Descartes, Espinoza y los siguientes, no hablarán ya de materia y forma, substancia y accidente; para comenzar, la substancia primera de Aristóteles, material-formal, quedará escindida en dos mundos incomunicados, pensamiento y extensión, o reducido a un solo miembro, lo formal o dinámico (Leibniz).

A medio camino y todo, si se nos permite la expresión, valdrá la pena fijar en unos cuantos aspectos aquello en que podemos con más derecho mirar a Suárez como un moderno.

a) *El sujeto*. Al hablar antes de la novedad en el método, lo hemos apuntado; si la filosofía moderna se define por la vuelta al sujeto, como punto de partida y como tema central y absorbente, el hombre, en Suárez, que no llega a tanto, sí es verdad que el sujeto avanza muchos puntos en cuanto al método sobre todo; la razón humana, más allá de tradiciones y de autoridades, es ahora el criterio resolutivo, en filosofía; es el hombre mismo, el individuo, el que filosofa, y esto tanto más relevante cuanto es más fuerte la resistencia de Suárez frente a opiniones contrarias apoyadas, bien en la autoridad de Aristóteles o Averroes u otras grandes figuras, o bien débil o falsamente fundadas en la razón. Se anuncia, en filosofía, la primacía del sujeto.

b) *Principio de realidad*. Significativo es que Suárez, en la portada misma de la *Metafísica*¹⁹, al definir el objeto de ésta, refuerza la definición usual, aristotélica «ens in quantum ens», con el añadido de «reale», «ens in quantum ens reale». Traduce sin duda la sospecha de que bajo el nombre de «ens» pudo cobijarse algo que no pertenece a la realidad,

por tanto ni a la metafísica; no sólo excluye expresamente Suárez el ser de razón, al que dedica sin embargo un apéndice, la Disp. 54 última, porque no obtuvo cómodamente otro sitio; frente a las vagas denominaciones de ser para lo que podría ser no menos producto de la pura razón, como los conceptos abstractos en cuanto abstractos, frente a las medias o intermedias entidades resultantes de las distinciones que él rechaza (en cuanto reales), frente a todo lo que sería poner en la realidad, fuera de sus causas, un residuo potencial no actualizado, v.g. la materia prima, o la esencia finita real pero no actualizada por el acto de ser, Suárez afirma terminantemente que no hay más realidad que la que se constituye intrínsecamente por sí misma como actualidad; no admite medio entre realidad y no-realidad o no-ser; grande o pequeña, alta o baja cualquier entidad, es real y actual por sí misma; si ser individuo es ser realmente algo, nada es individuo por algo que no sea su propia y sola entidad. Alguien diría a Suárez, y no han faltado quienes lo digan, que esto equivaldría a rebajar la Metafísica a la Física, no habría más realidad que la de las cosas macizas, situables en algún predicamento, del orden sensible o del espiritual. Hemos de decir que para Suárez, las entidades que no tienen por sí mismas una solidez o contextura por decirlo así física, real y actual, todas aquellas que con acento peyorativo llamaríamos «metafísicas», estarían barridas de su Metafísica. A esto podríamos denominar el principio de realidad. La realidad, tal como es, y a la que no hay para el hombre otro acceso que la experiencia, sería con propiedad el punto de partida de Suárez, como método y como contenido; en esto con todo derecho moderno. Con este principio de realidad Suárez se desprende, si no totalmente (lo dejamos en pregunta), sí de una muy considerable parte del residuo esencialista o conceptualista de raigambre platónica, que operaba latente en el medievo, aún bajo el nombre de Aristóteles. Principio de realidad que también denominaríamos de realismo, por no decir existencialismo, queremos decir, asunción y valoración de la existencia de las cosas, como ellas son en su existencia real e individual, que es para Suárez lo único propiamente real (sin que esto sea, bien entendido, caer en la postura nominalista, o en un empirismo «ante litteram»).

Hay en esto algo todavía más profundo o radical. Más allá del valor sistemático que conlleva la negación de la distinción real de esencia y existencia, está una interpretación del ser, de la realidad, desde su singularidad como se nos da en el mundo. Nada, pues, de mirar las cosas, primero desde sus conceptos abstractos o desde sus esencias abstraídas de los individuos, o desde sus modelos esenciales, que sería volver a Platón, o no haber salido de Platón, de sus «ideas» eternas, inmóviles, como un mundo de «entia a se». Difícil o imposible desde esa perspectiva platónica entender la radical contingencia del mundo. Sólo mirando al mundo en su singularidad existente, cambiante y móvil, se nos aparecerá como algo no subsistente en sí mismo, ni en su totalidad ni en sus elementos, sea materia o forma (que aún son platónicas en Aristóteles, increadas e ingenerables); sólo así el mundo será para la mente humana y cristiana una escalera para ascender a la necesitada causa creadora, Dios.

c) *El Suárez jurista y político*. Bastaba lo que hemos dicho del Suárez metafísico como pieza de muestra en orden a una evaluación histórica del Suárez filósofo. A título de apéndice, pero creemos también de confirmación, valga sólo una alusión al Suárez jurista, tan grande seguramente, si no más, en su influjo histórico que el Suárez metafísico. También brillarán aquí los dos principios apuntados de realidad y realismo. Diremos que ello ocurre con más holgura y nitidez precisamente porque en este terreno Suárez se ve mucho menos forzado a moverse dentro de las estructuras metafísicas aristotélicas. Lo social y lo jurídico y político es un mundo más cercano y vivo para el hombre común; menos excusa en ello de perderse o alejarse en elucubraciones abstractas tan fáciles de edificar como difíciles de probar o refutar. Suárez construye aquí más inmediatamente desde la realidad, a base de experiencia, observación, desde las «cosas mismas», no desde principios, aunque no sin éstos, pero éstos al servicio y como detrás de las cosas. Lo primero en Suárez aquí es tomar en consideración la naturaleza humana y junto con ello las situaciones sociales y políticas, la nueva realidad socio-política, político-eclesiástica, tal como se desarrollan ante sus ojos los acontecimientos de un mundo en profundo cambio, de una Europa convulsionada por las divisiones religiosas, por las nuevas perspectivas que abren los descubrimientos geográficos, nuevas tierras y nuevos pueblos y culturas, el hecho de la conquista, sus problemas, el potente surgimiento de los nuevos estados cada vez más conscientes de su individualidad y de su fuerza, desligados de la medieval integración en la unidad religiosa, religioso-política, la cristiandad.

Suárez y el grupo de pensadores escolásticos, españoles a la cabeza, asientan los fundamentos doctrinales de una nueva visión del hombre en sociedad, sus relaciones jurídicas. La modernidad de Suárez aquí, no sólo, sino en grupo compacto y acorde en lo esencial, es relevante y ejemplar y fecunda para todo el pensamiento socio-político posterior. Sólo recordar algunos puntos clave. El hombre, tal como es, la naturaleza humana, es criterio y fuente de doctrina. No la naturaleza descarnada, suelta de su religación a Dios. Todavía, como siempre, Suárez es ante todo el teólogo. Pero aún así no es ya la disolución o absorción de lo natural en un orden trascendente. Lo natural tiene, por voluntad de Dios, una estructura propia con sus leyes y sus fines inmediatos. Se anuncia ya en este terreno la autonomía de lo natural, si bien no con los tonos de independencia secularizada, que se llamará luego racionalismo, de H. Grocio y progresivamente en épocas más modernas. El orden de lo jurídico está mirado por Suárez desde la totalidad del hombre y de su situación concreta e histórica. No valen los principios abstractos por sí solos o la general religación a Dios para deducir ya de ahí todo lo que el hombre «tiene que ser o hacer» en su comportamiento social. Se requerirá al análisis, se tendrá en cuenta la razón, y la voluntad y la situación concreta. Se armonizará lo general normativo y lo coyuntural contingente. En vez de un orden objetivo ya predeterminado, en vez de una razón que guía sin más la voluntad, habrá la iniciativa libre y la solución para situaciones cambiantes. El derecho no es simplemente un orden establecido, sino una «vis» dinámica que «hace», no meramente cumple un orden; orden abierto al desarrollo

histórico; una aplicación de los principios que no cierra el camino a lo enteramente opcional y arbitrario, cuando esto, convertido en acuerdo común, expreso o tácito, constituye un orden fáctico con valor jurídico, como el derecho de gentes, los usos y costumbres, emanadas sí de la naturaleza, pero del lado natural que tiene ésta para moverse en el uso no prescrito de su libertad. El iusnaturalismo que representa todavía Suárez no es rígido, no tiene detrás un concepto de naturaleza fijado en esencias inmutables, de extracción platónica, sino el de una naturaleza creada por Dios como él ha querido crearla (no como tenía que ser), y la quiso abierta y creadora en parte de su mismo destino (por utilizar la bella expresión de Pico de la Mirándola); la suerte del hombre, de la sociedad, de la historia puesta en manos del hombre.

Dentro de este espíritu habrá que situar los cortes sustanciales (igual en esto con los otros escolásticos) al inveterado despotismo teocrático de la autoridad civil (Jacobo I de Inglaterra), concepto de soberanía (frente a la dependencia de extraña autoridad o poder civil o eclesiástico), nueva visión del hombre y su papel activo en la sociedad, desde su radical igualdad, como sujeto primero del poder, con capacidad de transferir ese poder, y no de modo totalmente irreversible, al Príncipe. Arriesgada proclamación de conceptos jurídicos y políticos en tiempos en que seguía en vigor una praxis de poder autoritaria absolutista.

El hombre moderno, el consciente y celoso de su dignidad, de su libertad, de su derecho y deber de protagonizar la vida común, social y política, frente a las pretensiones de los ambiciosos o infatuados con una supuesta delegación de Dios para dominar sobre los demás, y frente a la cómoda actitud pasiva de los que prefieren ahorrarse el ejercicio duro de la responsabilidad en la cosa pública, ese hombre moderno, el de hoy, tiene en Suárez un precursor teórico, filósofo y metafísico, metafísico de la realidad.

LUIS MARTINEZ GOMEZ