

ESTE año conmemora España el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez, su máximo pensador. Conferencias, publicaciones y artículos centran su atención en tan ingente personalidad. Una comisión nacional prepara los actos de homenaje en que intervendrán los más prestigiosos centros intelectuales y las figuras mundiales más notorias. Un plan de publicaciones y trabajos quedará determinado para el futuro. Y el conjunto de ello —pleitesía pública y fervor callado, admiración externa y esfuerzo intelectual— no sólo dejará huella objetiva, sino que hará también más grávido y profundo nuestro vivir. La historia verdadera la llevamos no fuera, sino dentro: *in interiore homine*. Todo centenario es propio conocimiento. El externo homenaje y estudio únicamente serán fecundos si se convierten en luz sobre nosotros mismos, hombres de esta hora y de este día agónico del mundo. Destaquemos en qué medida y por qué razón puede ser este centenario ocasión principal de tan venturoso hallazgo.

1. Hemos dicho que Francisco Suárez es el máximo pensador español. Así enunciado, este pensamiento arrastra una serie de sugerencias y postula un conjunto de complementos. Aquéllas nos llevan al más hondo problema de la perspectiva histórica de cualquier filosofía: a fijar su valor expresivo respecto a una vida, individual o colectiva, mínima o heroica. Estos nos exigen la determinación rigurosa de su valor sistemático dentro del conjunto de esfuerzos humanos para captar la verdad: precisar su aportación a este acervo del saber, que, a la larga, puede prescindir de fechas y lugares de origen, porque

en él el hombre deshila su tiempo para que brille lo eterno. En último término, sólo unidas ambas tareas se compondrá la vera efigie del pensador y podrá ser fundado nuestro homenaje.

Veamos la primera de sus significaciones. Consignemos previamente unos cuantos datos. Francisco Suárez, vive y piensa al par que España se halla en su más alta ocasión histórica. Cuando nace, está terminando el reinado de Carlos, recién fundada la Compañía de Jesús, y trabaja Trento. Al año siguiente de terminar éste sus sesiones, él ingresa en la Compañía. En 1571, fecha en que se vence en Lepanto, Suárez comienza su carrera de profesor de Colegios. Teresa de Ahumada lleva muy adelantadas, por entonces, sus fundaciones y Juan de Yepes compondrá muy pronto su *Cántico espiritual*. En Alcalá publica Suárez sus primeras obras. Mientras tanto «estáse ardiendo el mundo». Los acontecimientos se suceden. En 1581, Felipe ha sido reconocido por Rey de Portugal, casi al par que las provincias neerlandesas del Norte se han hecho independientes. En el 87, es ejecutada María Estuardo, y al año siguiente el poderío naval español tiene su más rudo empuje: es derrotada la Invencible. La verdad hispana pierde aliento externo y, sin embargo, ahora depura y clarifica su riqueza interior. El Greco ha comenzado a pintar la llama y el fulgor del espíritu, y bien pronto el trasmundo celeste cabalgará, ingravido, sobre una teoría de caballeros enlutados que entierran al Conde de Orgaz. En la Invencible va Lope. Tirso de Molina es infante. San Juan de la Cruz, Fray Luis de León y Fernando de Herrera dibujan el más alto vuelo de la poesía española. El alma castellana se recluye en sí misma. Es entonces cuando en tan alto clima espiritual va a surgir nuestra obra filosófica máxima: en 1597, Suárez, ya profesor en Coimbra, publica sus *Disputaciones metafísicas*. Poco después, su empresa teológica más alta estará a punto: me refiero a sus tratados sobre la gracia. El siglo XVII comienza. Un último fulgor crepuscular dora todos los frutos de España. En 1600 nace Calderón, un año después que Velázquez. En 1605 se publica la primera parte del *Quijote*. Suárez escribe su obra *De legibus*. Más tarde disparará su artillería dialéctica contra la Inglaterra de Jacobo I:

Defensa de la fe contra los errores de la secta anglicana. Es la última obra que publica. En 1617 muere. Un año antes había dejado de existir Cervantes.

¿Qué nos dice todo este conjunto de fechas y acontecimientos, de coetaneidades y correspondencias que se engarzan apretadamente? ¿Qué esta rara unanimidad con que se desenvuelve la vida del espíritu? ¿Responderá a una ley unitaria que, desde dentro, rija todo ello? ¿Habla el hombre, por ventura, una misma verdad en tantos y varios acentos?

Muchas veces se me ha ocurrido considerar la obra suareciana —y aquí quiero hacerme cuestión principalmente de la filosófica— como el magno retablo barroco del pensamiento español. La componen, a poco que consideremos, tres grandes temas: Dios, el mundo y el hombre, y un solo aliento: el sentimiento de la Majestad Divina y el impulso heroico del valor de la criatura al servicio de Dios. Notoria es la disyunción de infinitud y finitud. En las divisiones del sér es la más excelente, y luego se conserva como rúbrica del tratado de Dios y la criatura. La tesis infinitista consigue así reconocimiento (no se olvide que Bruno es contemporáneo), pero ligado a algo que la califica: Dios es infinitud de perfección, *caput et mensura perfectionis in tota latitudine entis*. Esto permite resolver los más delicados problemas: tal la cuestión clave para el mundo moderno del predominio de la razón o de la voluntad en Dios. La cuestión se soluciona advirtiendo que en Él, infinitamente perfecto, razón y sér, *ratio* y *esse* se compenetran. Dios es el *Ipsum esse*: entre su razón y su actividad no hay hueco o tensión. La pura actividad es aquí la racionalidad pura. Estamos en el límite metafísico donde el querer se torna orden y la razón voluntad nuda. Estamos en el principio simplísimo de todo sér y de todo sentido. La pura libertad, más allá de todo ligamen lógico, es el germen de toda razón. Dios abre así, ante los ojos del místico y del metafísico, su plenitud de misterio y de luz, su oscura profundidad y su lograda profundidad ontológica. Y este sentimiento vivísimo de la Majestad Divina derrama su luz sobre todo lo creado. La antigua idea del *vestigium* se puede enlazar con el nuevo valor dado a la criatura. El poder

de Dios resplandece al dotar a las criaturas de una existencia que no se distingue realmente de su esencia; en la pluralidad abigarrada e individual de las cosas; en la capacidad activa, obediencial y sobrenatural de ellas; en este mundo dotado de una perfección óptica y dinámica que, en último término, por ser contingente señala claramente la diferencia y la dependencia, pero que, al par, por activa, le permite su función de servicio a Él. Un amor a la realidad, unido a la visión de su desvalimiento parece informarlo todo. Recuérdese, sin entrar ahora en sus últimas perspectivas de rigor, cómo transcurre el razonamiento en el tratado sobre la distinción entre la esencia y existencia entre los seres creados: Suárez combate las esencias intrínsecas como sombras exangües, como arquetipos sin vida. Los puros posibles no tienen ninguna realidad. «En los seres creados, ser en potencia y en acto, se distinguen inmediata y formalmente como no ser y ser simplemente». El ser en potencia no dice por sí ningún estado o modo positivo del ente. Esto excluye por sí que a la esencia en potencia se una su existencia. La existencia es lo que constituye formalmente la actualidad de la esencia y se identifica con ella, es el «acto o término de la esencia», etc. Considérese la valoración de lo individual. Todos los seres que existen, o pueden existir, son inmediatamente singulares e individuales. En cuanto existen tienen una realidad cierta y determinada. Aun de potencia absoluta, «no puede concebirse que la entidad real, según existe, en la misma cosa no sea singular e individual, pues implica contradicción ser entidad y ser divisible en varias entidales que sean tales cual aquella». Lo individual no es nada accesorio ni material, sino la última expresión del ser, etcétera. Repárese, por último, que en la cuestión del concurso Suárez quiere defender, junto a la dependencia, la respectiva capacidad de la criatura. Y así, podríamos seguir alegando testimonios. Pero, en todo caso, no se olvide que el conjunto viene asignado *ab initio* por la contingencia, y se orienta al final al servicio de Dios. Sólo Dios existe por virtud de su naturaleza. Sólo a Dios se sirve. Lo anterior se destaca de modo máximo cuando nos referimos al hombre. En el centro del

retablo está él, el sujeto humano, haciendo con su libertad el camino que le conduce o aleja de Dios. El hombre se adelanta a primer término en el amplio reino de lo creado. Entre todas las fuerzas no hay ninguna que se le pueda comparar; entre todos los agentes terrestres no hay ninguno con tal potencia. El tiene libertad para servir a Dios. Y alrededor de la libertad acumula Suárez sus precisiones. La libertad había sido concebida por una rama del pensamiento muy en boga como indiferencia del juicio, como la potencia inmaterial y espiritual de poder o no hacer algo. Nuestro autor rectifica: en la indiferencia del juicio se halla la raíz adecuada de la libertad, pero ello no es suficiente. La voluntad tiene que ser activa y libre hasta su último momento. «Es de esencia de la facultad libre, que por su intrínseca virtud y potestad pueda ejercer o susponder el acto». *Sine integra virtute activa nondum habet actum in manu sua*. Y esta unión entre la actividad, la dependencia y el servicio, que permite reconocer la realidad sin perder su sentido, vuelve en la teoría jurídica y en la política. Nadie antes que él había, católicamente, subrayado más los derechos de la existencia humana e histórica, el valor del caso concreto, la facultad de determinación del poder, pero nadie antes que él lo había ligado más rotundamente al imperio de la ley natural. Hasta el último límite: obra mínima o particular evento, llega el supremo dominio. Basten dos ejemplos, que brevemente pueden exponerse en esta nota: la inmutabilidad de la ley natural, la misión de soberanía. Suárez, que admite la pluralidad de circunstancias a que puede aplicarse la ley, no quiere que quede ninguna duda sobre la unidad inmutable de la misma. Hay tres órdenes de preceptos naturales. «Unos son los universalísimos, como: se ha de evitar el mal y hacer el bien. Otros son las conclusiones inmediatas y totalmente conexas, de modo intrínseco, a tales principios, como los preceptos del Decálogo. En el tercer orden hay otros preceptos que están mucho más separados de los principios». Ahora bien, conforme nos alejamos de la raíz se diversifican las condiciones de aplicación y, por tanto, se especifica el precepto. Pero la norma natural, tomada en sí misma, no varía por ello,

sino que, discerniendo la mutabilidad de la materia, manda, de acuerdo con ella, para una situación y no para otra, y obliga ahora y no antes ni después, *et ita ipsa in se manet semper inmutata, licet quo ad nostrum modum loquendi et per denominationem extrinsecam quasi mutari videatur*. Igual sucede en el terreno político. No consideramos la teoría del pacto social, porque exigiría muchas disquisiciones. Veamos la del poder: «Una potestad se denomina suprema (o soberana) en su orden cuando, en el mismo y con respecto a su fin, decide en última instancia en su esfera, esto es, en toda la comunidad que le es sujeta», dice en el célebre texto de la *Defensio fidei. Tot sunt iurisdictiones temporales supremae quot sunt politicae communitates, quae non sunt membra unius regni seu reipublicae civilis*. La peculiaridad de la soberanía y su multiplicidad están reconocidas. El pluriverso político moderno rodea a nuestro pensador. Pero no se olvide que la potestad suprema lo es en su orden —*in suo ordine*—, y no *in quoque ordine*, con lo cual se sujeta esta potestad a la estructura finalista del mundo; y no dejemos tampoco de advertir que este pluriverso no es caótico, sino sometido a ley. Existe, junto al Derecho natural, el Derecho de gentes. «La razón de esta parte y de este derecho es que el género humano, aunque esté dividido en varios pueblos y reinos, tiene no obstante alguna unidad, no sólo de especie, sino también cuasi política y moral, como indica el precepto natural de amor y misericordia recíproca, que se extiende a todos, incluso a los extranjeros, sea cual fuere su origen. Por esta razón cabe concebir que cada Estado, república o reino, sea en sí comunidad perfecta, y estando compuesto de miembros, sea al mismo tiempo, en algún modo, miembro de esta otra unidad universal, en cuanto respecta al género humano; pues nunca aquellas comunidades se bastan a sí mismas aisladamente, en tal forma que no precisen de alguna cooperación, comercio y sociedad recíproca, ya para su mejoramiento y mayor utilidad, ya por indigencia o necesidad moral, como consta del uso de los pueblos. Y lógicamente por esta razón, precisan de algún derecho por el que se rijan y ordenen en este género de sociedad y

relación mutua». También aquí se subraya la positividad junto a lo inmutable y constante. Y en todo, los primeros términos se destacan sin olvidar las perspectivas últimas. Lo finito, en su plenitud óptica y activa, hace resplandecer el poder infinito que lo creó; lo eterno, por su parte, no niega lo vivo, sino que lo hace vida verdadera.

Es el ímpetu ignaciano, hecho sustancia de metafísica, filosofía jurídica y política. En último término, el ímpetu más soterrado del alma española. Nuestro misticismo también, aunque se concentre en el amor de Dios, siempre ha rebosado de caridad hacia las cosas. Ha sido preciso y práctico, ascendiendo por una limpia escala de la multiplicidad a la unidad. Por eso se ha dicho que su pan y su vino místico estaban formados por millares de granos de trigo y millares de uvas. Todo en nuestro arte —en el arte que se hacía al par o inmediatamente después que estos pensamientos se pensaran— tiene a la vez cuerpo y llama, verticalidad y belleza. Por eso era, y es, exuberante y grave: con una prodigiosa voluntad de vuelo, pero a la vez con gran peso de detalles. La conquista amorosa y renacentista del mundo se conservó en él, pero bajo la jerarquía del ser prescrita por Dios. Dentro de este orbe seguro, el español se complace en la contingencia. Esto da origen a nuestra pintura, no menos que a nuestra gramática y novela. La actitud del héroe clásico perdió su rígido formalismo: frente a ella se levantó el heroísmo de la finitud. Los arquetipos desaparecen ante la humanidad compleja con su crepuscular claroscuro, lo mismo en los lienzos velazqueños que en la prosa de Cervantes, recogiendo los varios acordes que enriquecen la melodía total.

Y no sería equivocado decir que éste es el núcleo más decisivo de nuestra acción histórica. El español vive y se recrea en la diversidad de acontecimientos de la realidad, pero nunca la considera, como el burgués moderno, buen río revuelto para ordenarlo racionalmente y pescar en su provecho, sino como un reino que dominan poderes más altos, que tiene orden y que exige la vida hazañosa. De aquí el sentimiento hondísimo de la potencia y dignidad de la existencia, que se manifiesta

en la acción y en el servicio. Por eso sus hechos supremos —comunitarios o individuales— tienen las dos dimensiones: afirmación de sí y obediencia a lo supremo. También podía hablarse aquí de una potencia obedencial activa. Pero discurrir por estos cauces nos llevaría fuera de nuestros propósitos.

2. Recojamos, pues, el hilo de nuestra disertación. Porque tememos que lo hasta aquí dicho haya causado una cierta extrañeza a nuestros rígidos defensores del especialismo, cuidadosos celadores de la pureza de la investigación, mantenedores tenaces de que todo pensamiento está encerrado en sutiles hilos aisladores de la vida. Reconozcamos que en sus reproches puede haber algo de verdad. Después de lo anterior, nos asaltan con urgencia irreprimible varios interrogantes; supuesto que sea cierto lo apuntado, ello nos obliga más a contestar unas cuantas acuciantes preguntas: ¿consiguió esta vivencia su expresión conceptual adecuada? ¿Qué valor sistemático tiene el pensamiento de Suárez en el desarrollo de la Escolástica? ¿Qué eficacia histórica en su tiempo y en el nuestro?

Dispénsenme de contestar ahora todas estas preguntas, quizá porque muchos de mis esfuerzos en estos últimos años no han tenido otra finalidad. Sólo quisiera hacer una observación. Parece claro que cada vez va a ser menos posible contestar precipitadamente a ellas con la cómoda solución del eclecticismo, cuando no con la velada acusación de simpatías escotistas o nominalistas. Es preciso que, de una vez para siempre, se reconozca a Suárez como lo que evidentemente es: uno de los máximos pensadores escolásticos que figura por propio derecho, por su rigor sistemático, su hondura especulativa y su erudición histórica, entre los autores de primera fila de esta tendencia, y que, por tanto, se le intente comprender sin falsearlo. Suárez, como San Buenaventura, como Escoto, es la gran prueba de la vitalidad del escolasticismo, que, teniendo su máxima figura en Santo Tomás de Aquino, es capaz de variaciones sobre puntos determinados, dentro de las líneas fundamentales de la creencia y de la Escuela. Ello no significa hacer suarismo, sino sencillamente hacer filosofía.

Creemos que de este modo dejaremos de encontrar en la literatura filosófica actual páginas tan curiosas como las de Giacon, seguramente uno de los más encarnizados enemigos de Suárez. En su última obra, *La seconda scolastica*, publicada en el pasado año, Giacon vuelve a repetir algunos de los frívolos juicios de su *Guglielmo di Ockam* y de su Suárez (en *Gli Uomini e la Civiltà*), haciendo tales distingos y sutilezas que el lector queda perplejo. He aquí cómo señala el hecho que las *Disputationes* sea el primer libro, desde Aristóteles, que trata independientemente la metafísica: «Ancora al tempo del Suárez la filosofia era trattata nell'insegnamento e negli scritti quale un commento alla opere di Aristotele... Il Suárez si credette in grado di possedere talmente la conoscenza della metafisica da poterle trattare indipendentemente» (op. cit., II, página 177). La expresión se comenta por sí sola. Pero aún son más singulares sus juicios sobre el pensamiento total de Suárez. En la página 179 le llama tomismo moderado. Sin embargo, ya en la 182 le ronda la tentación de declararlo nominalista. Esta tentación se hace ya tan fuerte en la página 191 que, sin que el lector sepa por qué, se decide a hablarnos de «la mentalidad geométrica (sic) del nominalismo», y, de pasada y sin que sepamos claramente la causa, inicia una polémica sobre Occam con el padre Picard. En la página 193 parece que ha rechazado la tentación y, sin haberlo acusado nadie, absuelve generosamente a Suárez: Suárez no fué ni nominalista ni empirista. Sin embargo, en las 194 y 195 cede: Suárez es, tendencialmente, nominalista. Como después vuelve a decir que es tomista moderado y que responde a las tradiciones especulativas de su Orden, el lector concluye por no saber si hay que establecer en la historia del pensamiento humano una equivalencia que diga: tomismo moderado es igual a tendencia nominalista, igual a incipiente tradición filosófica de la Orden de los Jesuítas.

Juicios como éste son frecuentes en cierto sector de la literatura filosófica italiana y francesa. Casi siempre se apoyan en una falta de perspectiva sistemática, de un lado; de otro, en desconocimiento concreto de Suárez. En la acusación de ten-

dencia nominalista, por ejemplo, se olvida que el nominalismo es, por lo menos, una postura coherente que comienza con una repulsa del pensamiento metafísico, tiene una posición respecto a la noción del ser, respecto a la posibilidad de la prueba de Dios, a la quiddidad divina, al conocimiento de los universales, etcétera, cuestiones todas en las que nuestro autor es claramente contrario. El desconocimiento concreto de Suárez se puede testimoniar múltiplemente. Elijamos una muestra: la cuestión de la analogía del sér, punto sobre el que han disertado respecto a nuestro autor desde Garrigou-Lagrange a Manser, pasando por Giacon. Ninguno ha advertido, sin embargo, que Suárez defiende la unidad de la noción del sér, pero como imperfecta, porque contiene, indeterminadamente, las diferencias. La precisión del concepto ser no es separativa, mentalmente, de algunas razones inteligibles, como la del género y la especie, y, dentro de ella, Dios y la criatura se diferencian infinitamente y con orden de prioridad y posterioridad, aunque tengan una cierta conveniencia y semejanza en la razón formal del sér. De esta manera la noción del sér no es unívoca y, al par, comprendiendo confusa e imperfectamente todos los seres, puede ser medio en la demostración, en forma que su razón, encontrada en la criatura, puede ser el comienzo para hallar una razón semejante existente de modo más alto en el Creador. Lo mismo que de la analogía podía decirse del conocimiento de lo singular, sobre el que tanto error acumula Giacon; o de la cuestión tan debatida de la distinción real de la esencia y la existencia, que alguno quiere que hagan dogma de fe; cuando no cabe duda que, explícitamente y según declara el mismo Manser, Santo Tomás no la utilizó en ninguna de las piezas decisivas de su sistema; sí caben dudas, según las investigaciones del Padre Chossat (que no han desvirtuado totalmente ni Mandonnet ni Gardeil), si su origen se halla en Santo Tomás y no en Egidio Romano; hay excelentes expositores del Angélico Doctor, como Sertillanges, que no le dedican una atención especial, y otros, como Mayer, que incluso la creen una pieza extraña de tipo neoplatónico. Y si ahora pasamos al pensamiento jurídico y político, nos hallare-

mos con la terrible acusación del voluntarismo. Pero nuevamente aquí será necesario probar lo improbable. En la acusación se olvida que el voluntarismo tiene una serie de supuestos, ninguno de los cuales se da en Suárez. Todo voluntarismo empieza con una determinada idea de la quiddidad divina, sigue con una posición respecto a la naturaleza y caracteres de la ley natural, a la relación entre la ley natural y positiva, a las facultades del poder, etc. También aquí se apoyan, de otro lado, en inexactitudes en los detalles, para las cuales la teoría de la ley o la del pacto social ha sido siempre veneno inagotable. Y así sucesivamente.

Indiquemos, antes de terminar, que lo anterior es todo menos afán polémico. No es tampoco pretender hacer suarismo. Sí es, y denodadamente, llamar la atención sobre los equívocos que rodean a nuestro autor y que un trabajo riguroso y sistemático puede deshacer. La labor está emprendida, pero queda aún mucho por lograr. Con ello se llegará a una comprensión rigurosa de nuestro primer autor filosófico.

Y se logrará ver cuál es la aportación española en el juicio y encrucijada del mundo moderno. Iluminando las profundidades de la vivencia católica de San Ignacio, que estaba tan enraizada con la total actitud hispánica ante la vida, Suárez pensó cara a los nuevos problemas. La meditación y estudio de su obra puede, así, hacer más grávido nuestro existir y esclarecer nuestro deber en esta hora agónica del mundo, en donde, en nueva encrucijada, hay que pensar y repensar el viejo legado para hacerlo lección y guía de nuestras horas futuras.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

MUNDO HISPANICO

