

## **LAS DISPUTACIONES METAFÍSICAS SUARECIANAS EN EL MARCO DEL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO**

### **1. PRELIMINARES**

En un anterior artículo aparecido en esta misma Revista <sup>1</sup>, cuyo contenido viene a ser un estudio previo de las ideas que expondremos en este ensayo, dimos a conocer una serie de antecedentes que permiten —a nuestro juicio— comprender de mejor manera las *Disputaciones Metafísicas* del P. Francisco Suárez, SJ <sup>2</sup>, centrándonos para tal efecto en los aspectos que dicen relación con las motivaciones, las razones de gestación, los propósitos y, principalmente, todo aquello que tiene que ver con el modo de realizar el proyecto de una metafísica cristiana. En esa misma línea de intenciones nos proponemos ahora exponer un conjunto de nuevos aspectos relativos a la misma problemática que complementa lo anterior.

Estas nuevas consideraciones —los encabezados de cada apartado ilustran suficientemente los contenidos que se desarrollan— en su gran mayoría de tipo históricas, aunque no exclusivas, como tendremos ocasión de constatar, obviamente aparecen estrechamente vinculadas con el proyecto inicial que tenía el P. Suárez de una metafísica cristiana; así, también estos considerandos preliminares se relacionan con la elaboración final de las *Disputaciones Metafísicas*, que intentaremos vislumbrar mostrando la estructura general de la obra. Esta

1 «Cuestiones Previas al Estudio de las *Disputaciones Metafísicas* del P. Francisco Suárez, SJ», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXIV, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1997, pp. 25-49.

2 Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*. Edic. y Traduc. Sergio Rábade R., Salvador Caballero y Antonio Puigcerver Z. Edit. Gredos, Madrid 1960-1966, siete tomos. Cada vez que hagamos referencia al texto suareciano citaremos de acuerdo con esta edición, abreviando el título con las iniciales DM, indicando sucesivamente el número de la disputación, de la sección y del texto, y colocando entre paréntesis el volumen y la página correspondiente.

estructura —no ausentes a las complejidades propias del escolastismo— la daremos a conocer en la parte última de este artículo. Es nuestro parecer que para el caso del filósofo granadino, bien puede aplicarse aquella especie de acuerdo general al que apela Emerich Coreth, cuando afirma que: «El pensar humano, y, por consiguiente también, el pensar filosófico, se halla inscrito en el ámbito de la historia. Únicamente desde la historia y en la historia es posible hacer filosofía de manera viva. Por ello, los problemas y quehaceres que hoy [lo mismo que en los tiempos del P. Suárez] tiene planteados la metafísica proceden de la situación histórica de la que esta metafísica ha nacido y frente a la cual se encuentra»<sup>3</sup>. Y en sentido, como no podía menos de ser, las *Disputaciones Metafísicas* responden a unas circunstancias externas, propias de la época, y a unas condiciones que se imponen al hacer filosófico-metafísico de un teólogo, como lo es el P. Suárez. No obstante, las *Disputaciones* son, al mismo tiempo, una muestra manifiesta de la superación de un estilo de pensar que van más allá del marco establecido por una normativa impuesta respecto del modo, del estilo de hacer filosofía.

## 2. LA FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO-FILOSÓFICO MEDIEVAL

Debe subrayarse que el Medievo, visto en toda su larga extensión temporal como antecedente inmediato a la época del P. Suárez, no fue una edad histórica propiamente filosófica, sino más bien teológica. Los nombres que espontáneamente surgen como representativos de la Edad Medieval —dígase san Alberto, santo Tomás, san Buenaventura, Duns Escoto— no son nombres de filósofos en estricto sentido, sino de teólogos, como se hace evidente en sus obras, asunto que es ratificado certera y comúnmente por distintos autores en la idea de que todos éstos se sentían indudablemente acuciados por el común deseo de descubrir la verdad, no distinguiéndose en aquello de los filósofos antiguos y modernos. Lo que conviene subrayar acerca de la gran mayoría de los pensadores

3 Emerich Coreth, «Quehacer de la Metafísica», *Crisis* 21-24, Madrid 1959, pp. 6-7. «Los historiadores saben perfectamente que toda filosofía se construye sobre bases preliminares tomadas de la cultura general, de las creencias reinantes y de la tradición, bien sea para apoyarse en ellas o para hacer alardes de ignorarla. Esos comienzos a partir de cero absoluto no existen ni en la naturaleza ni en el pensamiento. Pretender lo contrario es colocarse automáticamente en una falsa posición con todos los inconvenientes del sí y del no, de los plagios inconfesados, de los que no se sabe sacar lo que contienen, y de exclusiones que dan origen a insuficiencias doctrinales y a errores», en A. D. Sertillanges, *El Cristianismo y las Filosofías*. Traduc. Cecilio Sánchez G. Edit. Gredos, Madrid 1966, t. 1, pp. 483-484.

medievales es el hecho de que eran primordialmente teólogos, y que la verdad que perseguían no era de carácter estrictamente racional, al menos de primera intención, sino que las verdades buscadas trascendían a la razón, pues en sus manos toda especulación racional era sólo un instrumento para alcanzar la mejor comprensión de su fe <sup>4</sup>.

La especulación sobre lo naturalmente cognoscible no es la tarea propia del teólogo cristiano que ya conoce la Verdad Revelada y la significación metafísica de lo creado; y esto, aun teniendo en cuenta que todos los grandes escolásticos consideraron que era necesaria la filosofía para conseguir una mejor comprensión de la fe, por lo que todos los pensadores cristianos medievales cultivaron la filosofía en estrecha dependencia de su religión. No se puede desconocer que ya antes de santo Tomás los teólogos se hallaban movidos por la confianza y por el afán de penetrar intelectualmente el contenido de la fe cristiana <sup>5</sup>.

Lo naturalmente cognoscible es un dominio especulativo de los no-cristianos sujeto a este mal del conocer que es el error, pero con una orientación fundamental hacia la verdad. Esto mismo hace posible que el teólogo cristiano pueda apoyarse en los conocimientos de los filósofos paganos, pero sólo después de un proceso catártico que, a la luz de lo revelado, purifique las verdades fundamentales del conocimiento natural de aquellos errores accidentales que la condición debilitadora de lo humano histórico ha causado en ellas. Allí queda señalada la ingente labor de los clásicos griegos y latinos, aquí queda ubicada la no menos inmensa labor de los teólogos que hemos mencionado.

Pero aún más, entre ellos estuvieron lejos de coincidir en cuál era la validez del pensamiento racional y qué lugar debía ocupar en la teología; no es igual la aceptación de los filósofos grecolatinos, según se considere el pensamiento de san Alberto, santo Tomás, san Buenaventura o el pensamiento de Duns Escoto. Y esto no sólo a causa de la preferencia que manifiesten respecto a Platón o Aristóteles, u otros, sino —y esto puede ser considerado lo principal— del alcance de la acción purificadora de la Verdad Revelada. «Resulta, pues, totalmente fútil buscar entre los pensadores medievales cualquier base de unidad doctrinaria de tipo filosófico. Como católicos que eran todos, compartían una fe común, pero sus diversas comprensiones de tal fe, es decir, sus respectivas teologías, difieren manifiestamente, en razón de las divergentes filoso-

4 Cf. Armand A. Maurer, *Filosofía medieval*, EMECE, Buenos Aires 1967, cap. XXII: «Escolasticismo del Renacimiento. Francisco Suárez», p. 372.

5 Cf. Javier Andonegui, «Aristotelismo y agustinismo previos a Escoto», *Scriptorium Victorienne*, 35 (1988) 110. Esta idea básica central la encontramos también expresada por Etienne Gilson en los estudios de lo que se llamó «El espíritu de la filosofía medieval», en los que se alude a la filosofía desarrollada por los autores que hemos citado anteriormente.

fías que cultivaban para ello. Podemos señalar líneas comunes de intereses, y hasta Escuelas filosóficas y tipos muy afines, pero no podemos hallar entre ellos una filosofía común, ni una teología común, ni principios filosóficos que hayan sido aceptados por todos. Cada cual de esos grandes pensadores medievales formó su propia síntesis filosófica y teológica, la que debe ser estudiada por sí, por sus peculiaridades, por lo que tienen de creación original»<sup>6</sup>.

Con todo, y aunque parezca una reiteración, nos parece obligado insistir en que más allá de las divergencias que operan como elementos de distinción y que separan a los diversos grupos escolásticos, éstos lograron armonizarse dentro de un plano superior, estableciendo de un modo u otro una comunidad de pensamiento y de doctrinas que permitieron, de hecho, hacer evidentes las afinidades y destacar las uniformidades bajo lo que pudiera decirse metafóricamente 'realidad del pensar' que aporta Aristóteles y que permite a los escolásticos de todos los sectores construir dentro de estructuras peripatéticas las piezas maestras de su metafísica. Sea como fuere, «era difícil, si no imposible, sustraerse a la influencia de Aristóteles y al nuevo rumbo que bajo su influjo tomó la teología. Pero al menos se podía plantear la cuestión del cuánto y del cómo asumir a Aristóteles. No era lo mismo aceptar la metodología y hacer propias algunas doctrinas aristotélicas importantes como la de acto-potencia, materia-forma y la teoría de la abstracción, que asumir la cosmovisión aristotélica íntegra, bien que con los retoques indispensables para hacerla cuadrar con la fe. Naturalmente, tampoco se hacían acreedores del mismo rechazo Aristóteles, que brillaba como astro indiscutible en el firmamento racional del medioevo, que los maestros averroístas, que instrumentalizaban su doctrina para inducir una forma de vida neopagana; o que los aristotélicos cristianos, como santo Tomás, quienes se apartaban en diversos puntos de la doctrina común precedente para innovar en teología sobre bases aristotélicas»<sup>7</sup>.

### 3. FALTA DE UNIVOCIDAD EN EL APOGEO ESCOLÁSTICO. SUS CONSECUENCIAS EN LA ESCOLÁSTICA RENACIDA

Esta simple enunciación de acontecimientos que hemos presentado sucintamente bastan, de momento, para poder afirmar que no es de extrañar, por ende, la *falta de univocidad* que se da en el renacimiento de la escolástica, y que aparece como el modo de filosofar propio, como lo ortodoxo en el pensar

6 Armand Maurer, *Filosofía medieval*, p. 373.

7 Javier Andonegui, «Nacimiento y orientación de la Escuela Franciscana», *Scriptorium Victorienne* 34 (1987) 147.

hispánico. La falta de univocidad del apogeo escolástico origina en la escolástica renacida una pluralidad de escuelas analógicamente unificadas en su aceptación de la Verdad Revelada. La correspondencia que se da, aproximadamente, entre las escuelas, por un lado, las filosófico-teológicas y, por otro, los distintos Institutos religiosos, responden principalmente a esta inadecuación que existe entre el pensar puramente natural y el misterio insondable de la Verdad Revelada. Y es que parece inevitable admitir una diferencia, no esencial pero sí profunda, entre el pensar puramente natural y el mismo pensar iluminado por la fe. Los comentarios hechos por los teólogos cristianos a las obras de los filósofos paganos suponen, por una parte, un respeto por el pensamiento puramente natural y, por otra, un reconocimiento de la «insuficiencia» —por decirlo de alguna manera— de todo pensamiento humano abandonado a sus propias fuerzas para alcanzar la verdad plena; esto podría ser así incluso en el orden de aquello que le es naturalmente accesible a tal pensamiento, es decir, en el orden de la explicación inteligible de lo sensiblemente dado.

No se trata en la tarea «comentarial» —y esto está absolutamente claro— de elevar lo natural conocido a un sobrenatural que no le es propio, ni de rebajar a éste a un nivel natural que no le es necesario, por cuanto la filosofía será siempre filosofía y la teología será siempre teología. Esta distinción tajante de disciplinas y de saberes el P. Suárez la tenía perfectamente asumida en su estilo de pensamiento, como ya lo hemos hecho ver en otro lugar <sup>8</sup>.

Las dificultades que esto conlleva, ya sea en el plano filosófico, ya en el teológico, y las eventuales consecuencias que podría originar, dan pie para recordar el modo cómo se desenvuelve el P. Suárez ante tanta divergencia, y que asume de tal manera que llega a convertirse en una obligación el superarlas, al punto de hacer suya una normativa vigilante y cuidadosa de sumo grado al tratar a los diversos autores, problemática que él mismo se va a encargar de poner de manifiesto expresamente, como veremos seguidamente. Reconozcamos primero, con Feliciano Cereceda, un alcance biográfico significativo: «Desde su aprendizaje teológico, dominole también el anhelo vehemente de la verdad, proponiéndose como lema de sus trabajos el fuerte pregón lanzado por Cano y Carvajal, y que es ordinario de todos los preceptistas de la renovación, de no jurar nunca en dichos de nadie. Con ello introducía en su vida de profesor y escritor aquel enorme secreto de su éxito fundamentado en una asombrosa y desinteresada independencia de juicio, clave a un tiempo de la proliferación neoescolástica española, que consistió, sobre todo, en hacer depender la fuerza probatoria de una sentencia, no de prestigios multiseculares, ni de la fama de

<sup>8</sup> Véase nuestro artículo «Cuestiones previas al estudio de las *Disputaciones Metafísicas* del P. Francisco Suárez, SJ», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXIV (1997) 25-49.

un autor, sino de los argumentos y estribos con que la sostenían y fundamentaban, cribando la autoridad sin menospreciarla, y haciéndolas pasar por un violento y fuerte zarandeo, del que por necesidad había de salir prestigiada, con enorme potencia de indagación especulativa y de tesoros de conocimientos positivos»<sup>9</sup>. El P. Suárez nos lo dice así:

«Esto sí que podré afirmar constantemente, que ha sido siempre mi ánimo descubrir y establecer la verdad, sin perdonar para ello a esfuerzo ni trabajo ninguno; y que, por tanto, nada determiné antes ni he vuelto a confirmar por espíritu de contención sino por amor a la verdad. No quisiera, cristiano lector, que te extrañaras de ver a autores católicos y píos inclinarse con frecuencia a opiniones contrapuestas y defenderlas. Es ya sabido y tradicional que, en lo que no esté determinado ciertamente por la fe, siempre ha habido diversidad de opinión aun entre hombres santísimos. Siendo uno mismo el intento de todos, buscar y hallar la verdad, no puede pensarse que tal diversidad u oposición de opiniones sea falta de caridad cristiana o nazca de división de ánimos»<sup>10</sup>.

Por otra parte, parece igualmente necesario admitir que la inteligencia humana necesita de la filosofía, que es su dominio propio, para el conocimiento progresivo, aunque siempre insuficiente, de las verdades de la fe. El pensar cristiano admitía, al menos desde san Agustín que este instrumento de investigación teológica que era la filosofía se había «completado», en sus líneas esenciales, en la gigantesca obra intelectual de los pensadores griegos y sus seguidores latinos. «El encuentro de la fe con la razón se había dado a través del platonismo y del neoplatonismo, quienes previamente se habían convertido en una especie de sabiduría religiosa natural y podían, por lo mismo, presentarse a los ojos del creyente como ejemplo de razón abierta a lo que la sobrepasa; razón por la cual tampoco el conflicto que en esas condiciones se podía plantear iba a alcanzar cotas lo suficientemente profundas»<sup>11</sup>.

La conjunción que se da al finalizar la Edad Antigua y el comienzo de la nuestra —la del pensamiento helenístico con el pensamiento judío revelado— aparecerá para algunos cristianos como la preparación providencial para que la inteligencia humana recibiera, con el advenimiento de Cristo, la verdad definitivamente revelada. Gilson, haciendo una síntesis de los antecedentes que condi-

9 Feliciano Cereceda, «Formas renacientes en la producción científica suareciana», *Razón y Fe*, vol. 138 (1948), 119-120.

10 Cf. Jesús Iturrioz, «Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, SJ», *Estudios Onienses*, Madrid 1949, pp. 68-69.

11 Javier Andonegui, *Nacimiento y orientación de la Escuela Franciscana*, p. 141.

cionan el principio sobre el cual se construye la especulación filosófica medieval, dice: «Lo cierto es que entre los filósofos griegos y nosotros ha habido la Revelación Cristiana y que ésta ha modificado profundamente las condiciones en que se ejercita la razón. ¿Cómo los que poseen esta revelación podrían filosofar cual si no la tuvieran? Los errores de Platón y Aristóteles son precisamente los de la razón pura; toda filosofía que pretende bastarse a sí misma volverá a caer en los mismos errores, o en otros peores; de modo que, en adelante, el único método seguro para nosotros consiste en tomar a la Revelación como guía, a fin de llegar a alguna inteligencia de su contenido; y esta inteligencia de la revelación es la filosofía misma»<sup>12</sup>.

No obstante, si el apogeo escolástico quiso conectarse directamente con el pensar originalmente formulado por los grandes filósofos griegos fue, quizá, para conocer en sus fuentes la potencialidad y las limitaciones de la especulación intelectual humana. Empero, no estaría fuera de lugar preguntarse si aquella operación catártica atribuida a los comentarios podrían hacer de las filosofías paganas, a las cuales se aplica, instrumentos adecuados para la comprensión inteligible de la verdad cristiana. Sobre esto habrá que reconocer que las filosofías paganas, incluso las más erróneas, como producto de la razón humana, afirmaron algunas verdades que es necesario incorporar definitivamente al dominio intelectual de la cultura humana.

Es también posible que algunos principios considerados para el quehacer filosófico —por ejemplo, la composición de acto y potencia de lo real creado— puedan estar en la base estructural de alguna doctrina filosófica pagana, como es el caso del aristotelismo. Sin embargo, es menester reconocer, a la par que toda doctrina filosófica pagana admite también como principios fundamentales, afirmaciones erróneas, sin las cuales dichas doctrinas filosóficas pierden su sentido esencial<sup>13</sup>.

Podemos concluir entonces, a modo de interrogante, que las filosofías paganas, por muchas verdades que hayan encontrado compatibles con las verdades reveladas, son en esencia no cristianas; podríamos decir asimismo que no pueden ser bautizadas, afirmando esto contra la posición de Agustín en el caso del platonismo y de santo Tomás en el caso del aristotelismo, aunque, como bien dice Gilson, santo Tomás no tenía por qué bautizar el aristotelismo para hacerlo verdadero, como no hubiera tenido que bautizar a Aristóteles para entenderse

12 Etienne Gilson, *Espíritu de la filosofía medieval*, EMECE Editores, Buenos Aires 1952. Cap. II. «El problema de la filosofía cristiana», p. 16.

13 Cf. José Ignacio Alcorta, «La creación y la contingencia de los seres. Línea Suareciana», *Anales Cátedra Francisco Suárez* 2 (1962) 270-271: Problemática de la filosofía aristotélica desde el punto de vista cristiano.

con él, en tanto las discusiones en el plano filosófico corresponden a un nivel distinto de la discusión de las cuestiones de fe <sup>14</sup>.

Quizás el P. Suárez se sintió de algún modo estimulado por este tipo de problemas y se formuló de alguna manera estas preguntas, como problema inicial de su investigación. En lo que no podemos dudar, ni mucho menos especular, es en la seguridad que tenemos de que él, en sus *Disputaciones Metafísicas*, hizo o intentó plasmar esta anhelada filosofía cristiana, instrumento racional en las investigaciones de índole teológica y cuya finalidad última para el hombre no es otra que poner al alcance de éste la Verdad. El hecho mismo de la existencia de una obra como las *Disputaciones Metafísicas*, que se inscribe dentro de una disciplina de carácter propiamente filosófico, y que no requiere ser purificada para que sus verdades no se contrapongan, a la vez, con la Verdad Revelada, es de por sí una respuesta definitiva a la pregunta crítica.

«Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia» <sup>15</sup>.

#### 4. EL LENGUAJE FILOSÓFICO COMO INSTRUMENTO EXPLICATIVO DE LO TEOLÓGICO

Ahora bien, este «discurso y raciocinio humano» del que habla el P. Suárez en su Proemio a las *Disputaciones Metafísicas* y esta «ciencia natural» a la que se refiere debe construirse con un cierto tipo de lenguaje que responda a las exigencias que la «filosofía primera» misma se autoimpone, lo que viene a significar, además de la complejidad implícita, admitir como un supuesto que el lenguaje adecuado para tal tarea no es otro que el filosófico, y que posteriormente, en virtud de su valor analógico, puede justificarse su empleo en la labor de

14 Cf. Etienne Gilson, *Espíritu de la filosofía medieval*, p. 18.

15 *DM*, Proemio (I, 203).

hermenéutica que efectúa la teología; forzoso es refrendar esta transvaloración del lenguaje filosófico para realizar la tarea teológica.

Tal vez no sea fácil admitir la univocidad del lenguaje filosófico, incluso en el nivel inicial de la terminología. En ninguna otra disciplina como en las filosóficas resulta tan apropiado ese lugar común que afirma que *'la significación de los términos depende del contexto en que se ubican'*. No se trata del contexto proposicional inmediato, lo que haría perder seriedad científica a la disciplina, sino del contexto total que abarca todo el dominio proporcional de ella; puede decirse que la significación de los términos cambian de una rama filosófica a otra, pero esto guardando, cuando menos, cierto tipo de correspondencia.

De aquí la importancia que pudiera ser otorgada a la hermenéutica de los textos filosóficos para que puedan aplicarse a la teología. Éste ha sido el objetivo principal de los *'comentarios'* medievales de los textos griegos o latinos. Pero estos comentarios hechos por los teólogos están ya en cierta manera iluminados por la Verdad Revelada, tal como se expresa en la *'lengua vulgar'* de los Libros Santos.

Sin duda esta *'Verdad'* significa algo para el común de los hombres, algo que lo conduce a su salvación. Pero ese hombre común y corriente no es capaz de expresar esto en su lenguaje propio, cuya finalidad inmediata y primera es comunicar lo sensible de las cosas. Y, sin embargo, es el simbolismo metafórico —los Apóstoles son *'luz'* y *'sal'* del mundo— lo que permite al indocto conocer en relación a las enseñanzas cristianas. No hay ningún lenguaje que sea el propiamente adecuado para penetrar en el tesoro infinito de realidad que se oculta en la oscuridad de Dios respecto del conocimiento humano. Esto explicaría el por qué el lenguaje en que se expone el mensaje de salvación sea ese lenguaje genérico, común a todos los hombres, que no requiere de capacidades intelectivo lingüística especiales para la comprensión. Empero, el oficio del teólogo es expresar estas mismas verdades, ya no en la analogía metafísica de los signos sensibles, sino en la analogía metafísica de los signos inteligibles. De ahí que la teología necesite de un lenguaje propio, específico, comprensible a los doctos en tal disciplina. Es lo que se llama un lenguaje *'técnico'*, es decir, un lenguaje elaborado especialmente para la exposición o la comunicación de las investigaciones científicas. En este sentido, la teología como ciencia particular, no elabora su propio lenguaje como cabría esperar, sino que lo toma de la filosofía.

De este modo, y a esto queríamos llegar como cuestión medular para refrendar el aserto suareciano, el uso del lenguaje filosófico aparece como una necesidad casi ineludible para la tarea propia del teólogo, bajo ciertas condiciones que no son más que límites impuestos por la revelación a la inteligencia; estas condiciones deben ser igualmente entendidas como una ampliación gratuita y un

suerte de garantía que le es otorgada a la inteligencia, para poder llegar a saber, por otros medios que los suyos naturales, el éxito o el fracaso de sus tentativas, alcanzando de este modo su objeto propio, el ser y los seres, desde el punto de vista de la verdad. «De allí surge la explicación de cómo una filosofía profesada por católicos, pueda, sea a la luz natural, sea al resplandor de la fe, merecer reproches de heterodoxa o simplemente errónea, según que sus conclusiones sean más o menos opuestas a la verdad o a sus consecuencias»<sup>16</sup>.

Lo precedente nos lleva a preguntar por cuál lenguaje filosófico habrá que optar dentro del amplio espectro de posibilidades que se abren en el marco de la Historia de la Filosofía. La respuesta, recurriendo a ese contexto amplísimo, la podríamos encontrar, tal vez, en el lenguaje platónico, o en el aristotélico, o en el estoico, o en el epicúreo, etc. Éste es un problema inicial para el teólogo; a lo que hay que agregar otra barrera a superar no menos importante: el que no todos los escritores sagrados son teólogos. Es un misterio la manera como la 'Gracia' influye en aquel que es creyente sin más. Y es de la misma manera un misterio la influencia que ejerce en el teólogo; prueba de esto que venimos afirmando no tenemos que buscarla lejos, toda vez que la vida del P. Suárez se presenta como un ejemplo patente que demuestra este actuar gratífico de la providencia, aspecto que la gran mayoría de los biógrafos del Doctor Eximio han subrayado de forma diversa, destacando por sobre todo el repentino y extraordinario desarrollo de su talento<sup>17</sup>. Hay, entonces, una 'gracia' para obrar, pero también hay una 'gracia' para conocer. Y generalmente las verdades que el místico, por ejemplo, conoce gratuitamente, no alcanzan a ser conocidas filosóficamente por el teólogo.

Para precisar, es en un trasfondo cultural cristiano, no el del encuentro de la filosofía con el cristianismo, sino el encuentro del cristianismo con la filosofía el que históricamente ha dado origen al saber teológico. Según esto podría haber tantas teologías cristianas como filosofías que inspiran a sus respectivos autores. El cristianismo y la Iglesia misma no se adhiere con necesidad a ninguna filosofía especial. Tampoco impone ninguna filosofía a sus creyentes. Pero tiene sus preferencias y hace sus recomendaciones: la encíclica *Aeterni Patris*<sup>18</sup>, cuyo

16 Hugo M. de Achával, «Ubicación y gloria de Francisco Suárez», *Ciencia y Fe* 17 (1949) 52.

17 Cf. Raúl de Scorraile, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Traduc. P. Hernández. Edit. Subirana, Barcelona 1917, 2 t. Ver t. I, libro I, cap. II: «Vocación y estudios filosóficos», pp. 33 y ss.

18 León XIII, Encíclica *Aeterni Patris*. Encíclica sobre la restauración de la filosofía cristiana, en *El Magisterio Pontificio Contemporáneo*, BAC, Madrid 1992, t. I, pp. 111-124. G. M. Manser señala que «el plan de proclamar a Tomás pública y solemnemente *Caudillo de la filoso-*

título tradicional, *Del restablecimiento, en las escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el espíritu del doctor angélico santo Tomás de Aquino*, es un manifiesto y luminoso ejemplo de esta preferencia. En dicho documento pontificio, el papa León XIII entre otros recursos apela al testimonio de la historia para resolver el problema que se plantea cuando se tiene que decidir adecuadamente por cuál filosofía ha de optar el pensador católico. «Esta historia resumida de la filosofía cristiana va a referirse, continua, aunque tácitamente, a la enseñanza dada por santo Tomás en la *Suma* y, más allá de la de santo Tomás, a la de san Agustín»<sup>19</sup>. Con esto se reafirma taxativamente el asunto del cual partíamos, a saber, que la Iglesia tiene el derecho, que ha ejercido y ejercerá siempre, de señalar piadosamente las concepciones inconciliables con la verdad que detenta, ya sea porque impiden su desarrollo, ya sea porque intentan anularla, ya sea porque sean falaces<sup>20</sup>.

En todo caso, el hecho de que las proposiciones filosóficas formen la estructura racional de la teología, y de esta manera puedan adquirir una especie de valor religioso, no les da, por ese mismo hecho, un valor de Verdad Revelada: siguen siendo naturalmente racionales: las proposiciones filosóficas valen por su propia existencia racional o no valen. Y aun cuando se refieran a temas que son también teológicos o religiosos —por ejemplo, el problema de la existencia de Dios— esta conjunción de temas no altera esa consistencia filosófica. Para el cristiano, la verdad fundamental es la Revelada en el Evangelio de Jesucristo. Y aunque se reconozca la autonomía científica de la filosofía, las afirmaciones filosóficas no tienen, no obstante su posible consistencia interna, esa seguridad última que da la Palabra Divina.

La mayoría de las veces es difícil aceptar la verdad cristiana. Aún más, parece ser que sin el auxilio de la fe esta aceptación es imposible. Se puede

*fía y teología católicas* lo desarrolló León XIII en su encíclica *Aeterni Patris* del 4 de agosto de 1879. En *La esencia del tomismo*. Traduc. Valentín G. Yebra. CSIC, Madrid 1947, pp. 86-87.

19 Etienne Gilson, *El filósofo y la teología*. Traduc. G. Torrente Ballester. Guadarrama, Madrid 1962, pp. 227. Como dato relevante conveniente consignar paralelamente en este lugar los testimonios en cuanto a la estima, admiración y méritos que la Iglesia ha reconocido en la persona del P. Suárez, en el sentido que después del obispo de Hipona y del Aquitense no hay otro autor a quien la Iglesia y la ciencia cristiana haya tributado tanto reconocimiento como al filósofo granadino, quien, por sus relevantes condiciones y aportes, lleva, desde Benedicto XIV, el título de Doctor Eximio. Cf. Eleuterio Elorduy, *Padre Francisco Suárez*, SJ, p. 10. Jesús Iturriz, en la «Introducción» (pp. 8-9) de su *Estudios sobre Metafísica*, da a conocer un listado de más de veinte títulos honoríficos con que suele reconocerse al P. Suárez y a su labor como teólogo y filósofo.

20 Cf. Hugo M. de Achával, *Ubicación y gloria de Francisco Suárez*, p. 52. Sobre este tema puede consultarse, para una mayor profundización, el estudio de Miguel Nicolau, titulado «Modernidad y escolástica», *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955) 17-26.

apoyar el cristianismo por razones de conveniencia social o política. Pero en este caso no se trata del cristianismo como religión, sino como estructura socio-cultural que determina o influye en el quehacer histórico: es el valor de utilidad de lo religioso para asegurar, por ejemplo, la estabilidad política, pero no es en este caso su valor de '*verdad salvadora*' lo que determina esta elección: es fundamentalmente la posición agnóstico-pragmática que separa el *ethos práctico* del *ethos histórico*, y que afirma la preeminencia del primero. Es cierto que el obrar no se puede separar tajantemente del conocer y el agnosticismo pragmático se presenta como una verdad teórica racionalmente justificada. «De hecho, como el mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría —dice san Pablo— quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación»<sup>21</sup>.

Esta oposición entre la '*propia sabiduría del mundo*' y la '*divina sabiduría*' es lo que hace inadecuada a toda filosofía mundana para la conceptualización filosófica de la teología cristiana. «Así —agrega san Pablo— mientras los judíos piden señales y los griegos piden sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado; escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios»<sup>22</sup>.

Nos parece que tal situación inicial de la Iglesia primitiva fue modificándose durante el desarrollo histórico del medioevo. Pero había siempre, en las especulaciones filosóficas, lo que podríamos denominar un «no-cristianismo larvado» independiente de la fe de sus autores.

## 5. DETERMINANTES EXTERNAS EN LA ELABORACIÓN DE LAS DISPUTACIONES METAFÍSICAS

Ahora bien, completando la serie de datos que hemos venido recapitulando en pro de los objetivos fijados, agregaremos otros dos alcances que se relacionan entre sí y que pensamos juegan un rol determinante en la elaboración de las *Disputaciones* suarecianas. No es nuestra intención aquí, ni mucho menos, agotar una problemática de suyo amplia y compleja, que por lo mismo exigiría un desarrollo mucho más amplio. Lejos de ello, lo que hacemos no es más que un esfuerzo de síntesis que consideramos mínimamente suficiente para actualizar el decurso del pensamiento filosófico del P. Suárez.

21 I Cor 1, 21.

22 I Cor 1, 22-24.

5.1. INFLUENCIAS DE TIPO HISTÓRICO-FILOSÓFICO EN LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS*

Del análisis a la obra metafísica del P. Suárez resulta evidente que a lo largo de toda ella se encuentran plasmadas las vicisitudes por las que ha atravesado el problema central de la filosofía; al mismo tiempo es posible detectar las influencias de tipo histórico-filosóficas en que surge y se ubican las *Disputaciones Metafísicas*, contexto remoto o inmediato cuyo desconocimiento harían aparecer ciertos contenidos fundamentales desarraigados precisamente de unas circunstancias que contribuyen a otorgarle una mayor fuerza y su razón de ser. Por ello es que, avalando puntualmente esto que acabamos de afirmar, se ha dicho justificadamente que el honor tributado a Suárez en el campo metafísico, ciertamente bien merecido, no siempre ha sido debidamente orientado: al acentuar su importancia en la historia del pensamiento como autor de la primera metafísica sistemática, se la ha desgajado un tanto de su ambiente y de una tradición de la que forma parte, para ponderar más bien su genio creador y original<sup>23</sup>.

Siguiendo esta línea discursiva habrá que afirmar igualmente que la Historia de la Filosofía se presenta en su sentido más profundo y último como una continua lucha por reducir a un estado de equilibrio los dos grandes modelos que entran en juego para una explicación filosófica del Universo, moldes explicativos opuestos y que se expresan dialécticamente de múltiples maneras: la realidad y la conciencia, o lo objetivo y subjetivo, o el mundo en sí y el pensamiento.

De un lado, está el mundo real, la cosa en sí, conjunto de seres concretos, individuales, múltiples, heterogéneos. La característica esencial de la realidad tal como en sí misma existe, es la irreductibilidad ontológica entre todos los seres del Universo: el ser A no es el ser B, la cosa A no es la cosa B; es distinta porque es otra y es diferente porque tiene sus modalidades propias. Multiplicidad, variedad, mutabilidad, he aquí las cualidades con que se muestra el Universo en sí mismo, considerado independientemente de la conciencia. Por otro lado, aparece la conciencia, la inteligencia, pretendiendo reducir la realidad múltiple del Universo a esquemas fijos, dotados de universalidad, de unidad. Qué duda cabe que, aunque la realidad sea en sí tan variada, presenta cierto fundamento, cierta semejanza, por la cual la inteligencia tiende a concebirla en forma unificada, en representaciones de valor universal, del mismo valor para todos los individuos.

Quienes atienden solamente a la multiplicidad del mundo real, niegan la validez ontológica de nuestro conocimiento universal de lo real, de nuestras ideas de causa y efecto, substancia, relación, etc., con que obtenemos una visión orgá-

23 S. Jordán Gallego, «La aparición de las primeras "Metafísicas Sistemáticas" en la España del siglo XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego Zúñiga (1597)», *Escritos del Vedat* 3 (1973) 92.

nica del mundo; para éstos no son más que categorías subjetivas. He aquí el idealismo absoluto, que es, por fuerza, criticista y antirrealista, y que podemos denominar así, entre comillas, para subrayar en contraste esta perspectiva, «*idealismo extremo*». En la otra vertiente, con idéntico grado de categoricidad, para los que acentúan la fuerza unificadora del entendimiento, ésta adquiere tal relieve que proyecta hacia el mundo externo la concepción unitaria del hombre formada por la conciencia, llegando a afirmar por esta vía que en realidad las cosas existen tal y como las pensamos: es el «*realismo extremo*»<sup>24</sup>.

Este enfrentamiento realismo *versus* idealismo se hizo manifiesto ya claramente en los inicios de la filosofía, con lo cual nos remontamos a la filosofía de Parménides y Heráclito, pensamiento que alcanza una primera expresión sintética en la filosofía de Platón.

En esta línea de evolución continua del pensar filosófico griego, abocado de modo principal a los problemas que emanan del intento por encontrar alguna explicación racional al fenómeno del mundo físico, sin duda encuentra su momento culminante con el emerger de la filosofía desarrollada por Aristóteles. El especular sobre los primeros problemas cosmológicos, movimiento y multiplicidad, encuentran por fin una solución armónica en la teoría del acto y la potencia del maestro estagirita: el ser es acto y potencia. Todo un sereno edificio, que nos lleva a pensar en las fachadas luminosas de los templos griegos, surge al vuelo de estas líneas. Arriba, acto puro, motor inmóvil; abajo, pura potencia, materia primera, cimiento informe del ser. En medio, acto y potencia, materia y forma, como principios realmente que producen en armónicas combinaciones de luz y sombra todos los efectos de limitación, movimiento y multiplicidad, que nuestros sentidos y nuestra razón constatan en los ámbitos de lo real. Aristóteles hace inclinar la balanza hacia un pensamiento más equilibradamente realista del Universo, lo que se expresa en proclamar la necesidad de la experiencia,

24 «Refiriéndose a este movimiento pendular que acusa la filosofía y ejemplificándolo en la noción de '*concepto universal*', Roig Gironella dice: «En esta materia encontramos por primera vez una doble corriente, que iremos viendo a todo lo largo de la Filosofía: la dirección *empirista* y la dirección *racionalista*. El hombre conoce con la aportación de los sentidos y de la razón. Los primeros le dan la experiencia o «*empiria*»: la exageración de esta fuente del conocer, en detrimento de la otra, se llamará «*empirismo*»; la segunda le da la evidencia de la «*razón*»: la exageración de esta segunda fuente del conocer, en detrimento de la anterior, se llamará «*racionalismo*». Es interesante observar la doble serie de características de una y otra tendencia: la empirista da a sus nociones multiplicidad, singularidad, contingencia, materialidad, agnosticismo; la racionalista les da unidad, universalidad, necesidad, espiritualidad, panteísmo. Entre ambas direcciones (que pueden llevarse más o menos lógicamente lejos, según cada sistema, como es bien obvio) es difícil el equilibrio empírico-racional, que es tan propio de la filosofía escolástica común al conjunto de la tradición cristiana». *Curso de cuestiones filosóficas previas al estudio de la teología*, Barcelona 1963, p. 142.

valorizando nuestro conocimiento sensible al tiempo que disminuye el realismo extremo platónico, esto es, niega la existencia de las ideas universales fuera de la mente <sup>25</sup>.

Explicando con toda claridad este tema, Roig Gironella vendrá a afirmar: «Aristóteles hallábase entre la oposición Parménides-Heráclito: ¿cómo encontrar en el *ser* una cierta unidad, que ni niegue la multiplicidad del cambio, ni niegue el factor unitario permanente?, ¿cómo encontrar en el *pensar* una cierta unidad, que ni niegue el fundamento múltiple, que palpamos con la experiencia, pero que justifique la unidad de atribución científica? Aristóteles, con su doble respuesta, consumó el camino de rehabilitación iniciado por Sócrates y Platón: primero, hay en la realidad un elemento unitario que permanece con el cambio: es la substancia; hay un elemento múltiple: es la continua actuación accidental de este ser potencial; segundo, también en el conocer encontró en el concepto universal un fundamento de predicación unívoca: la forma y un elemento múltiple, la materia. Con su síntesis genial, barrió a los escépticos y sofistas, y abrió el cause para la Metafísica de veinticinco siglos» <sup>26</sup>. Por donde encuentra fundamento la afirmación de que toda la filosofía posterior, y en particular la filosofía de los siglos medievales, queda marcada con esta doble tendencia, platonizante o aristotélica, con un cierto predominio del elemento razón o con cierta supremacía del elemento empiria.

Pues bien, la llamada filosofía cristiana profesó desde un principio un realismo moderado que era casi absolutamente obligado para la inteligencia de los dogmas; no obstante, al llegar a una explicación más racional del Universo, aparecen las tendencias de las diversas escuelas hacia el uno o el otro de los dos extremos entre los que oscila toda concepción filosófica y que precisamente contribuyen a aquilatar su diversidad. De todos modos habrá que convenir que la síntesis de la filosofía *perenne*, que cristalizó en la mente de santo Tomás, se

25 Cf. Enrique B. Pita, «Aristóteles, santo Tomás y Suárez», *Ciencia y Fe* 15 (1948) 7-12.

26 Juan Roig Gironella, «Aspectos hispánicos de la filosofía de Francisco Suárez», *Espíritu* 2 (1953). En otro texto, sobre la misma idea, Roig Gironella dirá: «Así como Platón buscaba la síntesis con un ligero predominio de la razón, Aristóteles la busca con ligero predominio de la empiria. Sí, las Ideas se requieren; su necesidad y universalidad e inmutabilidad. Pero no separadas en un mundo utópico sino informando los seres sensibles: son el *eidós*, la forma o *morfé* que informa la *hyle* o materia: es decir la doctrina del hilemorfismo. De un modo más generalizado, la realidad estará compuesta de dos coprincipios: acto-potencia; elemento perfecto, unitario y elemento deficiente, múltiple; factor de necesidad y universalidad, factor de contingencia y singularidad; elemento de la inmovilidad de la posesión, elemento de la mutabilidad del que va a la perfección o se mueve para tender a ella. Consecuentemente el conocimiento no hará más que reproducir en el orden intencional esta raíz íntima del orden del ser». Juan Roig Gironella, «Síntesis de la filosofía», *Espíritu* 32 (1983) 11.

llevó a cabo, en su máxima proporción, sobre una base de principios filosóficos aristotélicos <sup>27</sup>.

Por ello es que aun cuando en la historia de la filosofía escolástica puede encontrarse un hilo conductor que define con relativa claridad tal período, no podemos, sin faltar a la verdad, hablar de un desarrollo lineal ascendente. Incluso tendríamos que decir que, la escolástica, mirada y estudiada de cerca, pierde esa unidad y fisonomía acabada que suelen ofrecernos corrientemente las historias del pensamiento. Bajo esta perspectiva crítica, aún así, la escolástica no merma en interés, sino que, por el contrario, se enriquece, pues presenta la imagen de un auténtico mosaico perfectamente engarzado de corrientes y escuelas, las cuales poseen unos momentos propios de esplendor y decadencia, que adquieren homogeneidad a partir de unas doctrinas y métodos comunes que unifican las distintas tendencias, dando de esta manera una fisonomía propia al pensamiento de aquellos siglos <sup>28</sup>.

Desde estos considerandos podemos contemplar ahora el panorama filosófico, que más inmediatamente influyeron en el P. Suárez: son las grandes síntesis escolásticas del siglo XIII, la decadencia de los siglos XIV y XV, y la restauración en el siglo XVI; estos momentos histórico-filosóficos quedan representadas en las tres principales escuelas que llegaron a constituirse: la tomista, la escotista y la nominalista.

La primera arranca de santo Tomás, quien por lo que aquí importa se presenta, primeramente, como el restaurador del aristotelismo, cristianizando el pensamiento aristotélico, para en un segundo momento trascender el aristotelismo, sin abandonarlo. La labor de santo Tomás en esta perspectiva ha quedado consagrada en la historia de la filosofía como un trabajo de síntesis enriquecedora de un largo pasado, destacando principalmente sus esfuerzos en el plano metafísico, en la cual el conocimiento explicativo del Ser aparece alejado de posiciones extremas; esta síntesis la formaliza en: primero, unidad de substancia en el ser, pero multiplicidad por su cambio accidental; segundo, unidad conceptual por la forma desmaterializada, pero multiplicidad sensible por la materia individuante, como tal no cognoscible por nosotros quiditativamente.

Quiere decir esto que con santo Tomás de Aquino la doctrina de acto y potencia, fórmula conciliadora explicativa de la realidad, se completará llevándola del marco físico, característico del aristotelismo, al plano metafísico. «El acto y la potencia despliegan de nuevo su fuerza arquitectónica —señala Gómez Caffarena, insistiendo en su metáfora— y la construcción pagana es cristianizada. Dos eran las principales reformas que un arquitecto cristiano había por fuerza de introducir

27 Cf. Enrique B. Pita, *Aristóteles, santo Tomás y Suárez*, p. 7.

28 Cf. S. Jordán Gallego, *La aparición de las Primeras Metafísicas*, pp. 95-96.

en los planos de Aristóteles. Hallados para resolver el problema del movimiento, dejaban intacto en su fondo un residuo eterno increado. En el cristianismo, la materia sustrato de la mutación ha de ser ella misma creada. Esto exigía la retro-tracción de la pura potencia hasta un estadio de mera posibilidad. La otra reforma necesaria era la introducción de un criterio de separación más radical del Ser increado y los seres creados. El primer motor aristotélico en el ápice y como coronamiento de una estructura mundana, no tenía toda la absoluta trascendencia que el cristianismo y la sana razón pedían para un Dios Creador»<sup>29</sup>.

Su tendencia realista moderada y su intelectualismo, que se manifiesta en dar demasiado relieve a nuestras abstracciones, proyectándolas al exterior, podríamos decir que es la nota característica de su pensamiento. Y aunque el Doctor Angélico no llegó a pronunciarse sistemáticamente sobre estos aspectos, fue Cayetano quien fijó de una vez las doctrinas que siguieron en adelante los llamados tomistas. De todos modos, hemos de afirmar con algún reparo, no excepto de polémica, que continuaron dando demasiado valor a la abstracción, que sería la causa de escisión entre tomistas y suaristas, que no entre santo Tomás y el P. Suárez<sup>30</sup>.

29 José Gómez Caffarena, «Suárez filósofo», *Razón y Fe* 138 (1948) 139. Oportuno resulta a este respecto consignar lo expresado por Steenberghen: «El examen de las fuentes remotas, que han influido en el Doctor Angélico, permite comprender la génesis histórica del tomismo y evitar ciertas concepciones simplistas, que no pueden llevarnos sino a una caricatura de la historia: lo que ocurre, especialmente, cuando se quiere ver en el tomismo una simple restauración y una prolongación del aristotelismo; el conocimiento histórico de santo Tomás es evidentemente mucho más amplio que el de Aristóteles, y, por consiguiente, los materiales puestos a su disposición por sus predecesores son incomparablemente más ricos; sería sorprendente que no hubiera sabido aprovecharse de ellos; en realidad, el aristotelismo no es sino una de las fuentes del tomismo y no siempre la más importante; santo Tomás debe mucho al neoplatonismo y, más aún, a la influencia del cristianismo [...] Es, sobre todo, en metafísica donde santo Tomás supera resueltamente a Aristóteles bajo la influencia conjugada del cristianismo y del neoplatonismo. Ha captado la profunda convergencia de la metafísica platónica y de la metafísica aristotélica, tan diferentes para un observador superficial; ha descubierto la posibilidad de superar las antinomias de estos dos pensamientos gracias a una inteligente interpretación de la esencia y la existencia. La unidad de lo real se manifiesta al espíritu humano primeramente en la analogía del ser, mas ésta, a su vez, encuentra su último fundamentos en el origen común de todos los seres: la perfección ontológica, poseída en plenitud por Dios —*esse infinitum* por *ser esse subsistens*— que es «participada» por múltiples «esencias» finitas, en las cuales la perfección de la «existencia» se recibe y limita». Fernand van Steenberghen, *Ontología*, pp. 24-25.

30 Cf. Santiago Fernández Burillo, «Introducción a la Teoría del Conocimiento de Francisco Suárez», *Pensamiento* 48 (1992) 216. Para ilustrar la acusación suarista, el autor cita en nota a pie de página las afirmaciones que Lorenz Fuetscher da a conocer en su obra *Acto y potencia*, pp. 46, 55 y 60. Agreguemos en este lugar un comentario que hace E. Ugarte de Ercilla: «Para echar en cara a Suárez sus repetidas separaciones de la doctrina de santo Tomás, hay que distinguir tiempos y tiempos, y colocarse con la consideración crítica, no en el nuestro, sino en los suyos de él; entonces había mucha libertad en separarse de santo Tomás; lo hicieron los mismos

La segunda corriente, escotista, puede caracterizarse, en palabras de José A. Merino, como un todo en el que se conjugan la filosofía, la teología y la espiritualidad, que tienen su origen en el Dios revelado y su explicación en la razón existencial del hombre<sup>31</sup>. Esta corriente de pensamiento tiende a mitigar en ciertos puntos el abstraccionismo de los tomistas, pero en otros parece acentuarlo. Ejemplo de lo primero es su teoría de la materia prima; y de lo segundo la teoría de la pluralidad de las formas, doctrinas vertebrales de la cosmología escolástica, sobre las cuales se ha discutido mucho, no sólo respecto del valor intrínseco de estas doctrinas, sino también en cuanto a la verdadera posición de Escoto frente a estos problemas<sup>32</sup>. Pero, refiriéndonos más precisamente a la influencia de las doctrinas de Escoto sobre el pensamiento del P. Suárez, diremos que a él se debe una revisión más crítica de las teorías escolásticas, tratando de hacer prevalecer de nuevo la tendencia de predominio platónico, en conformidad con las tendencias realistas de su ideología. «En sus reflexiones sobre la relación entre filosofía y teología Escoto subraya muchos aspectos positivos de una filosofía pagana, pero también acusa sus limitaciones. Según él no se puede repetir el camino de los filósofos antiguos como si Dios no se hubiera revelado. Él propone un nuevo estilo de metafísica para demostrar la imprescindible necesidad de la palabra revelada que, insertándose en el discurso filosófico, lo integre y lo eleve. La filosofía, articulada en una cierta autonomía, debe ser elaborada en función de la teología»<sup>33</sup>.

Por esto mismo es que, antes de pasar a caracterizar la tercera corriente, conviene consignar un dato que se relaciona directamente con este asunto y con las fuentes de inspiración del pensamiento del Doctor Angélico y del Doctor Sutil, y que ha sido señalado por Gilson: «Se podría sostener sin inexactitud que, contrariamente a la idea que uno se forma de sus obras, ni Tomás de Aquino ni Duns

dominicos y tomistas, sin que por eso perdieran el carácter de tales ni de discípulos del mismo, ni se le reprochara a nadie por ello. Hoy puede ser otra cosa por las decisiones de Roma y las contiendas habidas entre unas y otra escuelas. Hay que distinguir además el carácter de filósofo y de teólogo, y el distinto predicamento en que bajo uno y otro aspecto se hallaba el mismo santo Tomás, que no estaba declarado, como hoy, Maestro de las Escuelas Católicas, ni era tenido en filosofía como maestro, aunque lo fuese en verdad. Este título se lo daban a Aristóteles, a quien él mismo seguía; por lo cual no es de extrañar que también Suárez, como los demás, tuviera en filosofía por maestro a Aristóteles y le siguiera a él preferentemente, lo que hoy puede y debe mirarse de una manera distinta». «El "Eximio Doctor" y los críticos modernos», *Estudios Eclesiásticos* 1 (1922) 111.

31 Cf. José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, p. 184.

32 Cf. Maurice de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*. Traduc. Jesús Toral. JUS, México 1945, t. II, p. 282 y ss.

33 José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, p. 185.

Escoto partieron del mismo Aristóteles. El Aristóteles de santo Tomás se parece mucho al de Averroes; el de Duns Escoto se parece más bien al Aristóteles de Avicena. Además, no pertenecen a la misma generación; entre la de Tomás de Aquino y la de Duns Escoto pasa el corte de la condenación del averroísmo en 1227. Las obras que se llevaron a cabo después de ella llevan casi todas su señal. Para un gran número de teólogos de fines del siglo XIII y de comienzos del XIV parece que esa condenación tuvo el valor de una experiencia crucial: se había querido confiar en la filosofía, y resulta que la filosofía es Aristóteles; y se veía, por fin, claramente a dónde conducían Aristóteles y la filosofía. Puesto que Aristóteles no había podido alcanzar por la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía, por sí misma, se revelaba incapaz de hacerlo. Era la prueba experimental. La influencia de Averroes se extendió en este punto mucho más allá de los círculos averroístas. Después de 1277, se ve cómo cambia la marcha de todo el pensamiento medieval. Tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error. En espera de la separación de cuerpos, que no tardará, se procede a la separación de bienes. Cada una vuelve a tomar posesión de sus problemas y prohíbe a la otra que los toque»<sup>34</sup>.

Casi como una natural reacción contra los discípulos decadentes de ambas escuelas —tomista y escotista— surgió en los siglos XIV y XV la llamada corriente nominalista, reacción de tipo empírica, representada principalmente por Guillermo de Ockam. ¿Los otros escolásticos habían abusado de la abstracción? ¿A cada abstracción nuestra correspondía, según ellos, su propia entidad en el mundo real, y multiplicaban las entidades en un mismo sujeto? Estas preguntas ilustran con alguna certeza la preocupación crítica de los ockamistas. De hecho los nominalistas hicieron tabla rasa de todo ese mundo de entidades metafísicas, asegurando que no hay necesidad de multiplicar las entidades, yéndose de este modo al extremo contrario, ocasionando con su postura una especial preocupación, que incluso llega a rebasar los límites de lo estrictamente filosófico, como se podrá extrapolar. «El advenimiento y rápido éxito del nominalismo en el siglo XIV inaugura una gravísima crisis del pensamiento metafísico, puesto que el nominalismo pone en entredicho el valor objetivo de los conceptos metafísicos, arruinando por la base todo conocimiento conceptual metaempírico: es el triunfo del empirismo y del agnosticismo»<sup>35</sup>.

Esto viene a significar que para los nominalistas no hay más realidad que lo singular, concreto y sensible; todo lo otro queda incluido dentro de las ficcio-

34 Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*. Traduc. Asencio Pacios y Salvador Caballero. Gredos, Madrid 1976, 2.ª edic., pp. 561-562.

35 Fernand van Steenberghen, *Ontología*. Traduc. Rafael Martínez F., Gredos, Madrid 1957, p. 27.

nes de la mente. A nuestras ideas universales no corresponde nada en realidad: sólo son nombres y conceptos subjetivos. De aquí los lapidarios juicios sobre las categorías fundamentales como, por ejemplo, que los universales son palabras que traducen imágenes confusas; que los análisis que efectuamos sobre la realidad bajo el nombre de géneros y especies, de leyes y propiedades generales, son simples arbitrariedades; que los malabarismos abstraccionistas a que se dedican las escuelas son estériles, en fin, que todo eso debe ser reemplazado por intuiciones y estudios positivos, haciendo una especie de fenomenología histórica, en lugar de esas sistematizaciones vacías <sup>36</sup>.

La conclusión a que llegan los nominalistas sobre estos supuestos es que el conocimiento abstracto no tiene valor alguno y que el único fundamento de la ciencia es el conocimiento de lo singular, la experiencia, postulando de esta manera el realismo empírico más decidido. Con todo, la curiosidad metafísica y la búsqueda de la razón de ser son de tal forma esenciales al espíritu humano —el hombre es un animal metafísico— que el agnosticismo no logra jamás imponerse; antes al contrario, provoca un inevitable despertar del sentido de los valores trascendentales, como lo prueba la historia misma <sup>37</sup>.

Además de estas corrientes que hemos tratado de caracterizar sucintamente, el P. Suárez tuvo también a la vista, como no podía menos de ser, la filosofía del Renacimiento, pero en su obra metafísica no aparece tan claramente configurada una posible influencia; esto quizá se deba a que la filosofía, y por ende la metafísica de esa época, es una filosofía desintegrada, lo que se correspondería con las afirmaciones que lo caracterizan como un movimiento de dispersión y de reacción en el peor sentido de esta última palabra, por cuanto se pretendía restaurar, no ya lo auténticamente valioso del pensar filosófico griego, sino lo muerto y definitivamente superado por la Escolástica a través de sus comentarios al Estagirita. Como se ha dejado entrever la Escolástica había realizado, con los escritos de Aristóteles, la magna labor de transformarlos, convirtiendo en sustancia viva y perdurable lo valioso y aprovechable de los mismos; por esto mismo tienen que ser rechazados los argumentos que apuntan a interpretar los comentarios de la Escolástica como una simple y llana reelaboración, o como mera expositora o aclaradora; en contrario, se trata en realidad, de auténtica labor creadora <sup>38</sup>.

Una vez más Gómez Caffarena nos ilustrará claramente este momento histórico-filosófico en el que ubica el P. Suárez: «A tres siglos de distancia, cuando los

36 A. D. Sertillanges, *El cristianismo y las filosofías*, t. 1., p. 446.

37 Fernand van Steenberghen, *Ontología*, pp. 28.

38 Cf. Juan Francisco Yela Utrilla, «La Metafísica de Francisco Suárez», *Revista Nacional de Educación* 3 (1943) 37.

revolucionarios del Renacimiento han resucitado al Aristóteles pagano y árabe frente al Aristóteles cristianizado del tomismo, y cuando, por otra parte, un ambiente de reflexión y crítica invade los espíritus, brisa renovadora, pero prenuncio de tempestad deshecha, Suárez quiere con mano amiga revalorizar y robustecer el edificio filosófico-cristiano levantado por santo Tomás, sustituyendo muchos de sus moldes peripatéticos, nunca plenamente universales ni cristianos, por otros tomados de lo más puro e imperecedero del espíritu humano, dando así a toda la construcción un nuevo vigor frente a los embates (ya presentidos) del huracán criticista. Nada como este propósito define y encarna el ideal filosófico de Suárez»<sup>39</sup>.

De allí que no sea aventurado llegar a la conclusión que, entre estas tendencias, efectuando una simple mirada a la metafísica suareciana, nos permite reconocer en ella su estilo escolástico y dentro del escolasticismo se distingue por su conjunto aristotélico tomista<sup>40</sup>.

Esto quiere decir, por una parte, que el P. Suárez se adhiere a la tradición católica más segura representada entonces por la doctrina de santo Tomás en cuanto presenta un sistema unificado de conocimientos que fundamentalmente corresponde a la realidad.

«Lo que yo puedo decir a Vuestra Paternidad de mi doctrina y del modo de proponella [...] es que yo estoy persuadido que en lo que he leído de Teología, he seguido siempre las opiniones más comunes y más seguras, y más en las cosas que son de alguna consideración, y que siempre he ido arrimado a la doctrina de Santo Tomás, si no es en una o otra cosa; y para verificación de esto, no sé mejor medio, que es verse lo que he leído: y mientras eso se hace, porque es largo, envío a V.R. un papel que el P. Visitador me dio, que contiene todas las proposiciones que, al parecer, del que las sacó, se hallan en mis lecturas nuevas o contrarias a Santo Tomás, y junto con este envío otro que contiene mis sentencias y el fundamento dellas: en la cual no pretendo defendellas, sino que se entienda la verdad de lo que hay»<sup>41</sup>.

39 José Gómez Caffarena, *Suárez filósofo*, p. 140.

40 Hemos de consignar, al menos sobre este punto, la primera conclusión que extrae Fernández Burillo de su estudio *Francisco Suárez, teólogo y filósofo del humanismo renacentista*, cuando viene a decir «que Suárez no es ni tomista ni aristotélico». *Espíritu* 42 (1993) 53. Sobre este conflictivo tema de la adhesión del P. Suárez a la filosofía de santo Tomás pueden consultarse, entre otras, las conclusiones que extrae Jesús Iturrioz en su obra *Estudios sobre la Metafísica*, cap. II, «Fuentes de la Metafísica de Suárez», p. 107 y ss., e igualmente los comentarios que, a partir de la reseña de la misma obra, extrae Félix Fernández de Viana publicadas en *Angelicum* 27, pp. 287 y ss. Puede verse, además, el artículo de Enrique B. Pita, que hemos venido citando en notas 25 y 27.

41 Trozo de la carta del P. Suárez al P. General Everardo Mercurián, de fecha 10 de abril de 1579. En Raúl de Scorraile, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, t. I, p. 156.

Por otro lado, no podemos pasar por alto ni soslayar que la tendencia práctica de la Orden le imprimió a los escritos de los primeros jesuitas un carácter más realista que el de la tradición tomista existente en la época, predominantemente teorizante. Y esto lo consigue apoyándose en algunos documentos y las agudas críticas de Escoto a ciertas teorías tomistas, a la vez que, criticando el pensamiento escotista. Es más, y esto creemos es lo significativo, la importancia de la filosofía desarrollada por el P. Suárez no se encuentra en la renovación de los planteamientos del tomismo o del escotismo, sino que en el haber hendido una zona de cuña entre los dos bandos, entre los nominales y los reales. «Aquí está precisamente uno de los puntos en que muchos no han comprendido nunca a Suárez, aun cuando creen impugnarlo con acierto: Suárez no es un mero ecléctico que tome algo de los tres sistemas precedentes por mera yuxtaposición, sino que engendra un nuevo principio de explicación probable y de sistematización de la filosofía católica»<sup>42</sup>.

Por tanto, creemos que no es un desacierto confirmar aquello que se ha venido argumentando en los círculos suaristas respecto de que en un ambiente nominalista precartesiano, el P. Suárez vino a ratificar, por ejemplo, una serie de conceptos e ideas, de entre las cuales cabe destacar la concepción unitaria de la substancia, o potencia, de la que se aducen los accidentes; pero más allá de corroborar una concepción ya establecida y asentada en la tradición antigua, importa señalar, y este sí será un aporte significativo, «viendo que era imposible explicar la fidelidad del conocer, es decir, la unidad *extramental* correspondiente a la unidad conceptual, si se hacía mediante una forma que *en la cosa* habría de ser como un universal en potencia, cambió el principio unitario o sintético, con una originalidad total de concepción, y a mis ojos —dice Roig Gironella— de un modo definitivo: ya no era el acto ilimitado como tal *de se*, o sea la forma potencialmente universal, el principio óntico unitario que garantizaba el valor universal y necesario de la ciencia, sino el universal hecho tal *por la precisión mental*, denotando en la realidad sólo el fundamento o capacidad de realizar esta operación mental (es decir, no era *la forma* el elemento universalizable óntica y representativamente, sino *el todo*, materia y forma: no era, pues, el acto como tal ilimitado). Esto importaba una crítica del tomismo y escotismo; pero merced a una nueva síntesis armónica con la que daba mayor base empírica y existencial a la Metafísica»<sup>43</sup>.

De aquí resultan dos características básicas de la metafísica del P. Suárez, que la sitúan en un equilibrio más perfecto entre el nominalismo y el idealismo:

42 Juan Roig Gironella, «La Metafísica de Francisco Suárez, magna obra de filosofía cristiana», *Cristiandad* 107 (1948) 376.

43 Juan Roig Gironella, *Aspectos hispánicos de la filosofía de Francisco Suárez*, p. 34.

de un lado, acentúa el realismo auténtico del tomismo, depurándolo de algunas tendencias extremas, que se expresa en su preocupación por lo real y concreto. Esto se materializará en la construcción de una filosofía realista basada en las cosas tal como son, estudiándolas en sí mismas, evitando el conceptualismo y el abstraccionismo; de otro, robusteciendo su unidad fundamental. De este modo logra el Doctor Eximio ahondar en aquello que es propio del estilo racionalista, su seguridad en la razón, al mismo tiempo que valora los hechos como fundamento de la ciencia que le permite concluir en un equilibrado realismo. Siguiendo esta línea de acción el P. Suárez integrará en su sistema la tradición tomista y lo más sano del nominalismo, lo que le permite en puntos importantes disentir del Aquitense <sup>44</sup>.

## 5.2. INFLUENCIAS DE TIPO HISTÓRICO-RELIGIOSAS EN LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS*

La segunda gran consideración está referida a la particular situación en que se encuentra el cristianismo y, por tanto, la ciencia teológica en los tiempos del P. Suárez: nos referimos en definitiva al divisionismo interno que, en sus variadas formas, acusa el cristianismo. De una parte, el catolicismo, y, de otra, las diversas modalidades de los protestantismos. No se trata de una división de teólogos en escuelas distintas, sino una división del pueblo cristiano en religiones separadas: cada una a su manera acusa a las otras de falsear el mensaje de salvación. Ni la división en escuelas teológicas, que en virtud de la historia se podría considerar propia del hacer de los teólogos, ni la división en distintos institutos religiosos, había producido una rompimiento tan catastrófico, ya que siempre se lograba mantener, a través de la estructura eclesial misma, un principio que aseguraba la unidad esencial del pueblo cristiano.

Es cierto que en la historia del cristianismo, o mejor dicho, en la historia de la humanidad conectada con lo cristiano, se produjeron acontecimientos que afectaron gravemente la vida de la Iglesia; por ejemplo, la constitución de comunidades religiosas que pretendían relacionarse con las enseñanzas o con la vida de Cristo, pero sus afirmaciones —nos estamos refiriendo a los gnósticos, maniqueos, arrianos, etc.— se contraponían tan absolutamente al sentido literal de los Libros Santos que sería un sinsentido denominarlos cristianos. Eran sencillamente religiones no cristianas; generalmente los aportes cristianos o eran totalmente falseados o su importancia tenía sólo un valor menor o secundario.

44 Cf. Melquiades A. Martínez, *La escuela jesuítica desde Suárez y Molina hasta la Guerra de Sucesión*, en *Historia de la Teología Española*, Seminario Suárez, FUE, Madrid 1963, t. II, p. 54.

Distinta es la situación del Cisma de Oriente que, aunque mantiene casi en su totalidad las verdades necesarias y la vida sacramental que caracteriza lo cristiano, niega su sumisión al Papa.

Pero los movimientos protestantes en su intención de someterse a la letra de los Libros Santos y en su aceptación de la misión salvadora de Cristo —lo que justificaba su denominación de «cristiano»— rompió de tal manera con la tradición de la Iglesia y el sentido de la vida sacramental, que no podían considerarse sólo como comunidades separadas de la Iglesia Madre, sino como distintas de ella. Así lo pensaban tanto los que permanecían en la fidelidad de la Iglesia, como los que se adherían a los movimientos protestantes. «La Iglesia, que había superado el Cisma de Oriente, es lacerada en su unidad por la herejía protestante. El panteísmo, el materialismo, el ateísmo, apenas se recatan. La herejía se agazapa en los centros de la ortodoxia y a veces son prelados y más que prelados los que son acusados de herejía. Místicos e iluminados, profecías y ansias de reforma brotan y pululan por doquier. Bajo distintas formas, desde el denuesto hasta el epigrama, se pretende todavía combatir por y contra la unidad que se desangra»<sup>45</sup>.

Lo que caracteriza a los protestantismos es la condición de comunidades heréticas, de comunidades de «hermanos separados», como anunció que sucedería a la Iglesia el apóstol Pablo, en el discurso a los responsables de Éfeso<sup>46</sup>.

Cada una de las confesiones protestantes afirma que ella es la verdadera Iglesia de Cristo y que su interpretación de los Libros Santos corresponde al sentido auténtico de ellos, y esto precisamente por no admitir aportes no-cristianos para dicha interpretación. Basta el sometimiento de la fe para comprender, o al menos, para vivir, el sentido auténtico del mensaje de salvación.

Pareciera que tal fe «ingenua» no necesita del filosofar. En su origen, el cristianismo no fue una religión de doctores, y muy por el contrario, fue una religión de los que no poseían sabiduría mundana. Pero la condición de inducto no bastaba para recibir la luz de la fe, ni siquiera para los que oyeron la palabra del Maestro. Sin la venida del Espíritu Santo en Pentecostés no se habría constituido la Iglesia como comunidad depositaria del mensaje salvífico.

Tampoco la condición de docto era necesariamente opuesta a recibir este mensaje; san Pablo era docto, y fue la defensa de su interpretación de la doctrina vetero-testamentaria lo que lo llevó a perseguir a la Iglesia primitiva. Su conversión posterior es el resultado de una asignación milagrosa de Cristo resucitado. San Dionisio Aeropagita, el auténtico, también era docto en conocimientos

45 Hugo M. de Achával, *Ubicación y gloria de Francisco Suárez*, pp. 62-63.

46 Cf. Hch 20, 29-31.

mundanos; sin embargo, a pesar de su conformación doctrinal, supo comprender el valor salvífico del «dios desconocido» transmitido por Pablo, es decir, del Dios que no estaba en su conocimiento mundano.

Pues bien, los fundadores de la Reforma eran doctos. Lo era Lutero, quien en materia filosófica asume una postura completamente negativa, quitando todo valor a una búsqueda racional autónoma acerca de los problemas humanos fundamentales. Para él, la filosofía no es nada más que un vano sofisma, fruto de aquella soberbia absurda, tan característica del hombre, que quiere basarse en sus solas fuerzas y no sobre lo único que lo salva: la fe. Desde este punto de vista, Aristóteles es presentado como el paradigma de esta soberbia. También era docto Calvino, lo era Zuinglio, lo era el mismo Enrique VIII, especialmente doctos en conocimientos religiosos. Felipe Melanchton, el *praecetor germaniae*, quien dio la estructura filosófica al luteranismo, era aristotélico. Comprendió que si para la vida religiosa podría prescindirse de la filosofía, para la teología resultaba absolutamente necesaria. «Pero al tratar de elegirla, encuentra a los epicúreos, ateos; a los estoicos, fatalistas; a Platón y a los neoplatónicos, imprecisos y a veces heréticos; a los académicos, escépticos. Solamente Aristóteles le parece responder a las exigencias de la joven Iglesia protestante y su doctrina la que mejor se acomoda a la revelación»<sup>47</sup>.

Vemos así que no existe ninguna correlación categórica entre una filosofía determinada y una determinada explicación teológica: una misma filosofía sirve para el teólogo protestante Melanchton y al teólogo católico Tomás de Aquino.

Inversamente sucede algo análogo. Cuando la Iglesia manifiesta oficialmente sus preferencias por alguna filosofía, lo hace mediatizando el pensamiento del cual arranca. Lo que no ocurre respecto a la teología<sup>48</sup>. Esto no significa una preferencia por el aristotelismo mismo, algunas de cuyas tesis esenciales rechaza expresamente en virtud de su oposición al sentido de los Libros Santos. Debe considerarse que la preponderancia del aristotelismo se produjo sólo en las postrimerías de la época medieval y su influencia en el pensamiento teológico se prolonga hasta nuestros días, no sin antes haberse realizado una minucio-

47 Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid 1966, t. III, p. 139.

48 En el Código de Derecho Canónico, Constitución de 1917, código 1366, § 2, podemos leer: «Los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología e informar a los alumnos en estas disciplinas según los principios, el método y la doctrina del Angélico Doctor, siguiéndolo con toda fidelidad». BAC, Madrid 1969, pp. 532. En la Constitución de 1983, vigente, código 251, se lee: «La formación filosófica, que debe fundamentarse en el patrimonio de la filosofía perenne y tener en cuenta a la vez la investigación filosófica realizada con el progreso del tiempo, se ha de dar de manera que complete la formación humana de los alumnos, contribuya a aguzar su mente y les prepare para que puedan realizar mejor sus estudios teológicos». BAC, Madrid 1983, p. 156.

sa tarea de acuerdo entre lo que es la letra del texto aristotélico y lo que se considera su auténtico espíritu.

## 6. ACTITUD FILOSÓFICA DEL P. SUÁREZ EN LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS*

Al respecto de todo este largo recorrido y consideraciones que hemos venido haciendo, varias preguntas, relacionadas entre sí, pueden formularse para de alguna manera justificar el hacer filosófico del P. Suárez. Una primera, abordaría el problema de si la tarea comentarial es suficiente para conseguir esta perfección del conocimiento filosófico pagano en función de la verdad única. Otra segunda, apuntaría a si tales comentarios están iluminados por la pura razón natural o ya están iluminados por la verdad revelada; es decir, ¿son «filosofías» puramente o ya son «teologías»? Una tercera pregunta diría relación con el problema de si esta tarea purificadora puede hacerse con cualquier filosofía pagana o es un privilegio esencial del aristotelismo.

En resumen, ¿puede cristianizarse una filosofía pagana? Si la respuesta es negativa, y si la estructura filosófica natural es necesaria para elaborar una teología propiamente científica, entonces es pertinente también elaborar una filosofía auténticamente cristiana a la pura luz de la razón natural. «Al enfrentar el problema filosófico planteado por la Reforma, sólo cambian dos actitudes. Conservarlo todo, sin la menor esperanza de ceder un palmo en el terreno dogmático, pero al mismo tiempo uniendo indisolublemente la filosofía vigente a las definiciones de la Iglesia. De otra parte, manteniendo incólume y encarnizadamente el aporte revelado y su explicitación eclesiástica, tratar de encontrar en las deficiencias de un sistema filosófico cerrado las causas o las raíces reales, si las había, que pudieran haber sido causa de la virulenta reacción de los rebeldes»<sup>49</sup>.

Pues bien, como ya hemos dicho, los comentarios a las filosofías paganas realizadas por teólogos cristianos se encuentran en esta situación de privilegio que es conocer la Verdad Revelada, para el análisis crítico de ellas. Pero esto no significa construir una filosofía cristiana que aplique a los principios «reales» —no interpretados paganamente— los principios «formales» accesibles a todos. En cambio, las *Disputaciones Metafísicas* son o intentan ser esta filosofía cristiana, no en su plenitud, que denota, según el pensar clásico, la totalidad del conocimiento inteligible, sino aquel compartimento de verdades fundamentales que asegura la validez de los principios específicos de cada uno de los compartimentos en que se distribuye el saber total de lo filosófico. De este modo el

49 Hugo M. de Achával, *Ubicación y gloria de Francisco Suárez*, o. c., pp. 68-69.

P. Suárez y su obra puede quedar incluido dentro del grupo de pensadores cristianos que «admitiendo y conservando con la misma tenacidad el depósito revelado y propuesto por la Iglesia, sin concesiones para el adversario, y quizá con la misma energía, si no mayor, en la empresa de defensa remontaron —a nuestro entender— más alto la corriente, y en las primeras autoridades en que se escudaban los adversarios, trataron de buscar el fundamento de una y otra posición, para afirmarse en la verdadera y hacerla más fácil de aceptar, complementándola, ampliándola, integrándola»<sup>50</sup>.

De aquí el calificativo de «metafísicas» y no de «filosóficas» que se da a estas disputaciones. «El Doctor Eximio va a estructurar o sistematizar lo filosófico —señala Yela Utrilla—, no dando a su construcción el nombre de *filosofía*, como parecía obvio, sino rubricándola con el de *metafísica*, o *disputaciones metafísicas*. Si en las cosas materiales cabe algún sentido aceptable para el adagio *el nombre no hace a la cosa*, en las cosas del espíritu es del todo inadmisibles; los nombres de éstas, sobre todo si se tiene en cuenta la tradición, están dotados de una verdadera carga o energía potencial, constituyendo algo así como dinamita mental. Por ello, es de monta y no pequeña el nombre que Suárez elige para denominar su colosal arquitectonización. La metafísica, confundida poco más o menos con la *primera filosofía* de Aristóteles, venía a ser, dentro de la división tradicional de la filosofía, en racional o lógica, natural o física, moral o ética, venía a ser, digo, una verdadera manzana de la discordia, imposible de adjudicar a ninguna de dichas partes. Los escolásticos, en sus afanes propedéuticos, tratan, cada vez con mayor extensión, del objeto de la metafísica, en ansias de deslindar el campo de la misma, de hacerle sitio frente a las acometidas de las otras partes, sin intentar empero una construcción que sobre dicho campo se alzase, mostrando con el hecho el derecho de lo metafísico, como algo distinto y con valor substantivo dentro de la enciclopedia filosófica. Mas las acometidas de las otras partes, principalmente de la lógica y de la física, no cesan, arreciando cada vez más. Buscar apoyo en los catorce libros de la compilación aristotélica carecía de todo sentido, desde el momento en que la mezcla en ella de lo físico y hasta el traslado de libros enteros de la física del Estagirita, era más que evidente. Nada extraño, por tanto, si los problemas posiblemente metafísicos quedaban tratados del todo parte en la física y parte, aún más importante quizá, en la lógica, desde el punto en que formaba parte del *Organon* el tratado de las *Categorías*»<sup>51</sup>.

50 Hugo M. de Achával, *Ubicación y gloria de Francisco Suárez*, p. 69.

51 Juan Francisco Yela Utrilla, «Suárez y la unidad de la filosofía», en *Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Inst. Luis Vives de Filosofía, tres tomos, Madrid 1949, vol. 1, pp. 179-180.

Cuál sea el significado preciso de este adjetivo ‘*metafísica*’ que, como sabemos, no aparece en Aristóteles, es ya un tema de «disputa». Por tanto, lo es también el contenido de esta disciplina. «Se puede afirmar, sin temor a yerro, que para realizar Suárez la liberación de la filosofía en forma de una metafísica, hubo de intervenir la concepción aristotélica tradicional de esta última, como una filosofía primera, de donde haber intentado liberar la filosofía sin construir una metafísica, o sea, sin hacer lugar a esta disciplina y colocarla en su sitio, o, por mejor decir, restaurarla en uno y otro, hubiera constituido un intento condenado ya previamente al fracaso, puesto que mal podía considerarse como liberada la filosofía, cuando su parte principalísima o primaria, la que, por ser tal, había merecido el nombre de primera, quedaba encarcelada»<sup>52</sup>.

«Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia»<sup>53</sup>.

No podrá resultar extraño, entonces, que en la Disputación Primera trate precisamente el P. Suárez de la «Naturaleza de la Filosofía Primera o Metafísica». La filosofía cristiana reemplazaría así, como instrumento eficaz, a los «comentarios» sobre filosofías paganas en los estudios teológicos.

Podría preguntarse, incluso, críticamente si tal elaboración es realmente posible, es decir, históricamente siempre posible. Las *Disputaciones Metafísicas*, como obra filosófica que es, se presenta como respuesta a las interrogantes planteadas. Por nuestra parte, creemos haber dado cuenta suficientemente a estas preguntas, como un antecedente previo necesario antes de completar el esquema general y los contenidos que son propios de las *Disputaciones Metafísicas*.

## 7. ESTRUCTURA, ORGANIZACIÓN Y CONTENIDOS GENERALES DE LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS*

Ahora, volviendo un poco atrás, para retomar el hilo de nuestra exposición acerca de la estructuración de las *Disputaciones Metafísicas* hemos de recordar que el P. Suárez, al igual que los grandes maestros y comentaristas escolásticos recibieron no sólo la obra metafísica del Estagirita, sino también el espíritu que

<sup>52</sup> Juan Francisco Yela Utrilla, *La Metafísica de Francisco Suárez*, p. 51.

<sup>53</sup> *DM*, Proemio (I, 203).

él le consignó. Debemos advertir de antemano que el tratado aristotélico conocido actualmente con el nombre de *Metafísica*, y denominado por su autor más precisamente *Filosofía Primera*, es un intento de búsqueda de esta disciplina y no una elaboración acabada de ella, como trata de demostrar Pierre Aubenque en su texto *El problema del Ser en Aristóteles* <sup>54</sup>.

Dijimos también que el Doctor Eximio estudió todos los puntos fundamentales de la metafísica aristotélica y prueba elocuente de ello era la incorporación del *Index Locupletissimus*. Sin embargo, como el mismo autor lo advierte, junto a las tesis propiamente metafísicas, el P. Suárez incluye en su obra temas que pueden resultar ajenos a esta materia, pero determinantes en razón de los propósitos que persigue, razón por la cual se puede decir que las *Disputaciones* no son un tratado exclusivamente metafísico, sino un tratado de filosofía especulativa.

Los «títulos» que encabezan las 54 *Disputaciones* son una prueba más que suficiente de lo que acabamos de decir, por lo que los reproducimos siguiendo el Índice de las *Disputaciones* y Secciones contenidos en esta obra <sup>55</sup>. Este Índice de títulos de las *Disputaciones* nos será igualmente útil para, posteriormente, elaborar el esquema general de las *Disputaciones Metafísicas*, que, a su vez, será un instrumento eficaz que permita vislumbrar, que no desarrollar, la síntesis metafísica del P. Suárez.

### ÍNDICE DE TÍTULOS DE LAS DISPUTACIONES METAFÍSICAS

<b>N.º DM</b>	<b>Título de la Disputación</b>
1.	Naturaleza de la filosofía primera o metafísica.
2.	La razón esencial o concepto del ente.
3.	Las propiedades y principios del ente en general.
4.	La unidad trascendental en general.
5.	La unidad individual y su principio.
6.	La unidad formal y la universal.
7.	Diversos géneros de distinción.
8.	La verdad o lo verdadero, pasión del ente.
9.	La falsedad o lo falso.
10.	El bien o la bondad trascendental.

<sup>54</sup> Pierre Aubenque, *El problema del Ser en Aristóteles*. Traduc. Vidal Peña. Taurus, Madrid 1987.

<sup>55</sup> DM, Índice de las *Disputaciones* y Secciones contenidas en esta obra (I, 179-202).

11. El mal.
12. Las causas del ente en general.
13. La causa material de la sustancia.
14. La causa material de los accidentes.
15. La causa formal sustancial.
16. La causa formal accidental.
17. La causa eficiente en general.
18. La causa eficiente próxima, su causalidad y requisitos que necesita para causar.
19. Causas que obran necesariamente y causa que obran libremente o contingentemente. El hado, la fortuna y el azar.
20. La primera causa eficiente y su primera acción, que es la creación.
21. La primera causa eficiente y su segunda acción, que es la conservación.
22. La primera causa y otra de sus acciones, que es la cooperación o concurso con las causas segundas.
23. La causa final en general.
24. La causa final última o último fin.
25. La causa ejemplar.
26. Comparación entre las causas y sus efectos.
27. Comparación de las causas entre sí.
28. División del ente en infinito y finito.
29. Existencia del ente primero e increado.
30. La esencia de Dios, primer ente.
31. La esencia del ente finito en cuanto tal, su existencia y distinción entre una y otra.
32. División del ente creado en sustancia y accidente.
33. La sustancia creada en general.
34. La sustancia primera o supuesto o su distinción de la naturaleza.
35. La sustancia inmaterial creada.
36. La sustancia material en general.
37. Razón común y concepto del accidente.
38. Comparación del accidente con la sustancia.
39. División del accidente en nueve géneros supremos.
40. La cantidad continua.
41. La cantidad discreta y la coordinación del predicamento de cantidad y sus propiedades.
42. La cualidad y sus especies en general.
43. La potencia.
44. Los hábitos.

45. Contrariedad de las cualidades.
46. Intensidad de las cualidades.
47. Las relaciones reales creadas.
48. La acción.
49. La pasión.
50. El «cuando» y las duraciones en general.
51. El lugar.
52. El sitio.
53. El hábito.
54. El ente de razón.

Si nos atenemos a lo que expresa este Índice de las *Disputaciones Metafísicas*, es perfectamente comprensible llegar a la conclusión, errónea por cierto, de que cada una de las disputaciones están puestas, dentro de lo que podría ser el contexto total de la obra, sin mayor ilación: no hay más que 54 títulos, uno después de otro, sin ninguna división de libros, ni subdivisiones ulteriores de la índole que sea, en definitiva sin ninguna unidad. Sin embargo, si atendemos a las observaciones que el propio P. Suárez hace en su Motivo y Plan de toda la Obra, en principio y desde ya, podemos constatar que las *Disputaciones Metafísicas*, externamente, están divididas en dos partes, que se corresponden con los dos volúmenes en que fueron impresas por primera vez:

«Nos pareció, por fin, oportuno avisar al benévolo lector que ésta es efectivamente una sola obra, y que no hubiésemos separado las disputaciones en más de un volumen si no existiese alguna razón que nos hubiese obligado a ello. Pues, en primer lugar, la hemos dividido en dos tomos para que no resulte molesta por su tamaño; y, en segundo lugar, para hacer, en cuanto sea posible, un merecido servicio a los que están pendientes de nuestros trabajos, lanzamos primeramente este tomo tan pronto como salió de la imprenta, aunque el otro se encuentra ya tan avanzado que creo que no estará esta parte completamente leída, antes que aquélla haya sido publicada»<sup>56</sup>.

Que esta separación no es un asunto puramente formal, sino que, coincidiendo con ello, se traduce a los contenidos mismos, lo podemos confirmar al considerar las partes que es posible detectar si nos atenemos al plan desarrollado por el P. Suárez.

Internamente, las disputaciones, tomadas en su generalidad, podemos decir que, salvo pequeñas diferencias, se amoldan a una cierta estructura más o menos regular, en el que son claramente discernibles al menos dos momentos.

<sup>56</sup> DM, Motivo y Plan de toda la obra (I, 19).

Uno primero, en el que se plantea el problema a tratar proponiéndose dubitativamente las cuestiones que son objeto posteriormente de cada una de las secciones de las disputas. Este primer momento —el más fijo a lo largo de toda la obra— se visualiza en el título de la disputación y en el breve resumen que le sirve de introducción explicativa. En las cincuenta y cuatro disputaciones el P. Suárez sigue siempre esta modalidad.

El segundo momento se corresponde con el tratamiento sistemático y progresivo del problema previamente planteado, que se lleva a cabo en las distintas secciones que componen cada una de las disputaciones. Cada sección viene también encabezada por un título significativo y según sea la complejidad del tema podremos encontrar más o menos secciones, que a su vez, presentarán una cantidad mayor o menor de apartados que vienen indicados por un número. Estas secciones, aun cuando pudieran ser consideradas autónomamente, responden al esquema general de la disputación en que se ubica. Habrá que advertir que esta autonomía de la sección no se cumple siempre con toda rigurosidad, por cuanto a veces la naturaleza del problema analizado hace que éste tenga continuidad en una otra sección. Es en estas secciones y sus correspondientes apartados donde el P. Suárez expone las opiniones históricas o posibles sobre el problema, no sólo las de los autores paganos o no cristianos, sino también la de los autores cristianos medievales; se ponderan las razones, se las discute y refuta, para finalmente, demostrar la opinión defendida como verdadera, aceptada en algunos casos por algún filósofo con anterioridad o, en otros, propuesta por el mismo P. Suárez.

Por otro lado, si analizamos cada uno de los contenidos, tratando de establecer unos ciertos límites que permitan desentrañar la disposición unitaria de las *Disputaciones Metafísicas*, constatamos que en ellas se advierte un organigrama en torno a dos grandes ideas predominantes, que se corresponden con los dos volúmenes de la obra: el ente trascendental y la división del ente y sus clases, que a la vez forman parte de lo que podríamos denominar el eje sobre el que gira y converge todo en entramado de las *Disputaciones Metafísicas*: el ente real como objeto de la metafísica <sup>57</sup>:

«En el primer tomo se examinan cuidadosamente la razón de mayor extensión y universalidad de dicho objeto —que se llama ente— con sus propiedades y causas. En el estudio de las causas me detuve más de lo que suele hacerse, por juzgarlo no sólo muy difícil, sino extraordinariamente útil para toda la filosofía y la teología. En cambio, en el segundo tomo hemos analizado las razones inferiores del mismo objeto, comenzando desde la división del

57 Cf. Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española*, t. III, p. 46, y Juan Roig Girone-lla, *La síntesis metafísica de Suárez*, p. 171.

ente en creado y creador, por ser la primera y más íntima a la quiddidad del ente y la más apta para el desarrollo de esta doctrina; desarrollo que avanza desde aquí a través de las divisiones contenidas bajo estos (miembros) hasta todos los géneros y los grados de ser contenidos dentro de las fronteras o límites de esta ciencia»<sup>58</sup>.

En este primer acercamiento, hemos dejado expresamente al margen lo que podríamos llamar «introducción general»: estudio profundo sobre el objeto de la metafísica, su dignidad, valor y utilidad de ésta y demás cuestiones introductorias de costumbre, que se corresponde con los contenidos desarrollados en la primera disputación, en donde el autor considera la *naturaleza de la filosofía primera*.

«Cuál sea dicho objeto lo explica la primera disputación de esta obra, y en ella, al mismo tiempo, explicamos la dignidad, utilidad y los demás puntos que los escritores suelen poner inicialmente en los proemios de las ciencias»<sup>59</sup>.

También hemos dejado fuera los contenidos de la última disputación, que trata acerca del *ente de razón*, y que no forma parte, atendiendo a sus contenidos, propiamente a las *Disputaciones Metafísicas*, a no ser como un «apéndice».

«Supuesto lo dicho sobre el objeto o sujeto de nuestra disciplina, se impone en primer lugar la necesidad de exponer su esencia propia y adecuada, y, a continuación, sus propiedades y causas, todo lo cual constituirá la parte principal y primera de esta obra. Propondremos en la segunda la división más importante del mismo; de este modo, cuanto permitan las fuerzas naturales de la razón, estudiaremos y explicaremos todas las cosas que están bajo el ente y que incluyen su concepto, en cuanto entran en la razón objetiva de esta ciencia y abstraen de la materia según su ser»<sup>60</sup>.

Una segunda aproximación nos llevaría a determinar la existencia de varios tratados, que distribuidos por materias incluirían: una *ontología* expuestas en las disputaciones 2 a la 27; una *teología natural*, en las disputaciones 28 a 30 y, finalmente, una *metafísica del ser finito*, en las disputaciones 31 a 53<sup>61</sup>. Entrando en mayores precisiones<sup>62</sup>, una vez establecida la naturaleza de la metafísica, el primer volumen de las *Disputaciones Metafísicas* comprendería tres

58 *DM*, Motivo y Plan de toda la obra (I, 18-19).

59 *DM*, Motivo y Plan de toda la obra (I, 18).

60 *DM*, 2, Introducción (I, 359).

61 Cf. Guillermo Frayle, *Historia de la Filosofía Española*, BAC, Madrid 1971, t. I, p. 365.

62 Entre paréntesis indicaremos el número de la disputación en que se estudia el problema.

grandes subapartados dentro de la Ontología: uno primero referido a la filosofía del ser como concepto trascendental; uno segundo relacionado con los atributos del ente<sup>63</sup>; y otro tercero referido a la filosofía del ser en cuanto causa.

La filosofía del ser como *concepto trascendental* incluye el estudio del concepto de ser (disp. 2) y seguidamente (disps. 3-11) los atributos trascendentales del ser (disp. 3): unidad (disps. 4-7), verdad (disps. 8-9) y bondad (disps. 10-11), incluidos sus respectivos contrarios: multitud (disp. 7), falsedad (disp. 9) y maldad (disp. 11). La filosofía del ser en cuanto causa (disps. 12-27) supone la determinación del concepto general de causa (disp. 12), para luego entrar en el estudio particular de ella, lo que implica distinguir las causas intrínsecas (disps. 13-16), que comprende la causa material (disps. 13-14), y la formal (disps. 15-16); y las causas extrínsecas (disps. 17-25) en la que se incluyen la causa eficiente (disps. 17-22), la causa final (disps. 23-24), y la causa ejemplar (disps. 25); concluye este estudio de las causas con las comparaciones (disps. 26-27): las relaciones entre las causas y los efectos (disp. 26) y, finalmente, las relaciones de las causas entre sí (disp. 27)<sup>64</sup>.

En el segundo volumen el P. Suárez se abocará al estudio del ser en especial, centrándose principalmente en el análisis de dos grandes divisiones del ser: por un lado, la división entre ser *infinito* y *finito*, y por otro, la división a que da lugar el ser finito en *sustancia* y *accidente*.

«Ésta es la segunda parte principal de esta obra; en ella, después de haber tratado en la primera parte del concepto común del ente y de las propiedades que se predicán de él en reciprocidad, es forzoso descender a las razones concretas de los entes en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia. Y no hay manera más fácil de realizarlo que mediante las diversas divisiones del mismo ente en sus miembros y mediante la exacta consideración de éstos»<sup>65</sup>.

63 En el estudio de los atributos del ente se incluye también el de los primeros principios. «Se comprende que Suárez —comenta Roig Gironella— tratase de los primeros principios como un mero apéndice de la disputación de los atributos, porque realmente funda a aquéllos sobre éstos, y además porque casi sólo trata del principio de no-contradicción (e identidad) por ser el primer principio: los autores antiguos, como es sabido, no se entretienen en demostrar las cosas que son ciertas, ya por sí mismas». «La síntesis metafísica de Suárez», *Pensamiento* 4 (1948) 203.

64 En esta especificación sumaria de cada una de las *Disputaciones Metafísicas*, y de las restantes, hemos tenido a la vista como referencia el texto de F. Copleston y de J. Iriarte, aunque como es evidente no siempre nos hemos apegado rigurosamente a lo expuesto por ellos. Cf. Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía*, t. III, pp. 338 y 339; Joaquín Iriarte, *Francisco Suárez. Una metafísica que ilumina El Escorial*, pp. 179-180.

65 *DM*, 28, Introducción (4, 191).

De este modo nos encontramos primeramente con la división del ser en infinito y finito (disp. 28), dando a conocer si esta distinción es recta, suficiente y adecuada, si toma al ser en sentido análogo y no unívoco. Con esta disputa se entra a la vez en el tratado de Teología Natural. El ser infinito o divino se analiza bajo dos aspectos: en cuanto a su existencia (disp. 29), y en cuanto a su esencia y atributos (disp. 30).

La Metafísica del Ser Finito (disps. 31-53) comienza a ser analizada considerando al ser finito en general, en cuanto a su esencia, existencia y distinciones entre ellos (disp. 31), para luego proceder al estudio de la división del ente creado en sustancia y accidente (disp. 32). Así nos encontramos con la metafísica de la sustancia (disps. 33-36) y la metafísica del accidente (disps. 37-53).

Todas estas divisiones, insistimos, tienen su punto de partida en el estudio del ente real y su exposición toma forma al analizarse el ente trascendental y la división del ente y sus clases que a modo de organigrama —esquema— exponemos en las páginas siguientes. En otras palabras, la materia que trata el P. Suárez en las *Disputaciones Metafísicas* es el ser absolutamente considerado, sus atributos generales y sus causas, las primeras divisiones del ser que son el increado y el creado y la analogía metafísica por la que están ligados, y las subdivisiones del ser creado, que son la sustancia y el accidente.

Que el cuadro sinóptico que damos a conocer expresa un nexo entre cada una de las disputaciones y que, por ende, su elaboración no es producto de una arbitrariedad lo encontramos confirmado en las palabras de Roig Gironella: «Es fácil mostrar que expresan con fidelidad lo que dice el mismo Suárez; basta para ello leer el párrafo que él mismo dedica al principio de cada disputa (antes de empezar cada sección); en él explica las divisiones: si alguien rehace estos enlaces tal como los expone ahí el mismo Suárez se encontrará con el esquema de su Metafísica»<sup>66</sup>.

Para una lectura más comprensiva de este Esquema General que damos a conocer de las *Disputaciones Metafísicas* creemos conveniente hacer algunos alcances de tipo puramente formal. Pueden distinguirse en él con toda evidencia los contenidos globales de cada volumen: la Introducción y el estudio del Ente Trascendental forman parte del primero; las Divisiones del Ente y sus Clases y el Apéndice constituyen los contenidos del segundo volumen. Indicamos también cada uno de los tres Tratados que incluyen las Disputaciones Metafísicas: Ontología, Teología Natural y Metafísica del Ser Finito. Por otra parte, para mayor claridad, señalamos entre paréntesis redondo el número de la Disputación en que se trata el tema específico y entre paréntesis cuadrado el tomo de la Edición Gredos en que se incluye la respectiva disputa. Por último, hemos

66 Juan Roig Gironella, *La síntesis metafísica de Suárez*, p. 172.

subrayado expresamente los contenidos sobre los cuales se desarrollan los temas fundamentales; así, el tema del «Ente Trascendental» —primer gran tema— encuentra sus puntos de referencias más inmediatos y significativos en el «concepto de ente», «los atributos trascendentales del ser» y «las causas del ser». Por su parte, las «Divisiones del Ente y sus Clases» —segundo gran tema— se exponen principalmente a través de «las divisiones del ser en infinito y finito» y la explicación particular de cada uno de ellos. El «ser finito» dará lugar a la división y desarrollo de la teoría de la «sustancia» y el «accidente» y, esta última, a la distinción de nueve géneros supremos.

### ESQUEMA GENERAL DE LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS*

N.º DM

#### VOLUMEN I:

INTRODUCCIÓN: *Naturaleza y objeto de la metafísica* (1) [I]

#### I. EL ENTE TRASCENDENTAL

**[Ontología]**

1. *Concepto de ser* (2)
2. *Atributos trascendentales del ser:*
  1. En general: atributos y primeros principios (3)
  2. En particular:
    1. Unidad:
      1. General o trascendental (4)
      2. Individual, principio de individuación (5)
      3. Formal y universal (6)
      4. Diversos géneros de distinciones (7) [II]
    2. Verdad:
      1. Lógica y ontológica (8)
      2. Falsedad (9)
      3. Bondad:
        1. El bien o bondad trascendental (10)
        2. El mal (11)
3. *Causas del ser:*
  1. En general (12)
  2. En particular:
    1. Intrínsecas:
      1. Causa material:
        1. De la sustancia (13)
        2. Del accidente (14)

2. Causa formal:	
1. Sustancial	(15)
2. Accidental	(16) [III]
2. Extrínsecas:	
1. Causa eficiente:	
1. En general	(17)
2. En particular:	
1. Causas segundas o creadas:	
1. Próximas	(18)
2. Necesaria y libre	(19)
2. Causa primera o increada:	
1. Creación	(20)
2. Conservación	(21)
3. Concurso	(22)
2. Causa final:	
1. En general	(23)
2. En particular:	
1. Fin último	(24) [IV]
3. Causa ejemplar	(25)
4. Comparaciones o relaciones:	
1. Entre las causas y los efectos	(26)
2. De las causas entre sí	(27)

## VOLUMEN II:

## II. DIVISIONES DEL ENTE Y SUS CLASES

**[Teología Natura]**

1. <i>Divisiones del ser en infinito y finito</i>	(28)
2. <i>El ser infinito:</i>	
1. Su existencia	(29)
2. Su esencia y atributos	(30)

**[Metafísica del Ser Finito]**

3. <i>El ser finito creado:</i>	
1. Su esencia, existencia y distinciones entre ellos	(31) [V]
2. División del ente creado en sustancia y accidentes	(32)
1. <i>La sustancia:</i>	
1. La sustancia creada en general	(33)
2. La sustancia primera	(34)
3. La sustancia inmaterial	(35)
4. La sustancia material	(36)

2. <i>El accidente:</i>	
1. El accidente en general	(37)
2. Comparación con la sustancia	38)
3. Su división en nueve géneros supremos	(39)
4. <i>Géneros del accidente:</i>	
1. Cantidad	
1. Cantidad continua	(40) [VI]
2. Cantidad discreta	(41)
2. Cualidad	
1. La cualidad y sus especies en general	(42)
2. Especies:	
1. La potencia y el acto	(43)
2. Los hábitos	(44)
3. Propiedades:	
1. Contrariedad de las cualidades	(45)
2. Intensidad de las cualidades	(46)
3. La relación	(47) [VII]
4. La acción	(48)
5. La pasión	(49)
6. Tiempo y duración	(50)
7. El lugar y locación	(51)
8. El sitio	(52)
9. Vestido y ornato	(53)
APÉNDICE: <i>El ente de razón</i>	(54)

Desde este esquema podemos superar, en primer lugar, con toda seguridad la dificultad que se planteaba cuando considerábamos el Índice de Títulos de las *Disputaciones Metafísicas*, en tanto se hace evidente que hay una organización jerárquica de contenidos, de la cual es posible también vislumbrar, ya no sólo una cierta unidad —que era nuestra dificultad inmediata— sino que, más importante todavía, una síntesis metafísica. Y aún cuando reconozcamos de partida que un esquema no es una síntesis, es propio reconocer, como lo han hecho otros autores, que el orden expresado por el esquema no es meramente práctico, sino efectivamente sintético<sup>67</sup>; en cualquier caso, los datos aportados en su elaboración nos permiten afirmar que esa síntesis existe y que su principio generador se encuentra vinculado directamente con la intuición fundamental del concepto de ente.

67 Cf. Juan Roig Gironella, *La síntesis metafísica de Suárez*, p. 176.

«Si todo grande autor, y más si es filósofo —indica Yela Utrilla—, guarda un secreto una revelación, a través de la cual se alza cual majestuoso hierofante superando los espacios permanentes y sucesivos, ello ha de aplicarse de un modo especialísimo a Suárez, el cual pasa, ante todo y sobre todo, como sistematizador, como legislador de este enigmático saber, ya a partir del nombre mismo, *metafísica*. Se ven no difícilmente las partes, las piezas, los elementos que constituyen un sistema; pero ver el sistema, captar eso que da unidad y, sobre todo, sentido, que es cierta unidad aún más sutil, eso entra en lo más profundo del secreto de una obra filosófica, ya que es la vida, la inspiración de ella, y la obra, tal como ha llegado hasta nosotros, no es sino lo muerto de la letra, que pretende, a lo más, resucitar o atraer de nuevo hacia sí el espíritu, suscitando ante el lector interrogaciones o problemas»<sup>68</sup>.

De momento dejaremos hecho estos planteamientos hasta aquí. Será sumamente interesante desde el punto visto histórico hacer esta revisión a la que nos invitan los autores recientemente citados, puesto que, con dicha tarea creemos se contribuirá a un mejor conocimiento de la filosofía del P. Suárez; desde un punto de vista sistemático, nos ayudará no poco al efectivo descubrimiento de la verdad en las más capitales cuestiones de la metafísica.

HÉCTOR PÉREZ SAN MARTÍN

68 Juan Francisco Yela Utrilla, *Suárez y la unidad de la filosofía*, p. 161.