

ASPECTOS HISPANICOS DE LA FILOSOFIA DE FRANCISCO SUAREZ (*)

I.—CRITICO Y ARMONICO

Es bien conocida aquella apreciación de Menéndez Pelayo acerca de la filosofía española, reproducida hace ocho años por el Sr. Lain Entralgo: «el *espíritu crítico* y el *espíritu armónico* se disputan desde remota fecha el predominio en nuestra filosofía, tendiéndose a veces amorosamente la mano» (1). Si algún filósofo hay en España, a quien estas palabras convengan, es sin duda, Suárez.

El cometido de Suárez en la segunda mitad del siglo XVI era bien difícil: atravesaba entonces la humanidad por un difícil momento, parecido al de hoy: devolver al hombre su síntesis psicológica, maltratada de un lado por los *avances* de la ciencia renacentista que parecía querer dejar al descubierto la antigua metafísica, y de otro lado, por la *ausencia de equilibrio*, por el *desacierto* más atrevido, que venía junto con estos avances. ¿Cómo recoger lo antiguo, para reintegrarlo en una síntesis, que se mantuviera en pie, y permitiera el avance moderno en lo que tenía de justo? En otras palabras: ¿cómo encontrar un terreno firme entre los «nominales» del siglo XIV y XV (que favorecían la experiencia, pero carecían de solidez metafísica) y los «reales» del XII y XIII (que tenían esta solidez, pero que eran despreciados por la ciencia del renacimiento)?

Sólo un espíritu crítico y armónico a la vez, sólo él podía terciar: y éste fué el cometido de Suárez: como crítico, desmontó el desatinado nominalismo; como armónico, le concedió una mayor base experimental a la metafísica (que la que antes se

(*) Resumen de una Comunicación leída en las «Reuniones Filosóficas» del I. F. de B.

(1) LAIN ENTRALGO, P.: *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*. Madrid, 1944, parte II, El polemista; V, Radix Hispaniae, página 216.

le concedía), dejando a un lado las formalidades escolásticas, tanto como el acto ilimitado potencialmente en la realidad; con ello hizo partir toda universalización del trabajo mental abstractivo. Como crítico, se opuso, no diré precisamente a Santo Tomás (pues en sus obras, tiene el lector la impresión de que se muestra sumamente respetuoso y adicto al maestro universal, en cuanto puede), pero sí que rechaza lo que hoy llaman «tomismo», sobre el cual no han faltado modernamente investigadores (como el conocido P. Hocedez, en sus estudios sobre Egidio Romano) que nos han hecho dudar de si efectivamente Santo Tomás fué tomista; pero como armónico, decía, reconoce Suárez el núcleo cierto y fundamental del tomismo, e intenta reconstruirlo bajo el signo de otra grandiosa síntesis, distinta de la que él había combatido (2).

Basta volver los ojos a la Historia de la Filosofía para advertir que ella refleja transpuestos en una clave, la de la razón, el ritmo y la melodía, que en todos los otros ramos de la actividad humana, en la cultura y en la práctica, se encuentra bajo otras claves: y es que todos estos ritmos y aires, proceden del mismo ser.

Al fin, el problema del hombre está en que ni sencillamente «es» (tomando esta palabra en su sentido fuerte), ni sencillamente carece de «capacidad» o «aptitud» para ser. Es un esbozo, un algo en trayectoria y en vías de autoformación. Si totalmente «fuese» (como sueña el monismo racionalista) entonces el hombre no tendría problemas, ni luchas, ni adquisiciones, ni derrotas, ni historias; pero si de ninguna manera tuviera capacidad de ser, tampoco habría en él problemas, ni luchas, adquisiciones, derrotas, ni historia. Dios sólo «es»; pero no sufre la contingencia histórica; los animales, y seres inferiores, no tienen ni «capacidad» para allegarse de un modo inmediato al que «Es», y por esto tampoco cabe en ellos la historia.

Este problema palpita en todas las manifestaciones del hombre, porque es una propiedad que brota de lo más radical de su ser.

Ahora bien, en filosofía se manifiesta inmediatamente por la dualidad entre los eleatas griegos y los heraclitanos. Unos conciben que el conocer humano (su primera manifestación consciente) es un conocer de puro actualismo; son filósofos, pero niegan la realidad móvil; pero los otros, los heraclitanos, si bien son más empíricos y están más cercanos al hombre real, no son filósofos. Aristóteles se indigna de que nieguen la prioridad de la esencia, confundiendo potencia y acto, que importaría

(2) Véase mi artículo *La Metafísica de Francisco Suárez, magna obra de Filosofía Cristiana*, publicado en *Cristiandad* (1948), nº 107, p. 374-378.

la imposibilidad de toda Metafísica: «Propter quod non parvum aliquid quaerunt destruere» (3), ya que, según comenta Santo Tomás, «tollunt enim motum et generationem ut dictum est» (4).

Este problema no podrá nunca ser suprimido de raíz mientras haya hombres sobre la tierra, como ni podrá nunca quitárseles su problema psicológico individual, el problema ascético y el místico cuando se plantea. En efecto, si el hombre no tuviese que reducir a unidad *de explicación* (y por tanto, *en cierta manera*, unidad «de ser») la realidad, una de dos, o sería puramente empírico y múltiple como los animales (para los que tampoco hay ciencia) o sería ya «comprehensor» de esta unidad en una idea y en una esencia (es decir, ya estaría como divinizado con la posesión de Dios, y tampoco tendría problemas).

Pero el hombre no es ni uno ni otro: está lanzado a buscar la unidad, porque puede poseerla, pero aún no la posee plenamente. Esta es toda la dramática lucha de la historia de la ciencia, siempre en pos de unificaciones mayores, a través de multiplicidades empíricas, cada vez mayores también.

Y éste es asimismo el problema ascético del hombre: reducir a la unidad su ser; reducir la multiplicidad empírica de la espontaneidad vital, a la unidad superior, más perfecta, de su ley. Si el ser del hombre lo dejase abandonado al impulso múltiple, no tendría problema ascético, pero sería en esto como un animal. Si por otro lado el hombre poseyera ya en sí esta suprema perfección de suerte que su ser realizase por necesidad la ley unificadora, o perfección de su ser (con sólo querer), entonces tampoco tendría problema, sería semejante a Dios. Pero precisamente no es ni uno ni otro; ni ángel, ni bestia; aunque, según la frase de Pascal, no pocas veces quien piensa hacer de ángel, hace como la bestia.

Este mismo problema, traspuesto en otro orden, encuentran los místicos, cuya mayor tortura es sentirse arrebatados irresistiblemente por Dios como por un electroimán, pero ver que no se rompe nunca la tela semitransparente que los separa del definitivo encuentro.

También en la práctica el hombre lucha y trabaja para unificar la naturaleza y someterla a un destino teleológico unitario, que es su necesidad vital. La piedra no tiene problemas de producción, el animal los tiene muy rudimentarios, y el ángel carece de ellos. El hombre, por ser hombre, los tiene con plenitud.

Por esto toda filosofía que penetre hondo, de un modo u otro, ha de corroborar soluciones ya existentes respecto de esta acti-

(3) ARISTOTELES: *Metaphysica*, l. IX, c. III, 1046 b, 1047 a.

(4) STO. TOMAS DE AQUINO: *In Metaph.*, l. IX, lect. III, nº 1803, edic. Cathala.

tud fundamental humana, o bien ha de abrir cauces nuevos, ya negando los existentes, ya perfeccionándolos. Esto último fué lo que hizo Suárez. Su filosofía más que la originalidad de soluciones parciales y de temas superficiales, tiene a mi ver todo el valor de los conductores del pensamiento mundial, al abrir un cauce precisamente en este orden de ideas, que es, como decía, el más radical. Pero encima de este mérito, tiene el de haber abierto este cauce, enteramente según el carácter del pueblo español cuando filosofa: con crítica, y con armonía.

Precisamente porque el hombre (con la filosofía, lo mismo que con las demás actividades suyas) es un ser lanzado a una unificación que cada vez tiende a poseer más, sin llegar nunca al Absoluto, por esto, decía, han surgido siempre en la Historia, períodos de escepticismo, como entre los caminantes se despierta el anhelo de descansar después de un esfuerzo agotador. Menéndez Pelayo opinaba que la aparición de períodos de escepticismo es algo endémico y crónico en la Historia de la Filosofía: «De aquí se infiere que el escepticismo y el criticismo, vistos serenamente y a distancia, no deben ser estimados, según generalmente se los estima, como filosofías puramente negativas y disolventes, sino como momentos obligados de la evolución filosófica, como puntos de parada en que el espíritu se detiene para hacer examen de conciencia y proseguir con más aliento su camino» (5).

Y ¿cuándo prosigue su camino adelante, el espíritu, después de la parada del escepticismo? Cuando sobreviene un genio crítico y armónico, que critica la crítica, y armoniza la desarmonía empírica, dentro de una unidad superior a las antinomias suscitadas por nuestra ignorancia o soberbia. Pues bien, este fué hace 24 siglos el cometido de Aristóteles, y en el siglo XIII el de Santo Tomás, como creo que en el XVI fué el de Suárez.

Aristóteles se encontraba entre la oposición Parménides-Heráclito: ¿cómo encontrar *en el ser* una cierta unidad, que ni niegue la multiplicidad del cambio, ni niegue el factor unitario permanente? ¿cómo encontrar *en el pensar* una cierta unidad, que ni niegue el fundamento múltiple, que palpamos con la experiencia, pero que justifique la unidad de atribución científica? Aristóteles, con su doble respuesta, consumó el camino de rehabilitación iniciado por Sócrates y Platón: 1º hay en la realidad un elemento unitario que permanece con el cambio; es la subs-

(5) MENENDEZ PELAYO, M.: *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*. Discurso de recepción leído en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 15 de mayo de 1891, § 2. *Ensayos de Crítica Filosófica* (ed. Adolfo Bonilla y San Martín), Madrid 1918, pág. 137.

tancia; hay un elemento múltiple: es la continua actuación accidental de este ser potencial. 2º También en el conocer encontró en el concepto universal un fundamento de predicación unívoca: la forma, y un elemento múltiple, la materia. Con su síntesis genial, barrió a los escépticos y sofistas, y abrió el cauce para la Metafísica de XXV siglos.

La misma antinomia se presentó en la Edad Media, aun antes de que conociesen la Metafísica de Aristóteles las escuelas europeas: fué la famosa controversia entre los ultrarrealistas y los terministas. Santo Tomás también entonces la zanjó reanudando la tradición de la armoniosa síntesis aristotélica: 1º unidad de substancia en el ser, pero multiplicidad por su cambio accidental; 2º unidad conceptual por la forma desmaterializada, multiplicidad sensible por la materia individuante, como tal no cognoscible por nosotros quiditativamente. Sólo que Santo Tomás perfeccionó mucho, llevándola más lejos, la síntesis aristotélica. En lo ontológico, superando su finitismo, por la aseidad e infinidad de Dios, con su correlato de la creación *ex nihilo* y, en lo óntico, llevando la teoría de la ilimitación del acto a sus extremos.

Pero de nuevo renació la antinomia a medida que avanzaba el renacimiento: mayor multiplicidad empírica, que requería una más clara visión del principio sintético unitario. Este fué el grandioso cometido de Suárez, en la restauración de la segunda Edad de Oro, o Segunda Escolástica, o Escolástica Española (de los tres modos se la llama), de los siglos XVI y XVII.

En un ambiente nominalista precartesiano, Suárez reafirmó: 1º la concepción unitaria de la substancia, o potencia, de la que se educen los accidentes, en lo cual no aportaba nada substancialmente nuevo al acervo de la tradición antigua; 2º pero en cambio, viendo que era imposible explicar la fidelidad del conocer, es decir, la unidad *extramental* correspondiente a la unidad conceptual, si se hacía mediante una forma que *en la cosa* habría de ser un como universal en potencia, cambió el principio unitario o sintético, con una originalidad total de concepción, y a mis ojos de un modo definitivo: ya no era el acto ilimitado como tal *de se*, o sea la forma potencialmente universal, el principio óntico unitario que garantizaba el valor universal y necesario de la ciencia, sino el universal hecho tal *por la precisión mental*, denotando en la realidad sólo el fundamento o capacidad de realizar esta operación mental (es decir, no era *la forma* el elemento universalizable óntica y representativamente, sino *el todo*, material y forma: no era pues el acto como tal ilimitado). Esto importaba una crítica del tomismo y escotismo; pero merced a una nueva síntesis armónica con la que daba mayor base empírica y existencial a la Metafísica. Fué realmente, en el eje de su Metafísica, crítico y armónico.

Tan armónico fué, que Mahieu, y muchos autores superficiales modernos, le han tachado de ecléctico, como si no hubiese llegado Suárez a engendrar una síntesis de la Metafísica. Se equivocan. No basta decir con Giacon: «no acuso a Suárez de nominalista, sino de que lleva al nominalismo»; es falso. Suárez no lleva al nominalismo por el mero hecho de negar la síntesis tomista de la ilimitación extramental del acto, puesto que substituye «otra» síntesis, que ya expuse largamente en otra ocasión (6), síntesis suareziana contra la que todavía no han presentado ninguna objeción seria, fuera de la atribución de las consabidas inexactitudes, que él no dice, o de la repetición de los mismos argumentos, mil veces oídos y contestados.

Y no solamente Suárez fué armónico al integrar, en una síntesis metafísica colosal, las dos fuerzas entonces en pugna, empirismo-formalismo exagerado, sino que en su concepción se enlaza maravillosamente la réplica al postkantismo, que precisamente busca la unidad o elemento unificador, no en el formalismo objetivo, sino en el puramente subjetivo, de las formas *a priori*, sin ni plantearse el problema de que el elemento unificador pueda estar «sólo fundamentalmente» en la realidad, es decir, sólo con la aptitud de ser abstraído por la mente universalizadora. Pero no puedo extenderme más en este punto.

Si armónico y crítico fué Lull con el «Ars Magna» que pretendía radicar un verdadero «Arbor scientiarum», contra los averroístas de París que él combatía; si armónico y crítico fué Vives, cristianizando el renacimiento sin negarlo de plano, por lo bueno que contenía, no menos lo fué Suárez, precisamente (como creo haber mostrado) en lo más profundo y radical de su concepción filosófica, que rige todo el desarrollo ulterior de la Metafísica.

II.—INTUICION

Otro de los rasgos predominantes que me parece descubrir en los filósofos españoles, es una cierta fuerza de intuición, que precisamente los hace sumamente *objetivos*, es decir, los pone de pies en el suelo, sin quitarles por ello, los ojos del cielo, contra lo que harían los empiristas al reaccionar parcialmente, sin intuición totalizadora, contra los idealistas, no menos carentes de esta totalidad intuicional.

(6) Véase mi obra *Investigaciones Metafísicas*, Colección Filosófica LUX, III, nº 3 (Editorial Atlántida), Barcelona 1949, cap. 3. Había sido publicado antes este estudio en el número extraordinario que la Revista Pensamiento dedicó a Suárez en 1948.

Menéndez Pelayo dijo en aquel memorable discurso «Dos palabras sobre el centenario de Balmes» (7): «Sus facultades analíticas, superaban a las sintéticas: quizá no ha dejado una construcción filosófica que pueda decirse enteramente suya, pero tiene extraordinaria novedad en los detalles y en las aplicaciones». En este punto realmente no me adhiero al parecer de tan ilustre Maestro.

Parece poco sintético Balmes, si uno se fija en el aspecto externo de su filosofía, porque su extremada sencillez le hace parecer simplemente armonizador de materiales ajenos, por ejemplo en su criteriología o libro 1º de la «Filosofía Fundamental»; pero en realidad, según intenté también demostrar en otra ocasión (8), su intuición, en el mismo principio de la era criticista, fué tan a fondo, que un siglo después, cuando se empiezan a abandonar las posiciones idealistas, encontramos que en Balmes ya tenemos fundamentalmente los mismos argumentos y directrices, que al fin se han impuesto, y que delatan la imposibilidad de una deducción puramente formal, que no contase simultáneamente con los tres elementos que él señala. Lo cual supone no pequeña originalidad, ni menor intuición.

Y Balmes, en los XII primeros capítulos de su *Protestantismo* (aunque también en todos los demás) tiene unas intuiciones geniales y luminosísimas de Filosofía de la Historia, dignas de las intuiciones no menos profundas de *El Criterio*.

Es esta intuición que totaliza y jerarquiza las partes, por su extremada objetividad, quien nos impide a los españoles caer en filosofías del absurdo o en las panlogísticas, que viven en un mundo de utopía, como dijo Menéndez Pelayo, hablando de Hegel. Hay investigadores que pasarán tres horas seguidas en su laboratorio, enfocando el objetivo de su potente microscopio sobre una célula nerviosa: y después levantarán pausadamente sus cansados ojos, para decirnos con solemnidad: «Señores, *el mundo es una célula nerviosa*». No, esto en España no puede suceder, y por esto tal vez ha habido menos filósofos que en otras partes, porque también ha habido menos que se atribuyesen honores divinos. Como dice Balmes en sus «Cartas a un escéptico», hay en España un fondo de buen sentido, que impide arraiguen entre nosotros estas monstruosas opiniones (es frase suya). Yo creo que este «buen sentido» podría llamarse también, según decía, «intuición totalizadora o jerarquizante», que está en Balmes, como en Vives, o en los cervarienses.

(7) MENENDEZ PELAYO, M.: *Ensayos de Crítica filosófica*, o. c., página 366.

(8) Véase mi estudio *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana*, Pensamiento, 4(1948), 405-431.

Pues bien, en Suárez descuella de un modo admirable y muy poco puesto de relieve. Para citarlos ahora solamente, ya que no puedo desarrollarlos, mencionaré algunos casos, como su solución del principio «*exclusi medii*» a propósito de la cuestión trinitaria, raíz última a que al fin de cuentas toda otra solución ha de ir a parar, o que ha de presuponer aun sin que lo adviertan muchos; su visión tan certera del objeto de la Metafísica al incluir todo el ámbito de las esencias dentro del ser real, fijando los límites del ente de razón, único que excluye de su objeto; su visión del mecanismo de la abstracción; su maravillosa jerarquía unitaria entre las partes de la Metafísica; su base empírica, que sin quitar (sino al revés afianzando) la analogía, puente de la razón para llegar a Dios, no presupone formalismos que él cree excesivos.

III.—IDEALISMO REALISTA

Con razón se ha observado de Luis Vives (y de Menéndez Pelayo) que uno de los rasgos más típicos suyos, fruto tal vez de su crítica armónica, y de su intuición totalizadora, fué este idealismo realista, que si nos acercaba a los escoceses, por el realismo como en Lloréns y Barba, nos impedía caer en el empirismo inglés; si nos hacía penetrar siempre en los dominios idealistas del espíritu, nos impedía perder contacto con el mundo real, impedía que fraguasen entre nosotros idealismos utópicos, a lo Espinosa, Kant, Hegel. La Metafísica, en estas latitudes, lleva un lastre de luz solar, que no le permite desarrollarse entre brumas, ni entre fantasías.

Suárez es sin duda el que más se lanza en los análisis metafísicos hacia zonas de penetración, donde parece, según Menéndez y Pelayo, que la mente humana ya ha llegado al límite. Pero adviértase que esta misma Metafísica suya recibe constantemente la acusación de «*empirismo*». Y ¿por qué, sino porque está siempre Suárez con su terrible frase, final de muchos análisis «*mihi non satis probari videtur*», y sopesando y midiendo escrupulosamente los grados de probabilidad? Si una Metafísica hay en que el genio hispano de idealismo realista esté patente, ésta es, a mi ver, la de Francisco Suárez.

Es verdad que en él (como en todo hombre: ¿quién hay que sea perfecto?) hay aspectos de humanismo que están poco desarrollados en sus obras: por ejemplo su ausencia casi total de concepciones estéticas, artísticas, de llamadas al sentimiento humano y religioso, que tanto nos deleitan por ejemplo en Santo Tomás, y que no faltan en los nuestros como Ramón Lull, Vives y Balmes. Pero esto no quita que a pesar de mis toscos rasgos, con los que olvidando estos límites he intentado esbozar el

perfil hispanista de la filosofía de Suárez, pueda descubrirse en seguida, a mi entender, que Suárez, por debajo de la hierática figura con que nos lo presentan los grabados del siglo XVII soportando el peso de un solemne bonete y el ahogo de una apretada capa académica, Suárez es el hijo de castellanos nacido en tierras de Andalucía, heredero y transmisor de una cultura católica e hispana, inmortal como la cuna donde ha nacido.

JUAN ROIG GIRONELLA.