

LA FILOSOFIA DE SUAREZ EN LA CRITICA DE ANGEL AMOR RUIBAL

INTRODUCCION.

1. *Amor Ruibal y la escolástica.*

La crítica, que Amor Ruibal (1869-1930) hace del pensamiento filosófico de Francisco Suárez († 1617), debe situarse dentro de su concepción general de la filosofía escolástica cristiana y de su aptitud para una elaboración teológica de la revelación cristiana.

Desde un punto de vista doctrinal, el cristianismo es un conjunto de verdades reveladas, que se nos presenta como una *didajé*, codificada en los grandes símbolos, que resumen el mensaje divino antes de toda sistematización racional. Por escolástica cristiana entiende A. Ruibal los diferentes intentos de elaboración racional del mensaje cristiano, teniendo por base la filosofía griega en sus grandes representantes, como el platonismo y neoplatonismo, el aristotelismo y el estoicismo.

El encuentro entre el cristianismo y la filosofía griega ha conducido a una de las mayores creaciones del pensamiento humano, como es la escolástica. Esa confluencia entre el mensaje cristiano y el mundo helénico tiene también un aspecto dramático, muy bien señalado por nuestro Ortega y Gasset. La filosofía griega nace en una cosmovisión profundamente diferente de la cristiana. Conciliar el monoteísmo con el panteísmo y politeísmo, la creación en el tiempo con un mundo eterno, era un enorme desafío para los pensadores medievales. Explicar racionalmente los dogmas de la Trinidad, Encarnación, libertad del hombre con una base filosófica helénica, mezclada con elementos musulmanes, constituyó una formidable aventura del pensamiento humano. La filosofía griega estaba hecha para un mundo en que las relaciones entre Dios y hombre eran bastante diferentes. Hubo que hacer muchas adaptaciones y recortes para obtener un organismo racional que no deformase la verdad cristiana¹.

Esa historia trágica es lo que A. Ruibal trata de hacer ver en sus volúmenes de *Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (Santiago 1914 ss.). Dentro de la escolástica cristiana, hay que distinguir la que es ortodoxa y la que es heterodoxa. La lógica interna de los sistemas griegos conducía de suyo a la negación de verdades reve-

¹ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Madrid 1958) 237-47.

ladas, a herejías y, para evitarlas, fueron necesarias profundas manipulaciones en los sistemas griegos. Por eso, dentro de los filósofos escolásticos, hay que distinguir los *ortodoxos* y los *heterodoxos*. Además de los que caen en errores dogmáticos, existen escolásticos que de hecho evitan ese escollo, a costa de pecar contra la lógica interna de los sistemas griegos. Por ello, hay que distinguir también entre *lógica sistemática*, la que se deriva del desarrollo interno de las doctrinas helénicas, y *lógica histórica*, la que de hecho siguen la mayoría de los cristianos medievales, para evitar falsas consecuencias, ya en el orden dogmático, ya en el puramente racional.

También hay que distinguir entre *dogma* y *sistema*. En la escolástica cristiana hay sistemas contrapuestos que mutuamente se anulan en el orden racional, como sucede con el escotismo, tomismo y suarismo. Pero de hecho son todos plenamente ortodoxos y cristianos. En lo que tienen de elaboración racional, no pueden ser simultáneamente verdaderos, aunque pueden ser falsos al mismo tiempo. La contraposición de sistemas escolásticos ortodoxos es utilizada por A. Ruibal, para anular a unos por otros y hacer ver por el *modus tollens* que puntos de partida que conducen a resultados opuestos son inaceptables racionalmente. Tomismo, escotismo y suarismo son ortodoxos de hecho, en lógica histórica, pero no lo son en lógica sistemática, porque, para no pecar contra el dogma, se ven obligados a violar las reglas fundamentales de una lógica que ellos mismos admiten. Las distinciones entre escolástica cristiana ortodoxa y heterodoxa, entre dogma y sistema filosófico, entre lógica histórica y sistemática son fundamentales para entender la crítica amorruibaliana de la escolástica².

Como ha señalado acertadamente el prof. Cirilo Flórez, el maestro de Compostela utiliza la categoría de sistema y sus condiciones fundamentales, notablemente la coherencia y completud, como base de sus críticas a las elaboraciones racionales escolásticas. Un sistema filosófico debe ser coherente en todas sus fases y ha de tener la capacidad para representar en su seno todas las verdades del universo del discurso de que se trata. Se trata de una noción moderna, que, con cierto anacronismo, aplicará A. Ruibal a unos autores que carecían de ella, como él mismo reconoce. «La escolástica, para amoldar el aristotelismo y el platonismo a las exigencias del dogma, tuvo que fraccionar en unos casos dichos sistemas, en otros alterar sus elementos y, como base de todo ello, privar al platonismo y al aristotelismo de su respectivo proceso dialéctico, alma de todo sistema, sin el cual quedan tan sólo los

2 V. Muñoz Delgado, 'Interpretación amruibalista de la historia de la filosofía y de la teología', *Estudios* 25 (1969) 39-88; Id., 'Amor Ruibal y los sistemas escolásticos', en *Ángel Amor Ruibal en la actualidad. X Semana española de filosofía* (Madrid 1973) 139-44; A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (Santiago 1933) VII, p. 311; Id. t. IX (Santiago 1934) pp. 192, 472. Esta obra se cita con la sigla PFFD, poniendo en romanos el volumen y en numeración arábica la página. Empleamos la edición de Santiago de Compostela, excepto para los dos primeros volúmenes que utilizamos la nueva edición preparada por Saturnino Casas Blanco (CSIC, Madrid 1972, 1974). El mejor estudio de conjunto sobre el pensamiento de A. Ruibal, su filosofía y su teología es seguramente la reciente obra de A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977).

miembros rígidos de un cuerpo sin vida, que no pueden tener otro movimiento más que el originado por el impulso de agentes extrínsecos. No podía suceder de otra manera, porque la teoría del ser ni en Platón ni en Aristóteles, tal como la conciben en su génesis, en su evolución dinámica y en su naturaleza, está hecha para que sea aceptada por la ortodoxia cristiana» (VII, pp. 338-39). «Ninguno de los grandes teólogos medievales pone en duda, ni trata de examinar las bases de un sistema como sistema, sea éste el de Platón o el de Aristóteles, sino que tomando en particular sus doctrinas las admiten, las discuten o las desechan aisladamente, según lo tienen por conveniente, salvo siempre los intereses del dogma. Así se explica que un mismo teólogo junto con frecuencia doctrinas platónicas con doctrinas aristotélicas, al razonar acerca de las verdades dogmáticas... sin reparar en que no es posible una fusión de doctrinas, sin una fusión previa de sistemas, y que sumar razones que son peculiares de sistemas opuestos, es sumar cantidades heterogéneas y renunciar, en buena lógica, a todo sistema filosófico» (VII, p. 226).

A. Ruibal parte de esa noción de sistema, doctrina reciente, ignorada por los escolásticos y la aplica al tomismo, escotismo y suarismo. Es un anacronismo, cometido por muchos de los neoescolásticos, como Norberto del Prado y Manser con el tomismo, y similares posiciones respecto a Escoto y Suárez, destacando en ellos los aspectos de síntesis sistemática.

La interpretación ruibaliana de la historia de la filosofía es muy diferente de la que daban los neoescolásticos de su tiempo y posteriores. Para muchos de ellos, la historia de la filosofía es una auténtica monstruosidad. Todo sería un extravío, salvo el tomismo del XIII, la única filosofía perenne, como hace Fraile y Marechal, y otros, respectivamente, con el escotismo y suarismo³.

Para A. Ruibal, en la escolástica hay una línea de progreso, que parte de Escoto, continúa en Ockham y llega hasta Nicolás de Cusa. «En Cusa ciérrase la serie de evoluciones sobre la constitución del ente al servicio de los dogmas. Los filósofos posteriores o se apartan de las normas escolásticas, siguiendo los caminos del Renacimiento y los posteriores, o vuélvense a los antiguos, ora reproduciendo sus doctrinas de puro escotismo o tomismo, ora sistematizando con el sistema ecléctico que representa Suárez, las doctrinas de unos y otros» (VII, 343).

Por eso, la llamada segunda escolástica es menos creadora y menos interesante que los grandes autores del XIII y XIV.

2. Suárez en Amor Ruibal.

Suárez está muy presente en la obra filosófico-teológica y jurídica de A. Ruibal. El eminente jesuita hace un examen de toda la filosofía precedente en el acalorado pleito entre el nominalismo, realismo y ultra-realismo y constituye una inmensa cantera documentada de toda la filo-

3 C. Flórez Miguel, 'La categoría de sistema y la filosofía de Amor Ruibal', en *Amor Ruibal en la actualidad* (Madrid 1973) 367-74; S. Cuesta, 'Amor Ruibal y los sistemas escolásticos', *Pensamiento* 3 (1949) 327-32; G. Fraile, *Historia de la filosofía* (Madrid 1960) II, 1075-79.

sofía, teología y derecho anteriores. Al pensador gallego le sirve de fuente y lo utiliza abundantemente, así como a sus discípulos Losada, Urráburu, Migne, Descoqs, etc. Le sirve, además, de contraste con los tomistas y escotistas por su «habitual sensatez y buen criterio» (VI, 616; VII, 32-33).

En uno de los primeros escritos de A. Ruibal, *Programma praelectionum Theologicarum* (Santiago 1893), se cita la opinión de Suárez una docena de veces, que seguramente explicaría con detención en sus clases. En *Maria Mater et Universalis Hominum Mediatrix* (1924-25), utiliza a Suárez para confirmación de su doctrina mariológica. En el *Derecho penal de la Iglesia Católica* (Santiago 1919-24) y en *La amoción administrativa de los párrocos* (Santiago 1912), Suárez es el punto de referencia para señalar la convergencia o divergencia entre la legislación antigua y la vigente. El Doctor Eximio, por su enorme riqueza doctrinal, es seleccionado como testigo excepcional de la tradición. Pero, en esos escritos no se hace crítica de sus fundamentos filosóficos, sino que simplemente es el exponente de una opinión teológica o jurídica, ocasionalmente aprobada o reprobada por A. Ruibal.

Hay otra manera de enfocar a Suárez en la obra de A. Ruibal. Es la empleada en *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, donde examina las opiniones del Eximio desde un punto de vista sistemático, atendiendo singularmente a la coherencia o incoherencia de sus posiciones. Algo parecido hace en *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la ciencia media* (Santitgo 1901), donde va comparando los fundamentos filosóficos del molinismo con los del bañecianismo, siguiendo a dos grandes autores, J. Pecci y G. Feldner. Esta obra ha sido reeditada, con algunas modificaciones, por M. Rey Martínez en la revista *Compostellanum* (1960-62), y en ella preanuncia la gran crítica de sistemas escolásticos realizada unos años más tarde en *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Comentando al card. Pecci y tomando a Feldner, como representante de los bañecianos, cuya doctrina juzga insostenible, aprueba la doctrina que «sostienen los más ilustres representantes de la escuela llamada molinista», afirmando que señala el justo medio. En sus obras posteriores, cambiará de postura, rechazando tanto el molinismo como el bañecianismo. En *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios*, etc., aparecen dos docenas de citas de Suárez, utilizado para demostrar la interpretación equivocada que de Santo Tomás hacen los bañecianos o el falseamiento que hacen de la doctrina del mismo Suárez. Pero, en esta obra, no existe un examen a fondo de los fundamentos sistemáticos del Eximio. Suárez aquí es un testigo de la tradición molinista y poco más, aunque se preanuncia al gran autor que va a los principios fundamentales, a las bases filosóficas de los sistemas, señalando con exactitud las coincidencias y discrepancias de las diferentes teorías⁴.

En el presente trabajo, voy a limitarme a la exposición y crítica de

4 V. la segunda edición de la obra referida, comentando y comparando a Pecci con Feldner, en la revista *Compostellanum* 5 (1960) 56-162, 473-536; 6 (1961) 141-64; 7 (1962) 421-45.

la filosofía suareciana en los *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, donde Suárez y los demás escolásticos son examinados, utilizando la categoría de sistema, dejando otros aspectos del Eximio en la obra de A. Ruibal. Es una manera diferente de acercarse a Suárez, para ver la lógica sistemática y la lógica histórica de sus opiniones, sometidas a implacable crítica.

I.—EL SINCRETISMO FILOSOFICO DE SUAREZ EN LA CRITICA DE AMOR RUIBAL

1. ONTOLOGIA DE SUAREZ.

El ente, la analogía.

El problema de la transcendencia del ente es el problema de lo uno y lo múltiple, el de la unidad de un concepto que incluye en sí a todos los demás seres. Las soluciones escolásticas tienen en cuenta la necesidad de admitir esa unidad y pluralidad, buscando la manera de conciliarlas. Históricamente, A. Ruibal las reduce a tres posiciones fundamentales, la del escotismo, la de Cayetano y los neotomistas y la de Suárez. Deja de lado a Santo Tomás «porque, en sus obras, encuéntrase textos con que lo mismo puede defenderse la doctrina de Cayetano como la de Suárez» (IX, 193, nota 1).

Para los escotistas, el concepto de ente es unívoco y su unidad abstracta se forma prescindiendo de los modos de ser y de las diferencias últimas de los mismos entes. Desciende a los singulares mediante la adición de los modos y diferencias de que se había prescindido. Para Cayetano y otros, la unidad del concepto de ente incluye las diferencias de los seres de manera implícita. El concepto de ente es análogo y múltiple, porque encierra las diferencias de las cosas que representa ⁵.

Para Suárez, en la unidad del concepto de ente se prescinde de las diferencias reales, ninguna de ellas se incluye en acto como tal diferencia, pero todas las diferencias, están representadas, en cuanto entidad, y son reductibles a la unidad común. El concepto de ente es uno, porque se prescinde de las determinaciones peculiares, en cuanto tales, pero no en cuanto entes. De ahí algunos suarecianos infieren la significación unívoca del concepto de ente, aunque otros, como el mismo Suárez, dicen que es análoga (IX, 189-91). Como explica el P. Hellín, «el concepto objetivo del ser es estrictamente uno y prescindiendo de los inferiores, pero con precisión y unidad imperfecta, a causa de su transcendencia». «El ser abarca, bajo la razón confusa de ser, toda la rea-

5 A. Ruibal, *PPFD*, IX, 186-9; J. Riesco, 'Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto', *Salmanticensis* 13 (1966) 609-20; Id., 'El ser en el pensamiento de Escoto', en *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo* (Madrid 1968) 55-70; J. M. Ramírez, *Opera Omnia. Tomus II. De analogia*, 4 vols. (Madrid 1970-72) especialmente vol. 2, pp. 479-1090; A. del Cura, 'Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Santiago Ramírez', *Estudios filosóficos* 22 (1973) 79-120, 133-35.

lidad de cada uno de sus inferiores... abarca y verifica, bajo su razón confusa, cosas diversísimas, que se diferencian esencialmente»⁶.

A. Ruibal, al hacer la crítica de esas tres teorías, utiliza su procedimiento de combatir a unos por otros, para demostrar que existe un defecto radical de base, en el mismo planteo del problema de la unidad y pluralidad del concepto de ente. «Cayetano, dice, combate con toda lógica a los escotistas y prueba que el concepto de ente no es unívoco, porque la entidad trasciende a todas las diferencias y, por lo mismo, éstas son ente también... porque el no ente no es diferencia. A su vez, Suárez impugna, con muy justa razón, a Cayetano, que hace significar inmediatamente al ente las diversas categorías, incluyendo así en acto sus diferencias dentro de la unidad de aquél. Porque, si las diferencias entitativas están en acto en el concepto de ente... todo ente sería substancia y, por la misma razón, sería accidente, etc... Un escotista acusa muy legítimamente a Suárez de incurrir en el mismo defecto que resalta en la opinión de Cayetano. Porque lo que distingue la opinión del primero de la del segundo es que aquél no incluye en acto las diferencias en la unidad del ente, como hace éste. Ahora bien o las diferencias, como tales, tienen alguna entidad o no la tienen. Si lo primero, en la opinión de Suárez, el concepto de ente no es trascendente, porque no se aplica a todo ente. Si lo segundo, no hay diferencias, porque las negaciones no pueden constituir las» (IX, 195-96).

Las soluciones escolásticas al problema del ente incurren en un dilema sin respuesta posible. Admitida la transcendencia del ente, todo lo que encierra concepto de ser, sea o no diferencia, ha de incluirse allí, lo cual es arruinar la unidad del ente o acabar con las diferencias. Suárez es singularmente ilógico, porque, si las diferencias del ente permanecen ignoradas y desconocidas en acto, para salvar la unidad, debería concluir que el ente es unívoco. El Eximio admite la unidad del concepto formal y del concepto objetivo de ente y de ahí debería concluir, en buena lógica, la univocidad y no la analogía⁷.

Los suaristas, para defender su posición, acuden a algunas distinciones, diciendo que la inclusión de las diferencias en el ente es por confusión o por indeterminación. Refugiarse en ese concepto de lo confuso e indeterminado lo considera A. Ruibal «recurso, a la verdad, indigno del problema propuesto y de los que lo sustentan» (IX, 197). El filósofo de Compostela continúa urgiendo con sus dilemas: «toda confusión e indeterminación o permite conocer la verdad entitativa en toda su plenitud o no. Si lo primero, desaparece la unidad del ente, porque las diferencias tienen verdad entitativa. Si lo segundo, el concepto del ente es falso, como lo es toda idea confusa, que no responde a la verdad objetiva representada» (IX, 197). En esa confusión e indeterminación, ha de prescindirse necesariamente de alguna realidad de-

6 A. Ruibal, *PFFD*, IX, 189-91; Suárez, *Disputationes Metaphysicas*, d. 28, sect. 3, t. IV, pp. 219-40; disp. 32, sect. 2, t. V, pp. 239-62; disp. 39, sect. 3, t. V, 740-54. Citamos esta obra con la sigla *DM* por la edición bilingüe de Madrid, Gredos, 1960-66, 7 vols.; J. Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid 1947) 201, 233.

7 A. Ruibal, *PFFD*, 195-98; Hellín, *ibid.*, 198-204, 211-12.

terminable por un concepto claro. Luego, el concepto de ente, al no abarcar lo que es objeto de este concepto claro, no alcanza a toda entidad y sería una falsedad aplicarlo a todo⁸.

Son también suarecianos los que aplican aquí la distinción no-mutua entre el ente y sus diferencias. Hay distinción o precisión mutua entre dos conceptos, cuando la representación mental de uno es independiente de la del otro, por ejemplo, entre el concepto *animal* y el concepto *racional*. Se da distinción no-mutua, cuando un concepto depende de otro, sin que éste dependa de aquél, ni lo incluya, por ejemplo, el concepto *animal* no depende del concepto *hombre*, mientras que el concepto *hombre* depende del de *animal*. Por ejemplo, el P. Salvador Cuesta, exponiendo la doctrina suareciana, defiende que el concepto de ente no incluye en sí los entes inferiores, ni los modos y diferencias; en cambio, todos éstos incluyen esencialmente la noción de ente. Por tanto, razona Cuesta, la *praecisio entis* es no-mutua. A. Ruibal duda mucho de la legitimidad de tal doctrina acerca de la distinción, sobre todo acerca de la distinción no-mutua. Pero, dentro del supuesto de su aceptación, argumenta con otro dilema, aplicando tal distinción entre el ente y sus diferencias. En efecto, entre el ente y sus diferencias no puede haber distinción ni mutua ni no-mutua. Si hay distinción mutua, no es posible que las diferencias entren en el concepto de ente y habrá que reducirlas a la nada o reducir a la nada la unidad del ente. Si la distinción es no mutua, será necesario admitir que el ente puede prescindir de las diferencias, sin que éstas prescindan del ente, lo cual o no tiene sentido o equivale a decir que el concepto de diferencia no es reductible al concepto de ente, como el de *animal* no es reductible al de *hombre*⁹.

A. Ruibal rechaza, pues, la doctrina suareciana y neosuareciana de la analogía, lo mismo que las restantes soluciones escolásticas. No obstante, alaba a Suárez porque «advirtió, en parte, la insuficiencia de la *proporción* para establecer sobre ella la analogía. Decimos *en parte*, porque se limita a notar que la proporción puede hallarse entre conceptos unívocos, cuando, en realidad, siempre supone univocidad de concepto. Sin embargo, la advertencia de Suárez basta para no admitir la analogía tradicional de proporción, desde el momento en que puede hallarse tal proporción entre cosas unívocas, no puede caracterizar la analogía, en cuanto opuesta a la univocidad y, por lo tanto, no basta para constituir lo análogo»¹⁰.

Por lo demás, en todas las soluciones escolásticas aludidas hay un vicio fundamental de procedimiento que lleva a dificultades insolubles. «Lo que más importa a nuestro propósito, dice A. Ruibal, es hacer observar las discrepancias tan marcadas que se advierten, aún en los puntos más fundamentales, sobre el problema del concepto de ente y que revelan la equivocación de su planteamiento» (IX, 198, nota). «Ninguna de las opiniones mencionadas es filosóficamente estable ni admisible y todas ellas se destruyen mutuamente y se incapacitan entre

8 A. Ruibal, 197; Hellín, 240-41.

9 A. Ruibal, IX, 198-99; S. Cuesta, *Ontología* (Santander 1948) 108-9.

10 A. Ruibal, ms. inédito; Suárez, *DM*, 28, 3, n. 10, t. IV, pp. 227-28.

sí» (IX, 204, 206, 209). Los inconvenientes que señalan algunos para la aplicación dogmática de la doctrina escolástica, puede extenderse «a todas las demás teorías» (IX, 203).

El origen de un problema insoluble se encuentra en la teoría platónico-aristotélica de las esencias y del universal. A. Ruibal propone una doctrina propia y original, que consiste en invertir el procedimiento tanto en la formación del universal como en la del concepto de ente, distinguiendo entre el ente como *noción*, plenamente unívoco, y el ente como *idea*. Los escolásticos han confundido el ente nocional con el ente distribuido en categorías. No entra en mi intención exponer la doctrina positiva de A. Ruibal sobre el tema¹¹.

Las propiedades del ente. La relación.

A. Ruibal rechaza la teoría escolástica de las propiedades transcendentales del ente. Suárez había reducido los seis transcendentales, que señalaban algunos, a los tres consabidos, *unum, verum, bonum*, y el filósofo de Compostela utiliza la crítica de Suárez para hacer esa reducción, que considera inexacta e insuficiente. Como A. Ruibal invierte el procedimiento, las propiedades transcendentales se refieren a los seres concretos y singulares. La individualidad es la primera propiedad transcendental y el fundamento de todas las demás y a ella se reduce la unidad. En el *unum* como distinto de los otros, se incluye la que enumera como segunda propiedad, que es el número. Suárez es utilizado como fuente para hacer la crítica del *unum* escolástico. La tercera propiedad transcendental, para A. Ruibal, es la relación y la cuarta es la causalidad. «Las propiedades de bondad y verdad, que señalan los escolásticos como transcendentales, no son sino aplicaciones concretas de la causalidad y de la relación, sin las cuales ni se explican ni se entienden» (IX, 300-1).

Como los demás escolásticos, Suárez es incoherente porque divide la relación en predicamental y transcendental y, sin embargo, cuando enumera los transcendentales, omite la relación. El problema se agrava porque, para A. Ruibal las relaciones transcendentales son el fundamento de las predicamentales, en las que no hay distinción entre la relación y su fundamento, porque la relación es la misma entidad absoluta, en cuanto dice orden a otra entidad (IX, 284). Por eso le simpatiza la doctrina suareciana de la relación predicamental, pero con reservas sistemáticas. En la opinión de Suárez, que está resueltamente contra las relaciones entidades, «existen también dos direcciones, discrepando entre sí, y en determinar la mente del propio Suárez. Todos niegan las relaciones entidades; pero, mientras unos opinan que la relación está parte en el sujeto y parte en el término, dividiéndola en dos componentes, otros la colocan sólo en el ser del sujeto, rechazando aquélla, en verdad incomprensible división. Decimos que es incompre-

11 A. Ruibal, *PFFD*, IX, 233-34, 362; Javier Pikaza, 'Amor Ruibal y el conocimiento unívoco de Dios', *Estudios* 25 (1989) 171-92; A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977) 170-209; V. Muñoz Delgado, 'Ontología y Gnoseología de Amor Ruibal', *Salmanticensis* 15 (1968) 597-640.

sible, porque el ser de la relación, como relación, es siempre *ad aliud*. Y, si se coloca parte en el sujeto y parte en el término no será nunca *ad aliud*, sino a sí misma, porque la relación se refiere siempre al término, el cual, en el caso, sería también sujeto de relación» (IX, 286-7, nota).

Rechaza A. Ruibal el concepto de relación transcendental propugnado por Suárez. En efecto, en *DM*, d. 47, «señala, como diferencia entre la relación transcendente y la categórica, que aquélla no exige como ésta, *sujeto, término, ni fundamento*. Esto, si así fuese sería la supresión de la relación transcendente, porque donde no hay ninguna de las condiciones de la relación, en vano se intentará descubrir ésta. Por el contrario, en la relación transcendente existen, como en la no transcendente, las tres condiciones dichas. La diferencia está en que no existen de la misma manera. Pues, mientras en la relación real no transcendente se requiere un término real y fundamento real en un sujeto realmente distinto del término, en la relación transcendente, para que sea real, basta la realidad sola del sujeto, que constituye *fundamento*, aunque el término sea puramente ideal o posible»¹².

Son estos algunos temas en que nuestro autor se refiere especialmente a Suárez, al que hay que aplicar, naturalmente, muchas de las críticas de carácter general a toda la escolástica en los problemas aludidos, tanto en el orden filosófico como en las aplicaciones teológicas.

Los posibles y las esencias.

El P. S. Cuesta, en su *Ontología*, se hace eco de que A. Ruibal, en innumerables pasajes, condena la filosofía escolástica por su ultrarrealismo. Piensa que esa crítica se aplicaría a los tomistas más rígidos, en la doctrina de la participación, limitación del acto, multiplicabilidad de las esencias creadas y temas relacionados con el platonismo, como han señalado otros historiadores como el card. Ehrle, Santeler, etc. Para Cuesta, tales críticas no tienen aplicación en Suárez que defendió la filosofía escolástica del nominalismo y la purgó del realismo exagerado¹³.

A. Ruibal alaba a Suárez por sus esfuerzos en liberarse del platonismo y ultrarrealismo, pero considera que lo hace de manera incoherente y sin tener conciencia de las consecuencias de sus propias innovaciones. Comencemos por el tema del fundamento de los posibles.

Por un lado, Suárez no admite intermedio entre la existencia y la nada, pareciendo que niega la realidad de los posibles y esencias, en contra de tomistas y escotistas. Por otro lado, admite las verdades eternas, necesarias e inmutables, el posible intrínseco, que es lo mismo que la esencia. En ello, ve Amor Ruibal una contradicción, juntamente con una confusión entre lo real y lo ideal, entre los que no cabe el medio de tales esencias. La esencia y el posible intrínseco, según Amor Ruibal, no son ejemplar de la realidad, como ilusoriamente nos figu-

¹² A. Ruibal, *PFDD*, IX, 294; Suárez, *DM*, d. 3, sec. 2, t. I, 464-74 (transcendentales); d. 47, sec. 4, t. 6, 676; S. Cuesta, *Ontología*, 380-98.

¹³ S. Cuesta, *Ontología*, 142, 221.

ramos, sino que la realidad existente es el ejemplar único de la llamada esencia y posibilidad intrínseca. Las propiedades de necesidad, inmutabilidad y eternidad no son más que las leyes comunes de nuestras ideas a las cuales se reduce ese linaje de posibilidad¹⁴.

A. Ruibal contrapone dos teorías acerca del fundamento de los posibles, la de Santo Tomás, Cayetano, Suárez y otros, que admiten la posibilidad intrínseca, fundada en la esencia divina, a la de Enrique de Gante y Capreolo, que buscan el fundamento de los posibles en el ser objetivo, que tienen las esencias, independientemente de las determinaciones divinas, distinguiendo entre el ser objetivo de la esencia y el ser objetivo de la existencia de las cosas.

Suárez se opone a Capreolo, el cual pensaba seguir fielmente a Santo Tomás, y a Enrique de Gante, poniendo el fundamento de los posibles en la esencia divina. A. Ruibal, a pesar de las aparentes diferencias, piensa que ambas posiciones se reducen a una sola. Ambas contraponen posibilidad intrínseca a extrínseca. El objeto de la posibilidad extrínseca es la cosa en sí, como existencia producible. Por tanto, la posibilidad intrínseca o no es nada o será la cosa en sí como esencia a la cual sobreviene el existir como efecto de la posibilidad extrínseca. En otras palabras, ambas teorías defienden que el término de la posibilidad intrínseca es la esencia de las cosas, en cuanto realizable, es decir, el ser quiditativo, independiente del divino poder.

El P. Cuesta interpreta también a Suárez como partidario de las esencias eternas, inmutables y necesarias, siendo la divina esencia el fundamento último de los posibles. Según A. Ruibal, ambas teorías son falsas tanto en Suárez como en los demás escolásticos aludidos. El posible ontológico no es nada fuera del ser de Dios como acto. Existe el posible ontológico con prioridad lógica al divino conocer, pero se fundamenta en la divina causalidad y no en la esencia divina, ni en el entendimiento o voluntad de Dios¹⁵.

Esencia y existencia.

De la doctrina acerca de los posibles y su fundamento en la esencia divina, se sigue, opina A. Ruibal, una incoherencia con la famosa tesis suareciana de la no distinción real entre la esencia y existencia en el ente actual. Si Suárez admite que entre el ser existente y la nada no hay medio, debe lógicamente concluir que no hay distinción real entre esencia y existencia. Pero, como admite los posibles y las esencias platonizantes en Dios, base de la controversia, debería llevar a la distinción real. Suárez, en el problema de la distinción real entre esencia y existencia es menos coherente que los tomistas.

La identificación de la esencia y existencia, argumenta A. Ruibal, no puede hacerse sin destruir la entidad de la esencia previa a la

14 A. Ruibal, *Cuatro manuscritos inéditos* (Madrid 1964) 168; Suárez, *DM*, d. 31, sec. 4, t. 5, p. 40; sec. 12, pp. 178-86; Cuesta, *Ontología*, que mitiga mucho el realismo de las esencias, 137 ss., 229 ss.

Los trabajos de A. Ruibal publicados con el título de *Cuatro Manuscritos Inéditos* son una continuación de los temas de *PPFD* y se citan por la sigla *CMI*.

15 A. Ruibal, *CMI*, 160-61, 173-75; Cuesta, *Ontología*, pp. 137, 229-39.

existencia o sin hacer la existencia esencial al ser. Si hacemos lo primero, se arruina la teoría de los posibles que Suárez propugna con los tomistas. Si admitimos lo segundo, las cosas contingentes tendrán esencialmente existencia. No se trata de cuál de las dos posiciones sobre la distinción es verdadera o falsa, sino de lo que debe defenderse en coherencia con los principios comunes sobre la esencia y los posibles. De suyo, el problema de la distinción real o no entre esencia y existencia, es algo obligado dentro de la ontología platónica y se origina como problema en la escolástica, pero «es de origen no cristiano y ajeno en absoluto a sus dogmas y principios», sostiene A. Ruibal, seguramente pensando en la conocida obra de Norberto del Prado, que la ponía como característica de la filosofía cristiana¹⁶.

Se trata de un problema ficticio sin posible solución. Los partidarios de la distinción real son lógicos con la doctrina de las esencias. Pero si éstas son imposibles en la forma que se les atribuye, es también imposible intentar una solución. Los que niegan la distinción real, como en principio admiten la teoría de las esencias intermedias, tienen que apartarse de ella cuantas veces pretenden probar que la esencia sin la existencia es pura negación. Al proceder ilógicamente los suarecianos, en contra de las esencias por ellos mismos admitidas, ponen al descubierto la falsedad de la teoría que las introduce y que el problema discutido es un absurdo. «Un problema así planteado no puede tener solución y toda discusión es inútil y vana»¹⁷.

Acto y potencia. Dinamismo del ser.

Las mayores críticas a la escolástica las lanza A. Ruibal contra la vertiente dinámica, es decir sobre la doctrina de acto y potencia, movimiento, causalidad, etc. Para hacer la exposición y crítica, utiliza como fuente destacada a Francisco Suárez, como ha indicado S. Casas¹⁸.

Acto y potencia son, en la interpretación amorruibalista, el aspecto metafísico de la teoría de materia y forma, con la que Aristóteles, después de Platón, intentó resolver el problema planteado por las posiciones antitéticas de Parménides y Heráclito. El movimiento, según el Estagirita, no existe sino en el mundo de la materia, pues la esfera de la inteligencia pura es inmóvil. Por eso, ese mecanismo del acto y potencia origina graves inconvenientes al trasladar la teoría al orden espiritual, como se hizo en las adaptaciones medievales. Todo lo que puede llegar a ser debe recibir una forma y todo agente, para obrar, ha de poseer la forma en virtud de la cual actúa. No se trata de la actuación del ser por dinamismo propio. El tránsito de la potencia al acto exige que todo lo que se mueve sea movido por otro, ya que una forma exige siempre otra preexistente. De ese modo, la energía con que obran los

16 A. Ruibal, *PPFD*, VI, 498 ss.; IV, 17; *CMI*, 176-79; S. Cuesta, *Ontología*, 262-79; Norberto del Prado, *De veritate fundamentalí philosophiæ christianæ* (Freiburg 1911); Suárez, *DM*, d. 31, sec. 13, t. 5, pp. 186-208.

17 A. Ruibal, ms. inédito sobre lo real e ideal. Andrés Ortiz-Osés, 'Hermenéutica de la filosofía de A. Ruibal', *Estudios* 30 (1974) 24-9.

18 A. Ruibal, *CMI*, 120, nota 30; *PPFD*, VI, 561-91, 615-23; IX, 383-429.

seres es siempre algo extrínseco, pues una forma se origina solamente por otra forma diversa (VI, 561-66).

A. Ruibal valora muy alto la posición de Suárez al no admitir la distinción real de acto y potencia en todos los casos y al negar la aplicación universal del *quidquid movetur*. En esos puntos, es muy superior al tomismo (VI, 616). Pero, en el fondo, Suárez sigue siendo esclavo de los mismos principios que los tomistas, como se ve por algunas aplicaciones de la teoría.

Según la doctrina de A. Ruibal, la potencia y acto se corresponden dentro de la posibilidad de cada ente, cualquiera que sea la potencia del agente (CMI, 116). Desde el momento que es posible un ente en potencia, es posible su actuación. Pero esa simultaneidad del ser en potencia y del ser en acto no quita ni pone cosa alguna en orden a la eternidad del mundo, ni cabe hacer depender de esto la correspondencia esencial entre acto y potencia (CMI, 119). Ese es uno de los defectos criticados por A. Ruibal en Suárez, quien insiste sobre la dependencia que tiene la tesis de la correspondencia entre acto y potencia con la posible eternidad del mundo. Además, esa doctrina lleva a señalar como fundamento de los posibles el poder de Dios, aunque Suárez al tratar este problema lo ponga en la esencia divina, cometiendo otra incoherencia¹⁹. En orden a la potencia divina, no se puede hablar de tiempo, ni de antes ni después, porque la eternidad no puede tomarse como punto de partida para admitir mayor o menor duración en los seres creados. Antes de la existencia de cosas temporales, es ilógico hablar de duración y de tiempo. De que la potencia divina sea eterna no se sigue que sea posible la actuación eterna de un ser contingente, ni tampoco de que potencia y acto sean simultáneos se sigue que haya ningún ser contingente eterno (CMI, 116, 118-19). Esto por lo que se refiere al acto y potencia en orden a la duración.

A toda potencia activa corresponde un término de su actividad por exigencia intrínseca de la potencia y lo que es posible para una potencia puede ser imposible para otra. Pero, de ahí no se sigue que a toda potencia activa corresponda una potencia pasiva proporcional, porque eso llevaría a anular la potencia infinita y la creación de la nada (CMI, 107-8).

En cambio, es un axioma verdadero, restringido al orden finito, que a toda potencia activa corresponde una potencia pasiva. Tanto Suárez como A. Ruibal admiten esa doctrina, en contra de algunos escotistas que argumentan que un ciego tiene potencia pasiva de visión, aunque no la pueda actuar nunca. Pero, Suárez resuelve esa dificultad escotista, diciendo que en algunos casos la potencia pasiva no tiene, *per accidens*, su correspondiente potencia activa. El axioma se salva con tal que tenga validez en la mayoría de los casos, aunque «accidentalmente puede suceder que la potencia pasiva natural no pueda ser reducida a acto alguno por ningún agente natural» (DM, d. 43, sec. 2, n. 12,

¹⁹ Suárez, DM, d. 43, sec. 6, nn. 7-8, t. 6, pp. 327-29; d. 20, sec. 5, n. 15, t. 3, pp. 540-46; José Hellín, 'Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez', en Francisco Suárez (colaboradores de Razón y Fe) (Madrid 1948) 353-408; Id., *Theodicea* (Madrid 1952) 190-93, 271; Cuesta, *Ontología*, 239-46.

t. 6, p. 288). Tal solución no es aceptable para A. Ruibal, porque «desde el momento en que hubiese en la naturaleza una sola verdadera potencia pasiva sin su activa correspondiente, la relación esencial de potencia y acto sería contradictoria, porque no puede ser esencial y al mismo tiempo defectible en la misma cosa, aunque se diga que esto es *per accidens*... Toda potencia natural tiene, por necesidad intrínseca de tal potencia, todo lo que, en su orden, exige para el acto... Puede muy bien, sin embargo, no reducirse al acto de hecho, pero esto es cosa muy diversa» (CMI, 109-11). Suárez es incoherente al admitir correspondencia esencial, en el orden creado, entre potencia activa y pasiva y, al mismo tiempo, sostener que hay excepciones en algunos casos.

El acto del agente, en cuanto tal no es más perfecto que la potencia y el efecto no añade perfección a la causa. Ninguna causa, como tal, pierde ni recibe cosa alguna al obrar. Eso es propio de todo ente activo en sus operaciones *ad extra*, por condición intrínseca de la misma actividad y, por ende, es también propio de Dios al crear (CMI, 112-13, 221). Tal es la doctrina de A. Ruibal; pero Suárez, influido por los principios aristotélicos, pone en Dios «una acción *formaliter* transeúnte, admitiendo una especie de entidad (*fluxus*), entre Dios y el término de su creación, que ni puede ser creada ni increada» (CMI, 221). Es una mala inteligencia de la teoría general de la acción, además de que, en cualquier opinión, «la acción divina no puede entenderse al modo de la acción de las criaturas, porque, no siendo nada distinto de su propia naturaleza, no puede salir de Dios»²⁰.

2. GNOSEOLOGIA DE SUAREZ.

A. Ruibal reconoce los grandes progresos de Suárez sobre la teoría del conocer cayetanista y tomista. Pero encuentra grandes incoherencias con otras doctrinas sostenidas por el Doctor Eximio.

En primer lugar, significa un enorme avance la admisión por Suárez del conocimiento directo del singular material, la individuación de los seres por sí mismos, la sustitución de la función representativa del concepto por una asimilación vital y la supresión de algunos intermedios entre el entendimiento y el objeto.

No obstante, A. Ruibal piensa que Suárez está mucho más cerca de los tomistas de lo que parece. Los tomistas comienzan por el universal y tienen dificultades para llegar al singular; el jesuita parte del singular y encuentra obstáculos para explicar el conocimiento del universal. En el fondo, es la misma teoría, aunque invertida. «En la opinión de Suárez, dado que el objeto del entendimiento son los singulares, no puede llegarse en manera alguna a los universales, pues no se trata sino del procedimiento anterior [tomista] invertido. En efecto, puesto que lo universal, en la doctrina aludida, no surge de comparar los singulares entre ellos, si el entendimiento tiene por objeto directo la exclusiva percepción

²⁰ A. Ruibal, CMI, 304; Suárez, DM, disp. 20, sec. 4, n. 25, t. 3, p. 528; Hellín, *Theodicea*, 262; E. Gómez Arboleya, *Francisco Suárez* (Granada 1948) 327-47.

de éstos, no puede alcanzar nunca concepto universal de los mismos. Porque el universal escolástico, incluido en cada singular, no es advertido por el entendimiento, en el supuesto dicho, sino lo individual; y una vez no conocido en cada singular como tal, es imposible que llegue jamás a conocerlo, ni aún en infinitos singulares, que no pueden, según sus principios, convertirse en universales. La reversión, pues, sobre las esencias como universales o se hace simultáneamente con la percepción de los singulares, lo cual no cabe en la opinión de Suárez, o no existe, que es extremo igualmente rechazado por el Eximio ... Si la percepción de múltiples singulares puede producir un universal, en ese caso estaremos ya fuera de la teoría escolástica» (IX, 224-25, nota).

El P. José M.^a Alejandro, singular historiador de la gnoseología suareciana, explica que el entendimiento agente deposita en el posible la especie del singular y, mediante ella, conoce tanto el singular que representa como el universal que encierra. Suárez halla en el singular toda la potencialidad necesaria para el conocimiento del universal. La especie singular espiritual sirve para el conocimiento del universal, realizado por el entendimiento posible, mediante dos abstracciones, una *formal*, *precisiva* o *absoluta*, por la que sorprende la naturaleza abstracta y la esencia, y otra *comparativa*, *relativa*, que supone la comparación de los singulares entre sí por semejanza, llegando al elemento común²¹.

Dentro de esa teoría, el entendimiento agente solamente puede producir especies singulares y esa esencia singularizada es el único material de que dispone el entendimiento posible para llegar al conocimiento del universal, mediante una *praecisio singularitatis*. Los tomistas desmaterializan, Suárez desingulariza. Como lo singular es el objeto del entendimiento y lo único de que dispone el entendimiento, al prescindir de él todo queda reducido a una fantasía. El universal por semejanza, aludido por el P. Alejandro, se saldría por completo de los cuadros en que se mueve el Eximio, que admite la esencia encapsulada en el individuo.

A. Ruibal hace notar la incoherencia de seguir admitiendo el universal dentro del singular, la esencia latente debajo de los accidentes, el entendimiento agente y sus especies, la necesaria espiritualización de lo material, etc. y, al mismo tiempo, admitir el conocimiento directo del singular material. Tal conocimiento directo de los singulares, doctrina «legítima en sí, no puede serlo según la teoría escolástica de los universales que Suárez admite» (IX, 224, nota).

Tanto en el tomismo como en el suarismo, hay un procedimiento vicioso de fondo, que inutiliza ambas teorías del conocer. Recuerda A. Ruibal que, siguiendo la lógica de la teoría, Gregorio de Valencia, en sus *Comentarios a la Suma de Santo Tomás*, ante las dificultades de ambos bandos, intentó la unión de las dos doctrinas, afirmando que el entendimiento humano «percibe directamente lo universal y lo sin-

21 J. M.^a Alejandro, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (Comillas 1948) 310, 313, 326-58; Suárez, *DM*, d. 6, sec. 5 y 6, t. 1, pp. 747-63; *De Anima*, IV, 3, 12 y 15. Salvador Castellote (Madrid 1978) ha publicado el primer volumen de una edición crítica del *De Anima*, con reproducción en facsímil de la conocida de Lyon 1801 e importante introducción.

gular en la cosa, aunque primeramente aquél y éste después... Pero es bien claro que, intentando Valencia evitar los inconvenientes de las dos opiniones, reúne contra sí las dificultades de ambas... Lo dicho es una demostración del defecto latente, ocasionado por la teoría aristotélica sobre la formación del universal»²².

3. TEODICEA DE SUAREZ.

Son muchas las veces que alude A. Ruibal a la doctrina del Eximio en este tema capital, pero vamos a limitarnos a destacar especialmente su crítica de la demostración de la divina existencia y a la explicación de los atributos de Dios, para completar las observaciones que ya quedan indicadas en lo que precede.

A. Ruibal alaba las críticas escotistas y nominalistas que permitieron abandonar la demostración de la existencia de Dios por el medio físico del motor y del móvil, recibido de los árabes. Tanto Escoto como Suárez, al criticar el argumento del motor y del móvil, lo hacen «sin penetrar en la contextura íntima de la doctrina aristotélica» (V, 62; VI, 616). El Eximio rechaza explícitamente tal argumentación que conduce al motor inmóvil y opina que el Estagirita solamente trata de un agente con virtud infinita para mover localmente. Argumenta rectamente y lo mismo hace cuando señala que el *quidquid movetur* no se aplica al orden espiritual, aunque no haya entendido bien la posición de Aristóteles. De esa manera, Suárez contribuye a que se abandone la interpretación física del movimiento y se pase a la de base metafísica, dejando a un lado la hermenéutica aristotélica de Santo Tomás²³.

Respecto al cuarto argumento tomista, tomado de los grados de perfecciones, para llegar a la existencia de Dios, observa A. Ruibal que el ilustre jesuita advierte la endeblez del razonamiento de Santo Tomás (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3), pero «lo explica diciendo que, si bien el principio que invoca y que sirve de base a la argumentación, no es aplicable en forma general, es válida, sin embargo, cuando se trata de la entidad suprema que abarca todo lo que es. Mas esta limitación no puede en modo alguno justificarse, y, aunque se admitiera habría que suponer existente aquella entidad suprema, antes que la validez del argumento con que se trata de probar. Además de esto, Santo Tomás no sólo no limita así su discurso, sino que formula expresamente su principio de manera general y sin restricciones»²⁴. Respecto al argumento ansel-

22 A. Ruibal, *PFFD*, IX, 225-26, nota; VIII, 366, 373; IX, 52 nota; Gregorio de Valencia, *Commentariorum theologorum tomii III*, Disp. VI, q. VII, punctum primum (Lyon 1606) I, 1177-79; J. L. Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal* (Santiago de Compostela 1978).

23 A. Ruibal, *PFFD*, VI, 481, 620-22; VII, 127 nota; Suárez, *DM*, d. 29, s. 1, n. 13, t. 4, 252-57; d. 30, s. 2, t. 4, pp. 355, 365; J. Hellín, 'Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez', pp. 357-58; Id., *Theologia naturalis* (Madrid 1949) 204-17; E. Gómez Arboleya, pp. 232-35.

24 A. R., *PFFD*, VI, 607, nota 2; Suárez, *DM*, d. 29, s. 3, t. 4, pp. 307, 324-26; J. Hellín, *Theologia naturalis*, 218-28; F. Muñiz, 'La cuarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios', *Revista de filosofía* 3 (Madrid 1944) 385-434, 4 (1945) 49-102.

miano, para demostrar la existencia de Dios, A. Ruibal compara a Escoto con la posición conciliatoria de Suárez. Tal razonamiento sería aceptable una vez supuesta la demostración *a posteriori*.

En el tema de la existencia de Dios, A. Ruibal critica en Suárez falta de penetración de la estructura lógica de los razonamientos, pero sus observaciones a los argumentos tradicionales están en la línea más avanzada del pensamiento escolástico. No se detiene en el examen de otros aspectos positivos²⁵.

Señala A. Ruibal el nexo entre la demostración de la existencia de Dios y la concepción de la divina naturaleza y atributos, en lo que también convienen Santo Tomás y Suárez, como indica éste al principio de su *De Deo uno et trino* y en *DM*, en el proemio de la disputa 30. Así resulta que, habiendo muchos puntos de convergencia entre tomistas y suaristas respecto a la manera de demostrar la existencia de Dios, hay profundas diferencias en la elaboración e interpretación de los divinos atributos, aunque todos consideren que ambos problemas están íntimamente unidos. En la escuela tomista, los principios que presiden la teoría de los atributos divinos son la doctrina aristotélica de potencia y acto, materia y forma. Se refiere principalmente a los atributos estáticos, como unidad, simplicidad, inmutabilidad, inmensidad, infinitud. En cambio en Escoto, la idea central es la de lo infinito, siguiendo la tendencia agustiniana y no el acto y la potencia. Escoto explica las divinas perfecciones a base de la infinitud, en cuanto idea necesaria para concebir el ser supremo y no a base de la doctrina aristotélica del acto puro. Son dos maneras diferentes de representar la divinidad, la tomista, de base aristotélica, y la escotista, de base platonizante. A. Ruibal se concreta a Santo Tomás y a Escoto, como principales representantes para juzgar los méritos y deméritos de la elaboración filosófica de la doctrina de los divinos atributos (VII, 106-50). Suárez no ocupa ningún lugar destacado en el estudio de semejante problemática realizada por A. Ruibal. Pero hay un texto, con referencia al cap. 11 (tratado 1, lib. 1) del tratado suareciano *De Deo Uno et Trino*, que resume la crítica amorrubaliana de la teodicea del Eximio.

«Hemos de notar, dice, que Suárez, sin profesar jamás en el escotismo, procede en este punto de una manera análoga a la de Escoto. La *infinitud* aperece, en su tratado *De Deo Uno* (cap. XI), y una vez descartada la incorporeidad y el ser increado, de que allí prescinde, a la cabeza de los atributos divinos; y, sobre todo en la manera de demostración, es abandonado el procedimiento peripatético de Santo Tomás en esto, como en general en la teología de Dios, sin dejar de convenir por ello en los razonamientos que no son propiamente sistemáticos o de escuela». Santo Tomás utiliza la teoría de la forma pura y las perfecciones de Dios se nos muestran a través del acto resultante de esa forma. Suárez «prescinde en absoluto de esa teoría, para demostrar la perfección infinita de Dios, como pudiera hacerlo un discípulo de la escuela agustiniana» (VII, 150-51).

²⁵ A. Ruibal, *ibid.*, VI, 632; Suárez, *DM*, d. 29, s. 3, t. 4, p. 307; *De Deo uno et trino*, I, lib. 1, c. 1, nn. 7-9; Hellín, *Theologia naturalis*, 86-93; E. Gómez Arboleya, 237.

Esta manera de proceder de Suárez es, para A. Ruibal, doblemente incoherente. Porque el Eximio «subordina con Santo Tomás las pruebas de lo infinito a las de la perfección de Dios, a la inversa, en cuanto procedimiento, de lo que hace Escoto», y porque Suárez admite un nexo lógico y sistemático entre las pruebas de la divina existencia y la parte constructiva científica de las propiedades y atributos divinos. Se trata de la crítica del valor sistemático de cada escuela, de la base filosófica de cada autor y no de las doctrinas teológicas, defendidas también con argumentos comunes de razón y con fuentes teológicas²⁶.

4. ETICA DE SUAREZ.

También de la filosofía moral de Suárez hace A. Ruibal una interesante crítica, desde los supuestos filosóficos en que se mueve, para indicar la coherencia o incoherencia de sus posiciones.

Suárez admite, por un lado, la ley eterna y, por otro, afirma que tal ley no es absolutamente necesaria, sino en el supuesto de la creación temporal y esto *sub ratione legis*, es decir, en caso contrario dejaría de ser ley. Se trata de una posición contradictoria, derivada del intento de conciliar el platonismo de la ley eterna con la contingencia cristiana de las criaturas. No existen, dice A. Ruibal, leyes necesarias en sí, porque son relativas a un sujeto y a la formación de una conciencia. En tanto existe ley en cuanto existen criaturas racionales que han de ordenarse a un fin, constituyendo así una categoría de derechos y deberes. Sin eso, la ley carece de objeto y si las criaturas no son necesarias ni eternas, tampoco puede serlo la ley. Por eso, es una contradicción este texto de Suárez: «Sed dico breviter, rem illam, quae est lex aeterna, esse absolute necessariam... tamen sub ratione legis non habere absolutam necessitatem, quia includit respectum liberum».

El filósofo gallego confirma su apreciación con este otro testimonio del Eximio, en el que responde a la pregunta de si la ley eterna es acto libre o necesario en Dios: «Dicendum est legem aeternam non dicere actum necessarium in Deo, sed liberum... Confirmatur, quia non potest esse lex, sine respectu ad ea quae per illam gubernanda sunt». Esto confirma la contradicción en que incurre Suárez y todos los que admiten la ley eterna. Con ese razonamiento comenta A. Ruibal, se prueba la libertad de Dios, pero también que no existe ley eterna, mientras no haya súbditos a los que pueda obligar²⁷.

²⁶ A. Ruibal, *PPFD*, VII, 98, 151; Suárez, *De Deo*, I, 2, c. 1; II, 1, c. 8; *DM*, d. 30, sec. 1-3, t. 4, pp. 346-79. E. Gómez Arbolea, *Francisco Suárez* (Granada 1946), p. 256, afirma: «Dos grandes teorías de Dios nos ofrece la obra de Suárez: la de sus *Disputationes* y la de su tratado *De Deo uno et trino*. La primera coloca en primer término la perfección e infinitud divina; la segunda, más ceñida al texto tomista, comienza por la simplicidad. Pero, en sustancia no hay oposición entre ellas y podemos unificar nuestra exposición, tomando como base la más filosófica. Comencemos, pues, Dios es ente perfectísimo». V. la nota 33 para bibliografía sobre el tema en A. Ruibal.

²⁷ A. Ruibal, *PPFD*, III, 85-86; Suárez, *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, lib. I, c. 3, n. 2, p. 14. Cito las páginas por la edición bilingüe del Instituto de

Suárez deriva la ley natural, no del simple conocer, sino que además exige un acto de voluntad en el que manda, que en este caso es Dios. La ley no es simplemente directiva, sino que es también imperativa, en cuanto la voluntad divina quiere y prescribe las normas morales preexistentes a todo ejercicio de la voluntad. Este criterio es incoherente, dentro de la propia doctrina suareciana, que admite la ley eterna y los posibles fundados en la esencia divina. «Si las normas de moralidad preexisten y previenen todo acto personal divino, es necesario concluir que este acto divino es extrínseco y ajeno a los deberes y derechos de ley natural, de suerte que, aunque Dios no existiese o se abstuviese de imponer su acto de voluntad sobre aquellas normas, éstas tendrían el mismo valor que ahora ofrecen»²⁸.

Suárez parece tener conciencia de los inconvenientes de tal doctrina y, para subsanarlos, admite una doble moralidad en la ley natural: una moralidad parcial, que procede de las normas intelectuales en sí, y otra derivada del acto de la divina voluntad, que prescribe guardar aquellas normas. Esta posición, adoptada también por otros grandes escolásticos, agrava las dificultades, observa A. Ruibal. En efecto, «o la razón especificativa de la ley natural se encuentra en las normas intelectivas precedentes a la divina voluntad o es resultante de ésta. Si lo primero, la voluntad divina no constituye ni el derecho ni el deber natural, sino que simplemente añade una ordenación positiva a la ley anterior, como cualquier otra ley positiva divina, en cuanto a su valor substancial. Si lo segundo, no hay ley natural anterior a los imperativos de la voluntad de Dios, ni por lo tanto puede formularse el concepto de dicha ley, ni de ley eterna sobre los presupuestos tipos de idealidad moral»²⁹.

Suponiendo que fuese posible constituir la ley natural sobre los dos factores parciales dichos, habría que admitir dos normas simultáneas de moralidad en los actos humanos: bondad o malicia *intelectiva*, dependiente de las normas intelectuales eternas, y bondad o malicia *volitiva*, dependiente del mandato de la voluntad divina. Ahora bien, argumenta A. Ruibal, nadie tiene conciencia de semejante dualismo moral de la ley natural, porque nadie se siente obligado mediante doble título a cumplir cada precepto moral, ni tampoco sería posible señalar, en caso de transgresión, los límites de una y otra moralidad. La crítica de A. Ruibal se extiende a otras distinciones paralelas hechas por grandes escolásticos, como entre acto malo y acto pecaminoso, pecado contra la razón y pecado contra la voluntad de Dios. Si hay pecado y delito que sea contra razón, sin ser contra la voluntad divina, será porque existe ley constituida exclusivamente por acto intelectual, lo

Estudios Políticos (Madrid 1967), que reproduce en facsímil la edición de Coimbra 1612. La colección *Corpus Hispanorum de Pace*, dirigida por Luciano Pereña, ha publicado esta obra de Suárez en los vols. XI, *De natura legis* (Madrid 1971), XII, *De legis obligatione* (Madrid 1972), XIII, *De lege naturali* (Madrid 1974) y el resto en los vols. XIV-XVII de la citada colección; llevan interesantes introducciones, indicación de fuentes, bibliografía y aparato crítico.

28 A. Ruibal, *PFFD*, III, 90-93; Suárez, *De legibus*, I, c. 4, n. 6, p. 22; I, c. 5, nn. 13-15, pp. 27-28; II, c. 3, n. 4, p. 108.

29 A. Ruibal, *PFFD*, III, 93-94; Suárez, *De legibus*, II, c. 6, nn. 11-12, p. 124.

cual es falso y contrario a los supuestos de tales autores. Y si hay algo en derecho natural, que siendo contra la razón no sea contra la voluntad divina, entonces la voluntad divina no es factor del derecho natural y llegaríamos a un criterio puramente racional de obrar. Si fuese posible aislar el acto volitivo divino de los referidos tipos de moralidad, quedaría prácticamente extinguido todo pecado, mientras una revelación positiva no los determinase³⁰.

Suárez, en su *De legibus*, considera como inmutables en sí mismos los preceptos de la ley natural, pero admite que es mudable su materia. Dios no puede dispensar esos preceptos, sino que les saca o separa la materia sobre que debiera recaer la ley natural. Para que la sustracción de los hebreos a los egipcios no fuese robo, bastó que Dios transfiriese la propiedad de los bienes sustraídos. Es una variante de la solución dada por Santo Tomás en la *Suma Teológica* (I-II, q. 100, a. 8). Pero, argumenta A. Ruibal, ninguno de esos dos grandes escolásticos resuelve nada con semejante subterfugio, porque, en caso de existir injusticia, estaría precisamente en la transferencia, por un simple acto de voluntad, de la propiedad de unos a otros y cabalmente a quienes no tenían ningún título. En caso de existir una ley inmutable y necesaria, con independencia de la voluntad divina, Dios no podría hacer legítimamente esa transferencia de propiedad, mucho más cuando se considera la ley natural como una impresión y participación de la ley eterna. En tal caso, la ley natural y sus preceptos deben revestir la máxima universalidad y rigidez³¹.

Los defectos señalados por A. Ruibal en Suárez son los de incoherencia y contradicción, derivados de los varios supuestos griegos y de su necesaria adaptación al mundo cristiano. Por un lado, Suárez es intelectualista y admite los posibles, la ley eterna; pero, por otro, piensa que la voluntad divina debe intervenir para que la ley sea preceptiva. Exige súbditos y promulgación en el tiempo, para que haya ley, pero sigue admitiendo la ley eterna. Admite la inmutabilidad de la ley natural, pero, a continuación, sostiene que es mudable y dispensable.

Hemos visto, en la introducción de este trabajo, la importancia que A. Ruibal concede a Suárez en sus obras jurídicas, pero, al examinar las bases filosófico-sistemáticas de sus doctrinas, ve reminiscencias paganas del mundo ideal de Platón y de la ley natural del estoicismo. La necesaria adaptación de esas teorías al mundo cristiano de la filosofía moral, ética y derecho hacen inviable una elaboración coherente.

30 A. Ruibal, *PPFD*, III, 92-95; Suárez, *De legibus*, II, c. 6, nn. 7-12, pp. 122-24; S. Luño Peña, *La filosofía jurídica de Amor Ruibal* (Santiago 1969) 76-82; I. González, *Ethica* (Madrid 1952) 455-86; R. Ceñal, 'Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez', *Revista de filosofía* 7 (Madrid 1948) 722-35; J. Gómez Sobrino, 'Las bases teóricas del «ius puniendi» en la doctrina de Amor Ruibal', *Revista española de derecho canónico* 24 (1968) 528-35; M. Mourelle de Lema, 'La problemática ius-etermalista de Angel Amor Ruibal', *Anuario de filosofía del Derecho* 18 (Madrid 1975) 223-53.

31 A. Ruibal, *PPFD*, III, 73-74; Suárez, *De legibus*, II, c. 4, n. 4, p. 113; II, caps. 13-15, pp. 150-73. El texto especial aludido por A. Ruibal, está en el cap. 15, n. 20, p. 168, en que Suárez explica la doctrina y los ejemplos de Santo Tomás. L. Legaz Lacambra, 'Amor Ruibal y el iusnaturalismo', en *Amor Ruibal en la actualidad. IX Semana Española de Filosofía* (Madrid 1973) 298-300.

II.—EL SUAREZ DE AMOR RUIBAL. CONCLUSION

Fracaso de la escolástica.

Hemos destacado algunas críticas de A. Ruibal a la obra filosófica de Suárez, seleccionando los temas de mayor relieve sistemático. Los reparos al ilustre jesuita hay que enmarcarlos dentro del severo examen que el filósofo gallego hace de todo el período escolástico. En él, no se realiza ninguna sistematización en sentido riguroso, ni hay siquiera noción de sistema en sentido moderno. Hay que llegar a Espinosa y, sobre todo, a Hegel para que tal concepto adquiriera la importancia que merece.

A. Ruibal vive los años de la restauración escolástica realizada por León XIII en 1879, que se ambienta en la crisis del pensamiento católico de la segunda parte del XIX. Esa problemática reflejaba también la situación general provocada por la llamada crisis de los fundamentos de la física, de las matemáticas, crítica de las ciencias, aparición de la lógica matemática y de las nuevas geometrías. La preocupación por esos temas se observa, sobre todo, en el t. X de *PFFD*.

Como señala Rey Pastor, «las ideas directoras de la matemática desde comienzos de siglo son la axiomatización y abstracción». Es la consecuencia de las preocupaciones iniciadas en las últimas décadas del XIX por Pasch, Peano, B. Russell y muchos otros que hicieron muy importante la noción de sistema³².

A. Ruibal está muy influido por la noción de sistema riguroso, como un saber organizado desde alguna idea fundamental que le da vida interna y dinamismo propio. El que acepta un sistema tiene que admitir todo lo que de él se deriva, en virtud de las reglas de la lógica. Podríamos decir que la idea central de gran parte de la crítica escolástica de los tomos de *PFFD* está presidida por la categoría de sistema, bajo cuya luz se examinan las elaboraciones escolásticas, partiendo de sus fundamentos helénicos. Si tomistas y escotistas tienen principios distintos, el examen de tales teorías ha de comenzar por las premisas. «Lo verdaderamente ilógico está en que, con sobrada frecuencia, tomistas y escotistas, los primeros más que los segundos, se impugnen y califiquen de absurdas las respectivas doctrinas, partiendo de las propias, y deduciendo consecuencias que sólo resultan de premisas que el adversario está lejos de conceder. Sentar, por ejemplo, que el escotismo lleva el panteísmo, porque reduce a Dios a una categoría genérica con los entes finitos y con ello establece el fundamento de todos los absurdos monistas, es formular una tesis que sólo se puede probar dando por supuesta la doctrina tomista sobre la forma y la esencia, etc., que el escotismo niega en absoluto. Por consiguiente, es impugnar una tesis ilusoria por nadie sostenida y en la cual se sientan las premisas en una teoría y las consecuencias se deducen cual si fueran de la teoría

³² J. Rey Pastor y J. Babini, *Historia de la matemática* (Buenos Aires-México 1951) 341-53; I. M. Bochenski, *La filosofía actual* (México 1951) 28-40; A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de A. Ruibal y su aportación* (Madrid 1977) 3-30.

opuesta» (VII, 314-15). Este es el sentido de la crítica ruibaliana de la filosofía escolástica y muy especialmente de Suárez, tratando de ir a los fundamentos de cada doctrina y utilizando la lógica para derivar consecuencias de ellos. De este modo *PFFD*, en lo que tiene de crítica, es un estudio de la problemática de la construcción de un sistema de filosofía cristiana, a base de elementos griegos, sometiendo los diferentes intentos a un estudio histórico-crítico. Así nos presenta la anatomía de los grandes sistemas, señalando el origen de sus elementos, sus diferentes transformaciones, la coherencia entre sus principios y lo que de ellos se infiere en la lógica del sistema o lo que ilógicamente se deduce para evitar falsedades, su valor en orden al conocer humano y su aptitud para las aplicaciones dogmáticas.

Desde esas perspectivas, reprocha a toda la escolástica los siguientes defectos, tratando de resumir mucho su pensamiento:

1º. Hay un platonismo, que ya el Estagirita no logra superar, que determina el planteamiento deficiente de gran número de problemas gnoseológicos, metafísicos y éticos. Se resume en la concepción de las esencias inmóviles y eternas, punto de partida en todos esos órdenes. De manera más o menos larvada, aparecen las esencias platónicas por todas partes. Los tomistas comienzan el conocimiento por la esencia y el universal, desligando al entendimiento de lo singular. Para la constitución de los seres se parte de la esencia, lo que les imposibilita para llegar al individuo.

Por eso, el principio de individuación no tiene solución coherente, porque o es algo esencial y entonces sobra, o es accidental y entonces es inútil. En teodicea, ese platonismo ha originado en la escolástica un mundo de posibilidades e imitabilidades de la esencia divina *ad extra*, que reproduce los procesos del neoplatonismo, creando el problema de la esencia y existencia, los arquetipos, la esencia intermedia entre la nada y lo existente. El posible se concibe antes que lo existente, el universal antes que el singular, la idea antes que el juicio. Esa doctrina se traslada a la ética con la teoría de la ley eterna y natural, con plenitud de resabios platónico-estoicos. Es un vicio capital presente en casi toda la escolástica y en él incurre Suárez, aunque a veces, incoherentemente, se aparta de los principios generales que admite con todos, como en su doctrina de la individuación y del conocimiento directo del singular material.

2º. El ente eleático, que se oculta y es inmutable, la sustancia permanente contrapuesta a los accidentes, no puede explicar la actividad y evolución de los seres. Conduce a la confusión de la inmutabilidad psicológica de las ideas con la mutabilidad de lo material. La exagerada contraposición entre acto y potencia, el *quidquid movetur*, la causalidad como un dar y recibir formas son inútiles para explicar el dinamismo de los seres, conducen al ocasionalismo, a la negación de la libertad del hombre y al contradictorio motor inmóvil. Con esa doctrina, es imposible explicar la actividad de Dios tanto *ad intra* como *ad extra*.

3º. El ente transcendente como principio de las categorías lleva a la escolástica a un callejón sin salida, haciendo imposible la explicación

de la unidad y multiplicidad, con graves repercusiones ontológicas y teológicas.

4.º La persona como distinta del individuo es algo ajeno al pensamiento griego y, sin salir de sus cuadros, resulta muy difícil introducir un concepto tan capital. Eso explica el defecto de base que hay en las diferentes teorías escolásticas sobre el supuesto y persona. La escolástica parte de la naturaleza y la esencia, en vez de hacerlo desde la persona y el individuo. Empieza por lo abstracto en vez de hacerlo por lo concreto.

5.º Otro defecto fundamental es un exagerado paralelismo entre el ser y el conocer, entre el orden ontológico y el gnoseológico, que conduce al tránsito frecuente del orden ideal al real y viceversa, objetivando unas veces las ideas y otras minimizando la actividad del sujeto y del entendimiento.

6.º Hay muchos resabios de la realidad absoluta griega que se bastaba a sí misma. Con ese absolutismo se llega a las formas ejemplares y ejempladas a lo platónico, a la materia eterna y al movimiento eterno. La aseidad se aplica mejor al absoluto griego, al uno de Parménides que al Dios uno y trino, personal, de los cristianos.

La dependencia esencial e intrínseca de todo lo finito se compagina difícilmente con el absolutismo de la realidad helena. La escolástica admite el pluralismo, pero sigue aplicando el absolutismo griego a múltiples realidades, que hacen incompatible la creación y la intrínseca dependencia del ser limitado.

Según A. Ruibal, la filosofía griega era *de iure* un instrumento insertible para la sistematización del cristianismo. *De facto* se demuestra que así sucedió con el examen crítico de los escolasticismos, que se ven obligados a cometer incoherencias, para no pecar contra la razón y contra el dogma cristiano.

Confirmando lo dicho atrás y como resumen, podemos concluir con este texto del gran maestro de Compostela, con referencia a los sistemas de Platón y Aristóteles: «La ontología escolástica, y antes rudimentariamente la ontología patristica, hubieron de desviar las lógicas consecuencias de aquellos sistemas, mediante adaptaciones más o menos cumplidas, y más o menos estables, las cuales mejor que obra de ciencia, diríanse y son quizás labor de ingenio y de arte sobre la metafísica antigua, para hacer viables los postulados de ésta... Aún profesando en el aristotelismo o platonismo, en general la escolástica deformó uno y otro, desnaturalizando los sistemas para hacerlos servir a la teología y creando así con ellos un todo frecuentemente amorfo»³³.

El fracaso de la escolástica cristiana se debe a la incapacidad radical del instrumento griego del que continúan prisioneros los grandes autores, cuya grandeza elogia A. Ruibal repetidas veces.

33 A. Ruibal, *PFFD*, VI, 266, 269. Una exposición más amplia del escolasticismo y A. Ruibal, en J. M.ª Delgado Varela, 'Lo natural y lo sobrenatural', *Estudios* 8 (1952) 459-521; Id., 'El correlativismo ante la crítica', *Estudios* 19 (1963) 255-82; Id., 'Visión del ser de Dios y pruebas de su existencia según A. Ruibal', *Estudios* 21 (1965) 69-110; C. A. Balañas, *El pensamiento de Amor Ruibal* (Madrid 1968) 51-104. V. también los trabajos citados en las notas 2 y 17.

Elogio de las personas. Suárez.

La condena de la escolástica en bloque no significa poco aprecio de los grandes protagonistas y de los progresos realizados con su especulación. Por ejemplo, acerca de Santo Tomás, estampa Amor Ruibal el siguiente juicio: «sin tener la ciencia de Alberto Magno ni la de otros escolásticos, realizó, sin embargo, Santo Tomás, obra más amplia y cumplida que ellos, merced a su mismo espíritu de elaboración sistemática... y al equilibrio que introduce y sostiene entre los dogmas y la filosofía. La adaptación podrá ser deficiente a veces y de hecho no puede menos de suceder así en problemas capitales ontológicos y psicológicos, donde fue necesario fraccionar los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, anulándolos en su mismo principio vital... Pero ello era inevitable... y representa una labor de muy subido entendimiento y hondos alcances, como no sería capaz de realizarla un solo hombre, si no contase con la colaboración de otros estudios precedentes que facilitaron un tanto la empresa... Si no puede decirse un genio creador, un Platón o un Aristóteles, ni un Plotino o un San Agustín, fue un genio organizador insuperable (lo cual envuelve también labor creadora), cuya obra trasciende a todas las épocas y fases de la teología cristiana» (IV, 346, nota).

A Escoto lo considera de «la mayor importancia». «su carácter predominante en el orden ontológico está en haber transformado la teoría del ser aristotélico haciendo desaparecer de la teodicea peripatética el *ente inmóvil*, la *forma pura* con la rigidez de una abstracción» (VI, 576; VII, 38). «La parte crítica ahoga en el Doctor Sutil la parte dogmática. Por eso, si las líneas generales de sus teorías son muy superiores, en originalidad y en el dinamismo lógico de su estructura, a las de Santo Tomás, son, en cambio, inferiores a las de éste en cuanto al desarrollo y realización sistemática del conjunto» (VII, 304). La obra de Ockham queda con mucho relieve, porque reacciona vigorosamente «contra el complicado mecanismo ya ontológico ya psicológico de las escuelas escotista y tomista, así como también contra el realismo platónico medieval... No son accidentales las modificaciones de Ockham y si puede decirse que permanece escolástico, a pesar de sus doctrinas, es porque éstas tienen base lógica en los mismos principios escolásticos que impugna. Así que llevando a sus consecuencias las doctrinas escotistas y tomistas, aparece destruyendo con ellas aquello que, a primera vista, pudiera creerse por ellas más asegurado y robustecido» (VII, 325, 330).

Así como Escoto es una justa reacción en contra del peripatetismo tomista, significando un gran progreso, así Ockham es una gran avanzada combatiendo el tomismo, escotismo y realismo exagerado. «Salvo deficiencias originarias y privativas del sistema hartó, sin duda, pudieran aprender en él los maestros» de otras escuelas, aludiendo a tomistas y escotistas (VII, 144, nota).

Esa misma línea de progreso es la que sigue Suárez del que Amor Ruibal hace este elogio que nos sirve para completar su caracterización, como depurador del platonismo y aristotelismo. «La labor doctrinal filosófico-teológica del eminente Francisco Suárez tiene en tal sentido muy alta significación; y su influjo puede decirse decisivo en el peri-

patetismo escolástico, siquiera algunas escuelas por espíritu de sistema, como las diversas fracciones neotomistas, no se avengan a reconocerlo, y traten en vano de desvirtuar la obra perdurable de Suárez y de los que le siguieron, no obstante ser ellos mismos a su vez continuadores de esa obra transformadora y de adaptación respecto a la antigua escuela de Alberto Magno, sin que por eso estimen vengan a menguarse los prestigios de la escuela ni de su inmortal representante Santo Tomás de Aquino» (VI, 636).

Conclusión.

A pesar de ese aprecio por los grandes escolásticos y de sus progresos, piensa que no han ido bastante adelante y que es necesario cambiar de rumbo. Este texto nos sirve de conclusión y resumen programático de su labor: «Sin desdoro de los antiguos maestros y de su labor grande, cuanto entonces cabía, no sólo no se debe volver más al sincretismo incoherente y artificial de ideas filosóficas encontradas, que ya hemos repetidamente observado, con la no menos artificiosa imprescindible alternativa de Platón y Aristóteles, sino que se hace necesario una transformación honda en la teoría del ser y del conocer, comenzando por esta última» (VII, 636-37). En especial hay que evitar el sincretismo suareciano. «Suárez que, con su habitual eclecticismo quiso reducir las diferencias, sosteniendo que en el fondo las opuestas escuelas están conformes, vino por ello a ser objeto de censura para los unos y los otros» (VII, 33).

La originalidad de A. Ruibal está, principalmente, en haber sabido recoger la crítica histórica moderna de la escolástica, aplicando la categoría de sistema para hacer ver las incoherencias y contradicciones de los escolásticos, atendiendo a la lógica histórica y a la de los diferentes intentos de sistematización, una vez establecidos los principios fundamentales y la génesis de todos ellos.

VICENTE MUÑOZ DELGADO