

LA METAFISICA SUARECIANA Y LA ACUSACION DE ESENCIALISMO

POR SERGIO RÁBADE ROMEO

Madrid.

Notas preliminares

A la hora de hablar de Suárez, concretamente de su metafísica —entiéndase su ontología, teología natural y teoría del conocimiento—, se incurre con demasiada frecuencia —no sé si se podría decir que casi siempre— en la confusión del Suárez de la historia con el Suárez histórico. Es decir, creo que no hemos caído suficientemente en la cuenta de que hay dos Suárez: uno, el de la historia, el que interpretado unilateralmente, y por lo mismo deficitariamente, influye en Descartes y en el racionalismo posterior, llegando a convertirse la influencia en despotismo metafísico en el último representante de esta escuela, Wolff. A través de éste, el Suárez de la historia se le cuela a Kant dentro de su complicado aparato crítico, sigue presente en el idealismo y en toda la metafísica alemana posterior, incluso en la del existencialismo de Heidegger. Este Suárez de la historia es un metafísico esencialista, el que con su concepto objetivo mal interpretado abre camino al *idealismo problemático* de Descartes y a la metafísica de la posibilidad planteada por Leibniz y llevada al más riguroso extremismo por su discípulo Wolff. Este Suárez es el que convierte el ser en esencia, marginando de su consideración la existencia. Contra este Suárez es válida la acusación de esencialismo metafísico.

Pero, aunque éste sea el Suárez más conocido, no es el único Suárez, ni es el auténtico Suárez. Este no es el Suárez histórico, el que se encuentra quien se acerque a sus obras, sobre todo a sus *Disputaciones*, libre de prejuicios alimentados por presupuestos de escuela o por una aceptación apriorística del Suárez de la historia como el único Suárez. Así no hay posibilidad de entender al gran filósofo jesuita y se sigue dando de él una visión, si no errónea, sí, por lo menos, incompleta. En este caso

se encuentra, sin duda, la interpretación que nos da de la metafísica suareciana Gilson en su libro, por tantos conceptos espléndido, *L'être et l'essence* (París, 1948. Véase especialmente el capítulo IV).

Hoy que frente a todas las figuras cumbres de la filosofía se prefiere, casi con exclusividad, el método del estudio concienzudo realizado directamente sobre la exégesis de sus textos, al tópico más o menos fundado que se ha enquistado en el horizonte casi siempre miope del manual, creemos que hay que hacer lo mismo con Suárez: estudiar lo que él dijo, no lo que le han hecho decir con más o menos razón. Pongamos al Suárez histórico frente al Suárez de la historia.

Nuestro autor es de los pocos metafísicos en la historia que no nos hace rastrear trabajosamente en sus obras la concepción personal que ha tenido de la filosofía primera o metafísica. Nos dejó bien clara su posición en la primera de las 54 *Disputaciones Metafísicas*. Cuando en la sec. 3, n. 1, nos dice que puede definirse diciendo «*metaphysicam esse scientiam quae ens in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur*», si atendemos sólo al texto de la definición, parece que no pasa de ser un eco de expresiones similares que hemos encontrado en Aristóteles, en los autores árabes y en el propio Santo Tomás. Quiere ello decir que se puede dar una definición de la metafísica que resulte neutra a su posterior orientación esencialista o no. En realidad, el Doctor Eximio pretendía seguir fiel al más ortodoxo aristotelismo, incluso entendido éste en el sentido tomista, siempre que tomismo no sea sinónimo de «cayetanismo». Su liberación del cañamazo del comentario de la *Metafísica* de Aristóteles, a la hora de hacer la suya, no significa pretensión de sacudir el yugo del Estagirita, sino un intento —el primero hecho con seriedad— de elaborar una metafísica sistemática y ordenada. Como él nos dice en la introducción a la *Disp.* II, trató de buscar un método más acorde con los problemas tratados —*ipsis magis consentanea*—. Más aún, las *Disputaciones* van acompañadas por un *Index locupletissimus* que viene a ser una concordancia de los lugares en que se tratan los diversos problemas en sus disputaciones, con los correspondientes de la obra del Estagirita. Sencillamente Suárez obró en esto con el mínimo de independencia que se le puede conceder y que hasta se le debe exigir a todo filósofo.

El resultado no pudo ser mejor. En aquel momento de plenitud de la cultura española las *Disputaciones* del Eximio constituyen un número más en el catálogo de obras paradigmáticas del genio español. Puede figurar sin demérito al lado de El Escorial, del *Quijote*, de las *Moradas* o de los *Ejercicios* del fundador de su Orden. No pretendemos con esto desconocer que se trata de una obra que se encuadra ya dentro del barroco. Por eso, más de una vez, la claridad del plan se nos pierde sofocada por la pluralidad de motivos. Suárez parece frecuentemente incapaz de renunciar a lo que no pasa de ser un detalle o un mero episodio, que sólo viene a veces a constituirse en un obstáculo en que tropezamos en la marcha de

un riguroso proceso discursivo. Lo equivalente a la profusión decorativa a que van a dar nombre los Churriguera lo constituyen en el jesuita la acumulación de nociones, de argumentos, de refutaciones tantas veces innecesarias. Pero debajo de todo esto, que más de una vez merece el calificativo de hojarasca, se esconde el vigor del pensamiento de uno de los mayores metafísicos de la historia.

¿Es Suárez esencialista?

Cualquier respuesta simplista que pretenda darse a esta pregunta condenará de insuficiente esa misma respuesta. El calificativo de esencialista, si no se establecen unos elementales distinciones, resulta prácticamente equívoco.

Si al hablar de esencialismo nos referimos a sistemas configurados al estilo de Platón, en los que las *ideas-esencias* adquieren la primacía sobre las realidades concretas convirtiéndose en normativas de éstas, entonces nuestra respuesta a la pregunta sobre el esencialismo de Suárez es totalmente negativa. Las esencias «reales» de Suárez ni siquiera son *esencias-formas* «extraídas» de las cosas mediante el proceso natural de la abstracción formal. Tampoco la *esencia-forma* es para él el ser; de tal manera que para nuestro filósofo sólo con muchas limitaciones puede darse como válido el aforismo aristotélico-escolástico de que *forma dat esse*. Al margen de toda forma, la materia cuenta ya con su *esse*, con su acto entitativo. Este esencialismo, que ya no es tal, sólo se encuentra en Suárez en cuanto la *esencia-forma* es el contenido de los conceptos científicos o universales.

En cambio, si el esencialismo se entiende sobre el modelo del nuevo estilo de filosofar que impone el siglo XIV, entonces no encontramos dificultad en aplicarle el calificativo de esencialista. Efectivamente, con el XIV comienza un nuevo modo de esencialismo, el esencialismo de lo concreto y singular. El franciscanismo y el nominalismo conjuntamente consiguieron hacer de lo concreto el centro del interés filosófico. Pero, aunque lo concreto esté existencializado, la consideración científica sigue atendiendo a la esencia, por la imposibilidad de conceptualizar la existencia. Mas se trata de esencias concretas, no de esencias universales; y de esencias que no son ya realmente distintas de la existencia, sino de esencias que son existencias. Si sólo atiendo a los aspectos esenciales, no es en modo alguno por minusvaloración de la existencia, sino por el carácter refractario a la inteligibilidad que tiene lo existencial. Sólo desde este ángulo se puede valorar en su justa medida la precisión de la existencia constantemente presente en la metafísica de Suárez, sobre todo en las páginas de la *Disp. II*, dedicada al esclarecimiento del concepto de ser. No se trata de una fuga del ser por los ámbitos nebulosos de la posibilidad. Si Wolff quiso ver en Suárez esta concepción del ser, tuvo que hacerlo con

manifiesto soslayamiento de textos definitivos del Eximio. Basta hojear la sec. 4 de la *Disp.* II para convencerse de ello. Nada más contrario al pensamiento de un autor que afirma «que la esencia de la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada» (*Disp.* XXXI, sec. 2, n. 1). Poco tiene esto que ver con la afirmación wolffiana de que la existencia es un mero *complementum possibilitatis*. En Suárez, en tanto tiene entidad la esencia concebida como posible, en cuanto en ella la esencia es sólo prescindida en una operación intelectual consciente, no en cuanto se niega esa existencia; sin contar con la existencia, la esencia es *nihil*. Si Suárez da al posible la denominación de *ente real* es sólo por contraposición al *ente de razón*, cuya objetividad *tota quanta* está en la mente del que lo concibe.

Nos atrevemos a afirmar, contra los que han querido ver en Suárez un filósofo de la posibilidad, que su metafísica está en el polo diametralmente opuesto. Hay en el jesuita una valoración máxima de la *actualidad*. Uno de los centros neurálgicos de su filosofía del ser es, sin duda, la negación de la distinción real de la esencia y la existencia del ser creatural o finito. Se ha dicho que el ser para Suárez queda absorbido en la esencia. Me parece que es lo contrario: que el ser queda absorbido en la *actualidad*, en la esencia *actual* —la esencia puramente posible vimos que era nada—. Precisamente ese reconocimiento del valor de la actualidad es lo que le hace rechazar en el ser como innecesario otro principio entitativo distinto, el de la existencia. La esencia *como actual* es toda la entidad del ser: la esencia posible *no es*, y la existencia *no es necesaria*, una vez supuesta la actualidad.

La tensión abstracto-concreto.

Entre dos hechos fundamentales se encuadra este problema de la metafísica suareciana, hechos, por otra parte, comunes a toda verdadera metafísica. Podemos llamar al uno *individualismo metafísico*. O se es individuo o no se es. El principio de la Escuela —*quidquid existit individuum est*— en la mayoría de los escolásticos permitía seguir hablando de la existencia de las formas específicas o universales en los individuos, formas que sólo eran individuales en virtud de la materia (tomismo) o de la eliminación de su «indiferencia» ontológica debido al advenimiento de la *heccidad* como formalidad última singularizante (Escoto). Para Suárez, en la realidad no hay más formas que las singulares, con una singularidad que les es tan intrínseca como su propia entidad, puesto que se identifica con ella, no con una singularidad adventicia que permita hablar de una excesiva realidad del universal.

Mas frente a éste está otro segundo hecho: el *universalismo científico*.

De acuerdo con el concepto aristotélico de ciencia, que Suárez acepta, sólo hay ciencia de lo universal. En consecuencia, si pretendemos hacer ciencia con esas realidades singulares, no habrá más remedio que someterlas a un *proceso de universalización*, vaciar su contenido en unos conceptos universales que mi mente es capaz de elaborar reflexionando sobre los conceptos singulares que obtiene del conocimiento directo de las cosas singulares mismas.

¿Se trata de un divorcio entre realidad y ciencia? Aparentemente, sí. Incluso me atrevo a decir que el divorcio es más que aparente. Toda concepción del universal que se aleje suficientemente del ultrarealismo platónico no puede menos de sufrir esta distensión entre lo singular-real y lo universal-científico, cuando trate de hacer ciencia sobre el modelo de Aristóteles. La distensión se había hecho patente en el siglo XIV, siempre presente en la filosofía del Eximio; Guillermo de Ockam ya reconocía que, de acuerdo con este concepto de ciencia, «scientia realis non semper est de rebus..., sed de aliis pro rebus tamen supponentibus... sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solas propositiones sciuntur» (*In I*, dist. 2, q. 4 M).

Al tener que universalizar las cosas para hacer ciencia de ellas, de algún modo me alejo de la realidad. Si además, como sucede en Suárez, de acuerdo otra vez con el siglo XIV, los conceptos universales no se logran en una operación directa, en la que, al liberar la forma de la materia, se me entrega una forma universal, este alejamiento es más patente. Ahora bien, este divorcio no significa falseamiento de la realidad en el proceso científico, sino pérdida del perfil individual en beneficio de unos resultados universales perfectamente armonizables con los diversos perfiles individuales. La tensión, por lo tanto, es innegable e insoslayable. Lo que nos hace falta es ver en favor de quién se inclina Suárez: si en favor de lo abstracto o universal, con lo que daría pie a la acusación esencialista, o en favor de lo singular y concreto.

Comencemos por notar que si la ciencia prescinde de las modalidades de realización de lo concreto, se trata de una reflexión en la que se toma conciencia de lo que dejamos a un lado, es decir, de lo que sacrificamos de realidad. Por eso, cuando estamos haciendo ciencia, sabemos perfectamente que la realidad es inmensamente más rica, que yo puedo conocer más de ella, aunque mis diversos conocimientos singulares no puedan obtener la carta de universalidad que es el carácter de lo científico. Con términos de filosofía actual, creo que se puede decir que la metafísica de Suárez deja cabida, casi exige una «analítica existencial» paralela a una metafísica que puede ser calificada de *esencial*, por las exigencias del método científico aristotélico.

La tensión abstracto-concreto se inclina en el jesuita decididamente en favor de lo concreto. Veámoslo en algunos puntos a título de ejemplo.

Una de las tesis céntricas en el acerbo doctrinal del tomismo ya en tiempos de Suárez, es la de la necesaria limitación del acto por la potencia. Esta tesis, por mucho que se la quiera atenuar, nos remite a la concepción de la forma-esencia tal como lo había hecho Platón y el propio Aristóteles. Aun en éste las formas estaban dotadas de una cierta intensidad óntica, de una especie de fuerza expansiva ontológica tal, que era necesaria incardinarlas en una potencia para que quedasen restringidas dentro de sus auténticos límites. Si en algún caso faltaba este principio limitador —las formas angélicas— se realizaban en cierto modo universalmente. Las formas-esencias de Suárez carecen de esta tensión hacia la universalización. Son siempre esencias *hechas* y sólo pueden ser hechas singulares, limitadas. Toda forma que merezca con pleno sentido el calificativo de *real* es esencialmente singular. Esas formas del tomismo, pregnantes de exigencia de universalidad, no pasan, a su juicio, de ser una proyección sobre la realidad de los caracteres que adquieren las cosas al ser «manipuladas» por mi entendimiento.

Otro de los puntos en que esta marcada inclinación de Suárez por lo concreto existencial cobra un relieve mayor, es en el repudio que le merecen determinados conceptos o elementos de la metafísica tradicional, en los que, a su juicio, se hipostasía como realidad lo que no es más que concepto de nuestra mente. Este es, por ejemplo, el caso de la materia prima aristotélica. Para el Eximio, una materia que sea al mismo tiempo real-actual, porque, si no, no podría entrar en composición con la forma, y que, no obstante, carezca en absoluto de acto alguno, no pasa de ser una creación de la mente. Para Aristóteles la materia prima no era *ser*; Suárez, en contra de casi toda la tradición, mantiene que, si se la sigue interpretando en el sentido aristotélico, hay que seguir diciendo que no es *ser*: no pasa de concepto abstraído de las materias segundas. Para tener a la materia por un ser real hay que dotarla de algún acto, que no ha de ser el formal, puesto que éste le adviene con la forma, sino el entitativo, es decir, la existencia. La afirmación es, por otra parte, consecuente con su tesis de la identificación de la esencia con la existencia: si la materia tiene una esencia, ha de tener por eso mismo una existencia, por muy parcial que ésta sea. Esa materia así concebida es perfectamente existencializable, aunque no lo sea dentro del plano de las leyes naturales: ha desaparecido su oposición contradictoria a una existencia por no tener forma.

Las mismas premisas de la metafísica suareciana le llevan a rechazar los *principia entis* de las dos estructuras básicas de la metafísica tomista, tal como la había defendido sobre todo la tradición posterior al XIV. Me refero a la esencia y la existencia, a la materia y a la forma. Una esencia y una existencia que no pueden tener la consistencia necesaria para ser por sí solas, para Suárez son también un resultado de la abstracción mental. Son el resultado de una intromisión de mi entendimiento que disocia en cada ser lo que es indisociable. La estructura de materia y forma, aun-

que aparentemente está conservada, tiene una naturaleza muy distinta de la que hábale atribuído el aristotelismo del XIII. Precisamente al dejar de ser la materia prima una pura potencia, ya no se puede hablar de una estructura en que todo el ser viene dado por la forma —*forma dat esse*—. En realidad en la estructura de materia y forma, tal como hay que entenderla en Suárez, no se unen dos *principia entis*, sino dos entes completos, con su ser cada uno. De ahí que no le sea tan fácil unirlos como lo era para Santo Tomás que podía haerlo *nullo vinculo extraneo ea colligante*, sino que necesite de un *modus unionis*, una entidad intermedia que sea su puente de unión. El *vinculum substantiale* de Leibniz es un eco del *modus* de Suárez. Yo casi me atrevería a decir que los seres compuestos, resultado de elementos que no son de por sí, sino que son sólo en el compuesto, desaparecen en Suárez. El individualismo ontológico llega al extremo de que no sólo reduce la realidad a los entes existencializables, sino que, tras la aparente unidad de los seres compuestos, la individualidad penetra hasta su misma entraña, reduciendo su composición a una facticidad física más o menos consistente, en favor del actualismo individualista de los elementos del componente, de los que cada uno es un auténtico ser, que sólo necesita del otro para realizarse según unas leyes físicas determinadas, que son las de nuestro mundo. En todo ello Suárez no hacía más que seguir la línea de la nueva metafísica embrionariamente contenida en los filósofos del XIV. Es un totalitarismo metafísico: o se es o no se es, lo que no se puede es ser a medias. Los seres a medias —los *principia entis*— son podas hechas en la realidad por nuestro entendimiento.

Por todo lo que acabamos de decir se deja entrever que dentro de esta metafísica pierde su puesto de pieza central la teoría aristotélica de la potencia y el acto, de la que había hecho su piedra angular el tomismo. Los seres finitos, para Suárez, más que estar compuestos de acto y potencia, son actos a los que una causa eficiente produjo como finitos y limitados. Por eso, el acto, para el Eximio, más que el carácter de una forma aristotélica, tiene la fisonomía de un núcleo de realidad que es así porque fue producida así, no porque elemento alguno integrante de su composición le confiera este carácter. Cada uno es una especie de *eidos* platónico privado de una expansión universal del cosmos inteligible de Platón, pero dotado de la intensidad entitativa suficiente para justificar su «posición» en la realidad por medio de una causa productora.

La polarización hacia lo singular, lo existencial y lo concreto no aparece sólo en la ontología suareciana, sino también en su gnoseología. En general, toda gnoseología se apoya explícita o implícitamente en una ontología previa. En la tradición aristotélico-escolástica había dos tesis ontológicas que habían actuado de determinantes de la teoría del conocimiento. Se trata de la materia como desprovista de toda actualidad y del principio de individuación atribuído a la materia de algún modo determinada por condiciones cuantitativas. Sobre ellas se planteó como afirmación bá-

sica de la gnoseología aristotélica el principio de que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento subjetivo y de la cognoscibilidad objetiva. Ahora bien, si el individuo es materia constitutivamente y la materia es incognoscible, el resultado es la no inteligibilidad —la filosofía de nuestros días diría «irracionalidad»— del individuo. Esta conclusión recibió diversas y necesarias atenuaciones: se defendía un conocimiento indirecto del singular, un conocimiento «argüitivo», etc., según los diversos autores.

Al desaparecer del horizonte de la ontología esa materia desprovista de actualidad propia, consecuentemente desaparece también la tesis de su incognoscibilidad, tesis heredera de aquella de la filosofía griega de que el ser y la actualidad son coextensivos, y al desaparecer asimismo la tesis de que el individuo está formalmente constituido por la materia sometida a diversas determinaciones, ya no hay razón para defender la incognoscibilidad del individuo material. Tal es el caso de Suárez. La individualidad, núcleo único de realidad para él, es totalmente permeable a la inteligencia. Pero no es esto lo único, sino que el orden de cognoscibilidad de las esencias o conceptos sufre una completa inversión. En aquellos autores para quienes la inmaterialidad era condición de la cognoscibilidad, lo primero que se conocía era el universal, mientras que el deficiente conocimiento que se lograba del singular era indirecto, secundario, mediatizado por la universalidad, que había de estar en mi entendimiento como previa a cualquier constatación de la singularidad. Desde ahora, el singular va a ocupar el primer puesto. Mi vinculación cognoscitiva a la realidad va a ser directa. Mi entendimiento humano está necesariamente polarizado a lo singular e individual. Esto es lo que conozco espontáneamente. Lo indirecto, lo mediatizado, lo «problemático» es el conocimiento de lo universal.

El aristotelismo de Suárez.

A un lector familiarizado con la *metafísica* de Aristóteles no podrán menos de resultarle familiares muchos de los conceptos y hasta de las tesis que constituyen el aparato técnico de las *Disputaciones Metafísicas*. El aristotelismo de Suárez parece brotar como una inferencia inmediata. Sería facilísimo acumular ejemplos de este paralelismo filosófico entre el granadino y el Estagirita. Sin embargo, la conclusión puede pecar de precipitada. Si en nuestros días se ha puesto en tela de juicio el aristotelismo de Santo Tomás, y se considera en el Aquinate cada vez con más insistencia el platonismo latente tras muchas fórmulas de contextura aristotélica, no tiene por qué extrañar a nadie que se someta a Suárez a esta misma revisión.

Desde el primer momento creo que conviene aclarar, que en Suárez, a nuestro juicio, no hay platonismo, sino neoplatonismo. Ahora bien, éste está presente en él en una dosis inmensamente superior a lo que de ordi-

nario se cree. Si del propio Aristóteles tenemos que decir después de Jaeger que nunca perdió el espíritu platónico de que se había impregnado en la Academia, respecto de Suárez creo que hay que aplicar esta afirmación al neoplatonismo renacentista, tan difundido en España sobre todo mediante determinados místicos. Es verdad que la estructura externa de la metafísica del Eximio es trasunto del Liceo. Podemos decir más, sus tesis suelen llevar el cuño de la más plena ortodoxia aristotélica; pero el alma es neoplatónica. Los conceptos rectores de la filosofía de Suárez son los conceptos de un neoplatismo cristiano. Uno solo me bastaría para poder sostener la afirmación que acabo de proponer: la participación. La tesis, originariamente platónica —con las limitaciones en su creador de la reducción al plano formal y extrínseco de la imitación mimética de las realidades paradigmáticas del mundo inteligible—, había sido completada en el neoplatonismo cristiano: la participación de las cosas es total respecto a Dios, por vía de ejemplaridad y por vía de eficiencia. Esta es la médula de la ontología suareciana, una ontología, por lo tanto, en la que Dios está presente desde el primer momento, como lo estaba bajo este nombre o bajo el de LO UNO en toda metafísica neoplatónica. Por eso Suárez, más que comprender las cosas desde ellas mismas —este había sido el caso de la metafísica tomista con su ontología estructural— acude en seguida a la causa eficiente que resulta la única que puede dar explicación suficiente, tanto de la existencia fáctica de las cosas, como de su grado de realidad, sin necesidad de recurrir a elementos mutuamente limitantes.

En plena armonía con esta participación constitutiva y explicativa de las realidades a que tengo acceso, tanto en mi experiencia directa como en su ulterior elaboración, está la analogía de atribución. Acaso se pueda decir que la analogía de proporcionalidad es más metafísica, si metafísico es sinónimo de abstracto, pero sin duda que la de atribución es una analogía más «existencial». Precisamente su aplicación es directa al plano existencial, sobre todo en la línea creatura-Dios. La realidad existencial de la criatura sólo es en cuanto posee un ser en total subordinación al creador del que lo ha participado. El predicado metafísico de «causado» que en la metafísica de Aristóteles o de Santo Tomás sólo se presenta al término de un análisis de profundización posterior a la explicación estructural del ser —por eso se pudo formular el principio de causalidad así: *omne compositum causam habet*—, ese mismo predicado en la concepción suareciana del ser está prácticamente presente desde el comienzo de su análisis: sólo somos en cuanto somos causados; ser es ser causado, participado.

Por todo ello la metafísica del jesuita es una metafísica profundamente teocéntrica. Aparentemente, la ontología del Eximio se vincula terminalmente a la teología, de la misma manera que había sucedido en las metafísicas más características de la Edad Media, concretamente en la de Tomás de Aquino. Dios surge como el último por qué explicativo de la rea-

lidad de los seres, cuando he agotado todas las posibilidades de explicación causal que me ofrecen las realidades de la experiencia fáctica o posible. Efectivamente en las *Disputaciones* es también entonces cuando se plantea el problema de la demostración de Dios.

Pero en la ontología de Suárez Dios está presente desde el primer momento: desde su concepción del ser, mejor, desde su aplicación del concepto de ser a las diversas realidades de que puede predicarse. Precisamente porque el predicado básico de todos ellos es la *participación*, la metafísica suarista está totalmente transida de Dios. Implícita o explícitamente filosofamos desde la suprema causa eficiente. Por contraposición al puesto central que el tomismo había dado a la teoría acto-potencia, bien podemos decir que el jesuíta atribuye ese mismo puesto a la causalidad eficiente.

Una metafísica cristiana.

A nuestro juicio, sin que tenga que haber necesariamente una filosofía cristiana, de hecho la hay históricamente: hay una nueva problemática, hay un nuevo estilo de filosofar, consecuencial al conocimiento del Evangelio. Concretamente hay una metafísica cristiana. Por contraposición a la metafísica griega, la cristiana tiene como nota distintiva el concepto de creación con todas las tesis previas y derivadas que éste impone.

Ahora bien, dentro de esta especie de «cristianización» que supone para la metafísica el concepto de creación, al que la razón pagana no había llegado, atenazada por su condicionamiento histórico y cultural, cabe que este concepto ocupe un puesto más o menos decisivo en el esquema metafísico. Para quien quiera filosofar, acaso en exceso, sobre la cuadrícula de la *Metafísica* de Aristóteles, la ontología podrá y deberá elaborarse toda al margen de consideraciones creacionistas. La creación del ser sólo surgirá en el término de la consideración de las causas del ser. Mas ya vimos que no era éste el caso del jesuíta. Su tesis medular de la participación sólo cobra sentido respaldada por la de la creación. Por consiguiente, siendo su ontología una metafísica participacionista, no creo que se pueda dudar en llamar, incluso a su ontología, metafísica creacionista. Nada, por otra parte, más en consonancia con su neoplatonismo y con su teocentrismo.

Sin hacer juicios comparativos, que incluso podrían en este punto ser desfavorables al Eximio, creemos que sigue imperando aquí el profundo sentido realista de toda su filosofía. Queremos decir que para un filósofo en posesión de la superior verdad de la fe no pasaba de ser una ficción metodológica el intentar hacer una ontología de espaldas a Dios, centrada en consideraciones puramente «ónticas», cuando, en realidad, el ser todo de todos los seres, en tanto es, en cuanto Dios ha querido comunicarlo, crearlo. No es que se filosofe sobre los datos de la fe; pero tampoco se arrinconan la certeza espontánea o religiosa que de Dios podemos tener, simulando una total clausura en el horizonte de la razón. Si de aquí se quiere

llegar a la acusación de un oculto dogmatismo en la metafísica de Suárez, no sería yo quien me opusiese a tal acusación, sino que únicamente me atrevería a preguntar a ver qué filósofo hay en toda la historia que, a sabiendas o sin saberlo, no haya trabajado sobre presupuestos dogmáticos. Y en favor de Suárez tenemos que decir que se trata de un presupuesto que no pasa de implícito a través de toda la ontología. Sólo en el nivel de la teología se nos hará claro este trasfondo del plano ontológico.

Determinantes históricas de la metafísica suareciana.

Prescindiendo de las premisas que, de una o de otra manera, vienen imperadas por la religión, transmitidas principalmente a través de la intensa lectura de los SS. PP. —no olvidemos que antes que filósofo es teólogo—, las determinantes históricas inmediatas de la metafísica de Suárez hay que buscarlas en la Edad Media y en el ambiente renacentista, al que no pudo ni quiso sustraerse.

Carecería de seriedad hoy querer explicar las posiciones más o menos originales de la metafísica del Eximio como el resultado de una actitud inconfesada de reacción frente a Santo Tomás y a los maestros entonces consagrados del tomismo. Porque, si bien es verdad que Suárez no tiene o no muestra prácticamente nunca interés en que sus afirmaciones coincidan con las de Cayetano o de algún otro tomista, esto no basta para explicar sus planteamientos filosóficos. Además, respecto de Santo Tomás la actitud de Suárez es de buscada fidelidad. Pretende seguir al Aquinate en todo momento. Si en alguna ocasión cree que es preciso apartarse de él, lo hace acumulando toda clase de justificaciones, e incluso llega a violentar textos de Santo Tomás para que digan lo que él les quiere hacer decir.

Pero los tres siglos que separan a Tomás del jesuíta no han pasado en vano. La historia no retrocede. No se puede filosofar en el límite de los siglos XVI y XVII igual que se pudo y se debió hacer en el XIII. No es ésta una profesión de historicismo, pero sí es reconocer sus derechos a la historia y a la capacidad de progreso del entendimiento humano en todos los campos del saber, hasta en metafísica. Caben nuevos planteamientos de unos mismos problemas o presentación de otros nuevos, y siempre es posible aportar ulteriores precisiones a tesis de reconocida certeza. Además esos tres siglos de separación no fueron siglos de inactividad intelectual, sino de efervescencia, y de efervescencia crítica, que traía como obligada consecuencia el llamar a juicio los sistemas pasados. Así sucedió con el de Santo Tomás en concreto. Escoto lo someterá al estrecho cernidor de su crítica sutil, y, desde los presupuestos agustinistas y avicenianos en que se situaba el franciscano, muchas de las tesis del Angélico se cuarteaban.

Tras Escoto viene el siglo XIV, que continuará la línea crítica iniciada

por el Doctor Sutil e incluso hará a éste sufrir sus consecuencias. La idea del siglo XIV como siglo que nos contentamos con caracterizar con el calificativo negativo de decadente es una falsa imagen. El siglo XIV es, sin duda, el de más fecundidad histórica de toda la Edad Media y de fecundidad constructiva abierta a las nuevas reestructuraciones de la Escolástica y, de un modo más o menos mediato, a los diversos sistemas del racionalismo y del empirismo. El siglo XIV le era perfectamente conocido a nuestro filósofo. Basta recordar la frecuencia con que asoman en sus obras los filósofos del 1300. El anillo de unión hay que buscarlo en las cátedras de *Nominales* que se abrieron en Salamanca, concretamente en la cátedra de teología que se llamó primeramente del *Ariminense* y que pasó luego a titularse de *Durando*, uno de los máximos exponentes de la novísima ideología del XIV.

Este siglo se caracteriza en filosofía por lo que se ha llamado el concretismo franciscano: valoración de cada realidad particular, de cada cosa tal como existe: porque todos y cada uno son imagen y donación de Dios. Frente a esta polarización por lo singular y concreto, pierden valor las autoridades en favor de los análisis de la razón¹. Volvamos a los problemas en sí mismos sin mediatizaciones de fidelidad más o menos anacrónicas a maestros consagrados, llámense Aristóteles o Tomás.

La metafísica acusó, y más que ninguna otra disciplina filosófica, el impacto de esta nueva actitud. Diríamos más, la metafísica entendida unívocamente, bien sea de acuerdo con la del Aquinate, bien con la de Escoto, no tiene cabida dentro de esta auténtica moda de filosofar. Ockman se encarga de dar buena cuenta de las abstracciones sobre que estaba montada la metafísica tomista y de las formalidades sobre que se estructuraba la de Escoto.

Contra una concepción de la realidad total que pretendía lograrse por un puro proceso de la razón a la luz de los primeros principios, ahora se niega, tanto el poder de la pura razón, como el valor de los principios. La metafísica de Ockman descansa sobre la verdad básica de la fe: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*. La última razón explicativa de cualquier realidad es, en definitiva, la omnipotencia de Dios: que Dios pudo y quiso hacerla tal como es, dejando siempre cabida a la posibilidad de haberla hecho de otra manera. No hace falta advertir que con ello Ockman concedía a Dios una vigencia todavía mayor en la interpretación de la realidad de la que hemos visto concederle por parte de Suárez.

El segundo principio de la metafísica ockhamista es el de economía metafísica, es decir, el de simplificación: *non sunt ponenda plura ubi sufficiunt*.

¹ DURANDO había escrito: «...ut magis innitatur rationi quam auctoritati cuiuscumque doctoris, quantumcumque celebris vel solemnis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elecescit contraria veritas». In I. (C). Praefat.

pauciora. Esta simplificación tiene dos principales campos de aplicación: el ontológico y el gnoseológico. En ontología, desaparecen por igual las estructuras de la metafísica tomista y las formalidades de la escotista. En gnoseología, trae consigo la desaparición del largo proceso mediatizador de mi conocimiento de la realidad que me rodea: suprime la abstracción como modo propio y primario de conocer. Si todavía se sigue hablando de abstracción, es en sentido radicalmente distinto del usado en la centuria anterior. La simplificación me pone en contacto directo —intuitivo— con las cosas y con las cosas singulares. La «irracionalidad» que, *de iure* o *de facto*, había atribuído al singular gran parte de la Escolástica desaparece, para transformarse en una intravaloración de los conceptos universales.

Más que conceptos generales o abstractos interesan las cosas que son. Bien es verdad que cuando se quiere seguir haciendo ciencia según la definición aristotélica, se tiene que prescindir de las condiciones existenciales de las cosas. Aunque el singular es la máxima y la única verdadera realidad, lo someto a tratamiento científico mediatizado por la generalización que alcanza en los conceptos universales, producto casi espontáneo de la mente, para Ockman, y producto derivado de los conceptos singulares, en virtud de un proceso reflexivo, para Suárez.

A la hora de señalar los puntos concretos en los que se acusa en nuestro autor una clara influencia de las ideas del XIV, yo creo que podríamos muy bien hacer notar los siguientes:

1. El concepto objetivo suareciano, a nuestro juicio muy en la línea de la inmanentización que se comienza a entrever en los conceptos de Ockham por contraposición a las intuiciones. Los textos de Suárez, sobre todo en la *Disp. II*, sec. 1, creo que nos tienen que forzar a admitir la subjetividad de los conceptos objetivos en cuanto tales, por más que ellos nos remitan inevitablemente a la realidad extrasubjetiva y sean inexplicables sin ella.

2. El principio de individuación. En plena consonancia con el XIV, Suárez, después de su larga *Disp. V.*, bien podría decir que el problema de la individuación es un pseudoproblema. Casi me atrevería a afirmar que los individuos son un hecho metafísico primario, hecho que es siempre punto de partida y nunca término de proceso alguno explicativo o justificativo.

3. Sustitución de la abstracción formal por la precisión o por la abstracción reflexiva, con la consiguiente pérdida de consistencia por parte del universal. Este deja de ser el conocimiento primero y primario para convertirse en un concepto derivado, logrado en un proceso de «desindividualización» consciente de los conocimientos originarios de mi entendimiento, que son los conocimientos de las realidades singulares.

4. Las prerrogativas ilimitadas de la causalidad eficiente, herencia de la omnipotencia divina que se hallaba a la base del mundo ockhamista. No deja de ser significativo que para Suárez pierde valor la formulación

aristotélica del principio de eficiencia a partir del movimiento, para aceptar una formulación más ontológica, expresiva de la total producción o del radical comienzo de los seres singulares.

5. Pero la principal aportación que la filosofía de Suárez debe al XIV es una nueva actitud de filosofar: la atención casi franciscana a cada realidad o hecho singular, el aceptarlo como dato inicial del filosofar y el no perderlo nunca de vista. Podrá prescindir de sus circunstancias existenciales e individuales, pero no puede ignorarlas o desvalorarlas.

Frente a esta vinculación al pasado medieval, hay en nuestro filósofo una innegable presencia de las nuevas corrientes renacentistas. Podríamos decir que hay en él un auténtico humanismo, una innegable atención al yo, a sus experiencias. Sólo me voy a referir a dos puntos, suficientemente significativos. El primero, el concepto de ser. Cuando Aristóteles o Santo Tomás tienen que elaborar este concepto medular de su metafísica, no acuden para nada al análisis del yo. En Suárez la propiedad básica del concepto, la unidad, se conquista a partir de una experiencia analizada, del cómo se forma en mí el concepto de ser. No exageramos si decimos que su metafísica arranca del yo.

El segundo punto, céntrico en la metafísica teológica, es el de las relaciones hombre-Dios en la línea de encuentro de la libertad humana con la ciencia y omnipotencia divinas. Mientras las soluciones típicamente medievales enfocaban el problema desde Dios, para salvaguardar las prerrogativas de esa omnipotencia frente a una libertad que parecía atentar contra ella por sus decisiones independientes, la teología de Suárez, tras las huellas de Molina, enfoca el problema desde el hombre, desde la admisión indiscutible de la libertad con todos los privilegios que le acredita la experiencia. El problema consistirá en resolver cómo se salva la omnipotencia divina frente a esa indiscutible libertad. Cuando se ha calificado al jesuitismo teológico, sin duda que se pensaba en la teología de Molina y de Suárez.

Madrid, Noviembre de 1962.