

NATURALEZA METODOLÓGICA Y ACTUALIDAD
DE LAS «DISPUTACIONES METAFÍSICAS» DE
FRANCISCO SUÁREZ

*Methodological Nature and Interest of Francisco Suárez’
“Disputationes metaphysicae”*

Dr. Martin GRABMANN*
Wien Universität

BIBLID [(0213-356)8,2006,149-179]

RESUMEN

Las primera de las conmemoraciones en torno al pensamiento del teólogo y filósofo español Francisco Suárez (1548-1617), que después serán repetidas de forma regular, se produjo en el ámbito académico occidental entorno a la celebración del tercer centenario de su muerte. La universidad de Munich rindió tributo con la publicación del volumen colectivo titulado *P. Franz Suarez, S. I.* De entre aquellas páginas hemos querido recuperar y adaptar a la lengua castellana el estudio del prestigioso medievalista Martin Grabmann. La referencia a éste entre los especialistas en el pensamiento suareciano es un lugar común a la hora de precisar el carácter sintético y ecléctico de la obra metafísica de Suárez, así como para ilustrar la tesis de la penetración de sus ideas en el ámbito protestante. Es nuestra pretensión que la traducción que aquí presentamos auxilie tanto al historiador, a modo de recordatorio de un valor que generalmente no encuentra asiento en nuestros escritos ni en

* Traducción y adaptación realizada por Ángel Poncela González, con la colaboración de Ute Nossman y Beatriz González Rodríguez, sobre el original: «Die “Disputationes Metaphysicae” des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung». Publicado en: *P. Franz Suárez, S. I., –Gedenkbblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag*. Innsbruck, 1917, 29-73. *Id. Cf. Mittlealterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, München, Hueber, 1926, pp. 525-560.

nuestras aulas, como al especialista, en la justa ponderación de sus rasgos y en especial, de su influencia.

Palabras clave: Francisco Suárez, Disputaciones Metafísicas, escolástica, aristotelismo, Cursus Philosophicus, Tomas de Aquino, Wolff, Ontología, sistema, síntesis, eclecticismo.

SUMMARY

The first of the commemorations about the thinking of the spanish theologian and philosopher Francisco Suárez (1548-1617), who later will be repeated of regular, was succeeded in the academic western area into around the celebration of the third centenary of his disappearance. The University of Munich, had shown tribute, printing the collective book called P. Franz Suárez, S. I. The reference to this study between the learners of Suárez is a common place at the moment of specifying the synthetic and eclectic character, of the Suárez' metaphysical work, as well as reinforcement to the thesis of his fret in the Protestant area of the ideas. It is our pretension that the translation that we present helps so much the historian, as follow-up of a value that generally finds seat neither in our writings or in our lectures rooms, and help to the specialist in the just praise of their features and specially, his influence.

Key words: Francisco Suárez, Disputaciones Metafísicas, scholastic, aristotelism, Cursus Philosophicus, Thomas Aquinas', Wolff, Ontology, system, synthesis, eclecticism.

I

La restauración de la Escolástica, que comenzó en el siglo XVI con la escuela teológica de Salamanca en España, se ocupó, en gran medida, de la forma y del método de la especulación filosófica y teológica¹. Francisco de Vitoria, el gran

1. Sobre la Escuela de Salamanca y la escolástica española y portuguesa, véase, Fr. EHRLE, «Die vatikanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik». *Katholik* LXIV (1884, 2) p. 495 y ss, p. 632 y ss., LXV (1885, 1) p. 84 y ss, p. 161 y ss., p. 405 y ss., p. 503 y ss. A. GETINO, «El maestro Fr. Francisco de Vitoria». *La Ciencia Tomista* (1910-1912) (también en separata). FERREIRA-DEUSDADO, «La philosophie thomiste en Portugal». *Reveu néo-scholastique* 1898, 305 ss. Zeferino GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, II, Madrid, 1878. Gaston SORTAIS, *Histoire de la Philosophie Ancienne*, Paris 1912, 399 y ss. M. de WULF, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, traducido (al alemán) por R. Eisler, Thüringen 1913, p. 433 y ss. (Edición española: WULF, Maurice, *Historia de la Filosofía Medieval*. 2 vols, Traducción: Toral Montero, Jesús. Editorial Jus, México, 1945).

organizador de este renacimiento escolástico, enseñó la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, un modelo de pensamiento sistemático y una nueva y clarificadora forma de describir las cosas. En sus comentarios teológicos a Tomás buscó la profundidad empleando para ello un lenguaje elegante, humanístico y claro. Finalmente, pretendió eliminar las cosas superfluas gracias a sus grandes conocimientos y al uso histórico-crítico de la tradición. Esta dialéctica entre escolástica y humanismo cristiano se perpetuó en los discípulos de Francisco de Vitoria que siguieron a su maestro con entusiasmo y devoción. En sus comentarios sobre Aristóteles, Domingo de Soto ofrece una descripción clara, original y sencilla de la filosofía aristotélica-tomista, la cual ya había sido tratada por Buridán y Alberto de Sajonia. Melchor Cano, discípulo y sucesor de Vitoria en la cátedra de Salamanca, en su obra clásica *De Locis Theologicis* expone un programa ambicioso de índole teológico-filosófica en el que sienta las bases de la teología histórico-positiva. También a la Escuela de Salamanca pertenecieron Bartolomé de Medina y Domingo Báñez los cuáles realizaron comentarios a la totalidad de la *Suma Teológica*. Este resurgimiento de la escolástica que comenzó con Vitoria no sólo influyó en los teólogos dominicos sino también en los miembros de otras órdenes que estudiaron en esta escuela, como por ejemplo, en el agustino Luís de León, discípulo de Melchor Cano. Los Teólogos de la Compañía de Jesús, que también tuvieron gran influencia en este movimiento científico, se apropiaron de las ideas de la Escuela de Salamanca tanto directa como indirectamente, aplicándolas en sus recientemente fundados centros de estudio, en especial en el de Coimbra. Francisco de Toledo, quién más tarde sería un Cardenal de gran influencia y que fue discípulo de Domingo de Soto, en sus Comentarios a la *Suma Teológica* así como en sus escritos críticos, revela tanto en su estructura como en su método el sello de la Escuela. En Coimbra, Pedro de Fonseca, el Aristóteles portugués, escribió su gran Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles; aquí también surgió el «Curso Conimbricense» compuesto en un latín muy elegante, el cual comprende una exégesis de la obra aristotélica, cuyo valor reside en ser la mayor compilación efectuada del conocimiento y de la literatura aristotélica existente hasta la fecha. Su correlato es el «Curso Complutense», escrito desde el punto de vista de la escuela tomista pura, que establecieron más tarde los Carmelitas Descalzos de Alcalá.

Con este esbozo del estado de la cuestión entramos en la época en la que la escolástica jesuítica alcanza su punto álgido con Gabriel Vázquez y Francisco Suárez; y desde el punto de vista metodológico, quisiera añadir a Ruiz de Montoya².

De la obra de Francisco Suárez desearía en primer término, subrayar sus *Disputaciones Metafísicas* para, a continuación, describir brevemente su naturaleza metodológica y su actualidad. Para ello tendremos que atender primero a su causa

2. SCHEEBEN, «Handbuch der Kath. Dogmatik», I, Freiburg 1873, p. 451, que pretende colocar a Ruiz de Montoya por encima de Suárez: «Ruiz fue muy concienzudo (1632), y además, superó en profundidad y erudición a Suárez en el voluminoso tratado que él publicó».

y objeto, a la construcción y contenido, así como a la forma y al modo que toma su investigación filosófica. Sólo así será posible conocer y subrayar los momentos que hacen que esta obra sea metodológicamente significativa para la historia de la filosofía y poder señalar su presencia en los tiempos siguientes.

La composición de los comentarios completos a Suma Teológica, que por aquellos años estaba realizando Suárez, determinan el contexto cronológico y temático en el que aparecieron las *Disputaciones Metafísicas*³ (1.ª ed. Salamanca, 1597, 2 vols.)⁴.

En el prólogo al lector («Motivo y plan de toda la obra. Al lector») y en el «Proemio» nos son expuestos los motivos y objetivos buscados por esta obra filosófica capital. En el «Proemio», Suárez explica las estrechas relaciones mantenidas entre la Teología sobrenatural y la Metafísica. De entre todas las Ciencias Filosóficas y Naturales, la Metafísica sirve particularmente bien a la Teología sobrenatural, en primer lugar, en función de su objeto puesto que por el conocimiento de las cosas divinas se aproxima más al campo de la teología, y en segundo lugar, al atender a los principios generales y superiores comprensivos de todo ente, que son la base de todo saber. El carácter trascendental del saber metafísico es primordial para la Teología, y es por ello por lo que Suárez interrumpió y difirió su comentario teológico a la obra de Santo Tomás con el fin de retomar las investigaciones y estudios sobre la *Metafísica*, iniciados años antes, para publicarlas como una obra completa. En sus lecciones teológicas y en sus escritos, había mostrado la necesidad de disponer de manera sistemática, de las bases y condiciones para la especulación teológica, en una gran obra completa. Fue su intención abarcar la totalidad de la metafísica adoptando una perspectiva sistemática, a través de una obra que es en realidad, un compendio ordenado temáticamente para su uso teológico. Las *Disputaciones Metafísicas* del gran teólogo español son una prueba de que no es posible profundizar en la especulación teológica sin unos minuciosos conocimientos de Metafísica. En el «Prólogo al lector» insiste en estas ideas: «Es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la Metafísica»⁵. Aquí

3. N. Trads. Manejamos en la presente, la edición bilingüe (latín-español): SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía. 7 vols. Madrid, Gredos, 1960-1967.

Adoptamos el sistema de anotación empleado en los estudios suarecianos para la localización de las citas realizadas por el autor a la obra de Suárez objeto del estudio, a saber: DM, por *Disputaciones Metafísicas*; número de la disputa, en números romanos; sección y artículo, en arábigos. Completamos la referencia añadiendo, entre paréntesis, el número del tomo y la página en el que se halla el texto en la edición mencionada.

4. La transmisión de las *Disputaciones Metafísicas*, editadas con una frecuencia insólita en la primera mitad del siglo XVI, ha sido estudiada por: Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruselas, 1896, pp. 1662-1687. Yo utilizo el siguiente: R. P. Francisci Suarez, *Opera omnia*. T. XXV y XXVI, París, L. Vivès 1866. En estos dos gruesos tomos se encuentran la totalidad de las *Disputaciones Metafísicas*.

5. N. de T. El párrafo aludido, pero no citado por el autor se halla en: DM «Motivo y plan de toda la obra. Al lector» (T. I, p. 17). En cuanto al «Proemio», este se encuentra en: T. I, p. 203.

también hace referencia a la interrupción de sus comentarios a Tomás, justificando el hecho en función del alto valor que posee la *Metafísica* para los objetivos y fines perseguidos por la Teología. En esta obra metafísica no sólo quiere presentarse como filósofo sino que además desea pronunciarse sobre cuestiones teológicas, en la medida en que los principios metafísicos son relevantes para la búsqueda y justificación de las verdades teológicas.

En el mismo lugar indica que en su explicación de las perfecciones divinas no ha traspasado los límites de la *Metafísica*. Suárez, convencido de que una comprensión más profunda de los problemas objetivos se alcanza disponiendo de una metodología adaptada al fin y de una clasificación acorde de las materias, abandona la costumbre de tratar las cuestiones metafísicas en el orden establecido por Aristóteles. Suárez justifica este giro, tras llegar al convencimiento de que los comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles precedentes, sólo habían considerado la obra de un modo parcial⁶. Por otro lado, el estilo asistemático de la *Metafísica* del estagirita, recientemente apuntado por W. W. Jaeger, se halla en la línea puesta en cuestión por Suárez⁷. Por esta razón decidió tomar un nuevo camino y efectuar una investigación unitaria y coherente acerca los problemas metafísicos. El punto de partida ha de ser el ente en cuanto tal, que es el objeto central de la *Metafísica*, tema que intenta esclarecer en la primera disputa. La obra consta de dos partes fundamentales: en la primera, investiga el objeto de la *Metafísica* en su concepción más general y más amplia, es decir, el ser en sí, las propiedades y la razón del ser. Concede un espacio especialmente extenso al estudio de las causas, dada la importancia y la dificultad de este estudio para la Teología. La segunda parte, está dedicada a las clasificaciones y a las características del ser. Al principio, trata de la clasificación del ser, en ser creado y ser increado, para más tarde pasar a investigar de manera detallada las diez categorías del ser en Aristóteles. El prólogo de Suárez ofrece ya una visión general de la obra y de su disposición. Más tarde veremos como lleva a cabo este plan. Al final del prólogo, el escolástico, con un refinado sentido metodológico busca una solución de compromiso entre el comentario descriptivo y su obra original –en la que crea un sistema metafísico–, disponiendo al comienzo de la obra un «Índice detallado de la *Metafísica* de Aristóteles»⁸. En este Índice aristotélico, de gran uso práctico, analiza el camino que toma su pensamiento

6. Suárez al comienzo de la DM II, se expresa en los términos siguientes: «Para proceder con mayor concisión y brevedad, y para poder tratar las cosas con método más apropiado, nos abstendremos de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y consideraremos las mismas cosas de que se ocupa esta sabiduría con el método doctrinal y expositivo que mejor se acomode a ellas. Porque, en lo que se refiere al texto del Filósofo en estos libros de metafísica, hay algunas partes que apenas tienen utilidad, bien por reducirse a proponer cuestiones y dudas, que deja sin resolver, como es el caso del tercer libro, bien por detenerse en la exposición y refutación de las opiniones de los antiguos, bien, finalmente, porque repite o resume las mismas cosas dichas en los libros anteriores, según se echa de ver en el libro XI, y otros». DM II, «Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra» (T. I, p. 359).

7. JAEGER, W. W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

8. N. de T. «Índice detallado de la *Metafísica* de Aristóteles» (T. I, pp. 20-178).

frente a los libros 1º al 12º de la *Metafísica* –cuyos dos últimos libros no los incluye en su índice–, cuestión que justifica de la siguiente manera: enumera las cuestiones de los comentadores y las preguntas que surgen en los capítulos, para tratar algunos asuntos de un modo más profundo. Como probaré en el tercer volumen de la *Historia del método escolástico* desde Pedro de Alvernia, discípulo de Santo Tomás, hay dos métodos de exégesis aristotélica, no presentes todavía en Santo Tomás, pero que divide en dos a sus discípulos: un método de interpretación a través de comentarios bajo la forma de una breve paráfrasis del texto aristotélico (*modum commenti*), y el otro método, por medio de cuestiones (*modum quaestionis*) que es una explicación de Aristóteles basado en un caso concreto. En Alberto de Sajonia están presentes ambos modos de explicación. Aquí Suárez, tiene a la vista la interpretación mediante cuestiones (*modum quaestionis*) que será el método dominante en la escolástica posterior, preparando el camino hacia una descripción de la *Metafísica* fuera del texto y del contexto de Aristóteles. En este índice a la *Metafísica* de Aristóteles, da la palabra a algunos de sus comentadores: los griegos Temistio, Alejandro de Afrodisia y otros; a los árabes, Averroes y Avicena; a los escolásticos, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Jandún. Antonio Andrea y más tarde a Javello y Soncinas; entre los humanistas menciona a Nifo. Las múltiples referencias al comentario de Aristóteles de Alejandro de Hales proceden en realidad de Alejandro de Alejandría. Utiliza con preferencia a Tomás de Aquino como se ilustran en estas expresiones: «Como rectamente advierte», «como muy bien dice el Doctor Tomás». La concordancia entre el orden de la *Metafísica* aristotélica y sus propias *Disputaciones Metafísicas* lo establece Suárez, remitiendo las cuestiones contenidas en el Índice a su propio texto.

Si queremos tratar el contenido y la estructura de esta gran obra metafísica, deberemos dedicar más tiempo a esta primera disputación: «Naturaleza de la filosofía primera o Metafísica», que en sus seis secciones ofrece una introducción profunda a la Metafísica como ciencia, lo que la sitúa en un lugar primordial para la construcción posterior de todo el conjunto. La primera sección trata del objeto de la Metafísica y presenta de manera histórico-crítica seis visiones distintas sobre la cuestión. Expresa su opinión en la tesis siguiente: «el ente en cuanto ente real es el objeto adecuado de esta ciencia»⁹. Esta concepción extensa del objeto de la Metafísica no supone una pérdida de los seres particulares, como lo explicará en la segunda sección¹⁰. Aquí Suárez establece correctamente la separación entre la Metafísica y las ciencias particulares, tratando de dar a éstas autonomía y naturaleza propia. Se basa para ello en la enseñanza histórico-escolástica de los niveles de abstracción que justifica la diferenciación entre Física, Matemáticas y Metafísica. En la tercera sección estudia la cuestión sobre si la Metafísica es una ciencia. Cómo

9. N. de T. DM I, s. 1, a. 26 (T. I, p. 230).

10. «Si la metafísica trata de todas las cosas según las razones propias de éstas». DM I, s. II. (T. I, p. 233).

resultado de las investigaciones anteriores acaba ofreciendo una definición de la Metafísica: «Se puede definir la Metafísica como la ciencia que considera al ente en cuanto tal, o en cuanto que prescinde de la materia según el ser»¹¹. Las siguientes secciones (4ª a 6ª) se hacen cuestión de manera detallada, del valor que posee y de la función que desempeña la Metafísica como ciencia.

Tras la introducción, comienza la descripción de la Metafísica en sí misma considerada, analizando con detalle el concepto de ser (DM II). Desde la disputación III hasta la XI inclusive explica detalladamente las *passiones entis*, esto es, las propiedades trascendentales del ser. Después de tratar en la disputación III de las *passiones entis* en general, y al tiempo del principio de contradicción en su más amplia significación¹², desarrolla a lo largo de las disputaciones IV a VII, la doctrina de la unidad. Aquí podemos llegar a comprender algunos elementos acerca de la concepción mantenida por Suárez acerca del uno en general (DM IV), sobre la unidad individual y el principio de individuación (DM V); luego, es descrita en nueve secciones y de forma independiente su concepción sobre lo universal (DM VI: «La Unidad formal y la Universal»), y finalmente, estudia los distintos tipos de diferencia (DM VII). La disputación VIII versa sobre la doctrina de la verdad, la disputación IX sobre la falsedad y contiene precisos comentarios sobre teoría del conocimiento, sobre los orígenes de los errores, sobre la evidencia aparente y sobre los obstáculos que debe superar la comprensión para alcanzar la verdad. En las disputaciones X y XI estudia los trascendentales: lo bueno y lo malo.

Con la disputación XII comienza la segunda sección del volumen primero, sobre la doctrina de las causas. En la disputación XII: «Sobre las causas del ente en común», justifica la inclusión de esta doctrina en la Metafísica y no en la Física¹³. Las disputaciones XIII y XIV estudian la causa material, y las XV y XVI la causa formal. Desde la disputación XVII hasta la XXII, se ocupa de un tema que se prolonga a lo largo de diversos capítulos, la teoría de la causa eficiente, subrayando con especialidad, la acción creadora, conservadora y colaboradora de la Causa primera (DM XX-XXII). Las disputaciones XXIII y XXIV versan sobre la causa final, y la XXV de la ejemplar. Esta disputa, como en toda la primera parte, concluye con una reflexión sobre la relación causa-efecto (DM XXVI), y luego de las relaciones entre las causas en general (DM XXVII).

El segundo volumen y parte principal de la obra, se abre con la clasificación del ser en: ser infinito y finito (DM XXVIII). En cuanto al ser infinito o divino ofrece una profunda teoría de Dios explicando lo que la razón humana puede alcanzar a

11. N. de T. DM I, s. 3, a. 1 (T. I, p. 257).

12. DM II, s. 3: «Es imposible que una cosa, sea y no sea en sí misma». (T. I, p. 401).

13. «Porque aunque el físico trate de las causas, con todo lo hace de modo excesivamente concreto e imperfecto, en cuanto la razón de causa se ejerce en la materia física o con algún movimiento o mutación de física; mas la razón de causa es más universal y abstracta, pues en sí misma prescinde de la materia, tanto sensible como inteligible, y por ello su consideración propia pertenece al metafísico». DM XII, Introducción: «Las Causas del Ente en General» (T. II, p. 323).

comprender de su existencia (DM XXIX) y de la naturaleza de los caracteres divinos (DM XXX). El resto de las disputaciones están dedicadas a la antropología del ser finito. Tras estudiar la naturaleza y la existencia del ser finito en general (DM XXXI) y la organización de éste ser en substancia y accidente (DM XXXII), las disputaciones, desde la XXXIII hasta la XXXVI nos ofrecen una precisa metafísica de la substancia. Con la disputación XXXVII entramos en la extensa metafísica de los accidentes, ocupándose primero de los accidentes en general, de la relación entre la substancia y los accidentes (XXXVIII) y del desarrollo y organización de las nueve categorías del accidente (DM XXXIX), ocupándose al tiempo de los accidentes individuales. Las disputaciones XL y XLI versan sobre la cantidad, y las disputaciones XLII a XLVI exponen la categoría de la cualidad, e incidiendo en particular, sobre la doctrina del hábito (DM XLIV). La metafísica de las relaciones está tratada en nada menos que en diecisiete secciones de la disputación XLVII. Las disputaciones XLVIII y XLIX atienden a la acción y a la pasión. Las dos siguientes, ofrecen una teoría del tiempo y del espacio, así como sobre el lugar y el hábito versarán las disputaciones más breves (LII y LIII). La última disputación (LIV) de esta magna obra, se ocupa de los entes de razón. Los objetos del pensamiento no caen dentro del campo de la Metafísica pero son de vital importancia para una comprensión completa de los conceptos fundamentales de la Metafísica. Las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez se nos revelan como un claro, meditado y estructurado sistema metafísico, y al tiempo, como una obra independiente cuya importancia histórica apreciaremos más adelante. Pero primero, unas palabras sobre la forma y el modo de la investigación filosófica llevada a cabo en las *Disputaciones Metafísicas*.

Considerando individualmente la estructura de las disputaciones, nos percatamos de inmediato del carácter histórico-positivo y que se aprecia en las referencias a los anteriores intentos de solucionar los problemas aquí considerados. Alinea y recoge las opiniones conocidas y después las examina para ofrecer su propia concepción. El criterio dado por Aristóteles en el libro III de su *Metafísica*, según el cuál el filósofo ha de ser como un juez que atienda a los diferentes puntos de vista y a sus justificaciones para forjarse su propia opinión, es seguido por Suárez rígidamente. El gran jesuita español sigue los mismos pasos del estagirita y del aquinate, quienes se han servido de la historia de los problemas para la búsqueda de la propia respuesta. Al tiempo, aparece influenciado por la fundamentación histórico-positiva, propia de la tradición especulativa– escolástica inaugurada por Francisco de Vitoria en España. Resulta realmente increíble el número de autores que son estudiados y citados en las *Disputaciones Metafísicas*. Sin pretender ser exhaustivo, quiero ofrecer una somera lista de las fuentes utilizadas. No insistiré en el conocimiento de la patrística y de la obra agustiniana que parece más evidente en sus comentarios sobre Santo Tomás, para incidir en su familiaridad con la filosofía griega. Además de Aristóteles, a quién dedica varias investigaciones individuales, también se sirve de la literatura de los comentaristas griegos de Aristóteles: Temistio, Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Amonio, Juan Filopono. El conocimiento de

los escritos platónicos es mayor que el que poseen los pensadores de la Edad Media e igualmente de las Eneadas de Plotino, lo que viene a mostrar su altura respecto de aquellos. En cuanto a la filosofía platónica, tendrá en mente el *Liber de doctrina Platonis* de Marsilio Ficino, posteriormente traducido por Lambino. Otros filósofos de la antigüedad citados por Suárez son Plutarco, Proclo y Boecio. En diversas ocasiones se sirve de la obra *De perenni philosophia* de Esteuco Eugubino, para describir la concepción antigua del mundo. Su conocimiento de la escolástica desde los tiempos de Anselmo de Canterbury hasta los autores contemporáneos son muy extensos, y esta presencia se manifiesta en las lecciones escolares de Suárez. No hace falta mencionar que conocía la filosofía árabe y judía cuyos principales representantes tuvieron una fuerte presencia en la escolástica. El paso de la antigua a la nueva escolástica está representado por Guillermo de Auxerre. Entre las escuelas y orientaciones de la escolástica, Suárez se declara partidario de la escuela de Alberto Magno, pero sólo hasta Alberto mismo, pues sus alumnos le fueron desconocidos; y ya a finales del siglo XVI desaparece de la conciencia científica y creadora. Sin duda, se ha servido de manera profusa de la escuela tomista. Todo el mundo bebía de las fuentes ilimitadas de la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Entre los tomistas más antiguos nos encontramos con Herveo Natalis y Pedro de Palude. La escuela tomista del siglo XV está representada por Juan Capreolo, Pablo Soncinas y Domingo de Flandes. El Comentario de este último a la *Metafísica* de Aristóteles, así como al Comentario a la *Metafísica* de Tomás de Aquino es la obra más significativa de la escuela dominica de este género, y será asiduamente utilizada por Suárez y más tarde, será empleada igualmente por Christian Wolff. La entrada en el siglo XVI la marca el tomista Crisóstomo Javelo. Del siglo XVI cita a los teólogos dominicos: al Cardenal Cayetano, Silvestre Prierías, Francisco Silvestre de Ferrara, Conrado Koellín, Diego de Deza, Diego de Astudillo, Domingo de Soto y Bartolomé de Medina. De la Escuela franciscana cita a Alejandro de Hales en su Suma Teológica, y los trabajos de Buenaventura y de Ricardo de Mediavilla. La obra de Duns Scoto la comenta Suárez en casi todas las cuestiones, con la que conviene a veces. De los escotistas antiguos se sirve de la obra de Francisco de Mayronis, Antonio Andreas, Juan de Bassolis; de los escotistas tardíos, de Antonio Trombetta, Lycheto de Brescia y del célebre teólogo del Concilio de Trento Andrés Vega. A menudo cita a Enrique de Gante. La Escuela Egídia es valorada a través de la obra de Egidio de Roma, Tomás de Estrasburgo, y por encima de todos a Ockham; y de entre los más cercanos a él, el más valorado es Gregorio de Rímmini. Durando y Pedro Aureolo preparan el nominalismo de la escolástica tardía (terminismo). De este círculo nominalista conoce Suárez a Ockham, Marsilio de Inghen, Alberto de Sajonia, Adam Goddan, Juan Mayor, Gabriel Biel, Jacobo Almain. Una personalidad importante para él es Dionisio Carthariano, cuyo Comentario a las *Sentencias* demuestran un eclecticismo positivo-histórico que rompe fuertemente con el tomismo. Más familiar les resulta a Suárez el averroísmo latino de la escolástica tardía, representado por Juan de Jandún y el averroísta de Padua Pablo Veneto, Cayetano de Thiena, Alejandro Achillino, Zimara y el agustino Nifo.

La Filosofía renacentista habla a través de Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Julio Serenio de Brescia, como puede verse en las *Disputaciones Metafísicas*. También esta al corriente de la literatura médica y de las ciencias naturales. De la medicina conoce a Galeno y a Tomás de Garbo, quién en el siglo XIV escribió una *Summa medicinalis*. Como autores, que por el poco filosofar fueron juzgados como teólogos y que no pertenecieron propiamente a ninguna escuela, son nombrados «el abulense» (Alfonso Tostado) y el contemporáneo de Suárez, Miguel de Palacios. Finalmente, los compañeros de Orden, Francisco de Toledo, Pedro de Fonseca y los escritores del Curso Conimbricense, influirán en el comentario a Aristóteles. El gran Comentario de Metafísica fue una fuente muy importante. De manera ocasional, cita al Cardenal Bellarmino.

Suárez, en sus *Disputaciones Metafísicas*, refirió toda la literatura escrita hasta la fecha y de problemática diversa con una erudición sorprendente. Su manera de trabajar recuerda en el método de su profesor en Salamanca Enrico Enriquez cuya *Suma Theologica Moralis* denota una perspectiva histórica-positiva muy variada. Suárez no sólo cita los autores mencionados sino que además explica sus puntos de vista doctrinales, lo cuál nos permite obtener una imagen clara de las diferentes teorías escolásticas. Al mismo tiempo que presenta de manera clara las diferentes opiniones refiriéndose a los textos, verifica «sine ira et studio» las razones y las tesis implícitas en todos estos puntos de vista. Con toda justicia se aluden a las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez como a un repertorio fiable e instructivo tanto de los puntos de vista escolásticos, como de las diversas teorías metafísicas. Franz Brentano recomienda en su libro *Del múltiple significado del ente en Aristóteles*, que «para quien quiera conocer y enseñar históricamente la gran multiplicidad de perspectivas sobre Aristóteles en la Edad Media, Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*»¹⁴. Sorprende que Arthur Schopenhauer se refiera varias veces a las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez. Aparece citado en su obra principal *El mundo como Voluntad y Representación* y en su *Crítica de la filosofía kantiana*¹⁵. En su tratado de la causa verdadera, se refiere a la clasificación suareciana de las causas en los términos siguientes: «Esto también puede leerse en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, verdadero compendio de la escolástica disp. 12 sect. 2 n. 3»¹⁶. En sus *Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía*, afirma que: «Las explicaciones sobre la forma substancial se encuentran en Escoto Eriugena *De Divis. Nat.* I. III, p. 139; en Giordano Bruno *Della Causa*, y de manera detallada en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez (disp. 15, sect. 1), compendio de toda la sabiduría escolástica, dónde aquélla puede ser bien comprendida, y no en los chismes propios de

14. BRENTANO, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, 1862, 3 Anm.

15. SCHOPENHAUER, Arthur, *Sämtliche Werke*. Publicado por E. GRISEBACH. T. I, pp. 166, 540 y 611.

16. *Loc. cit.*, T. III, p. 20.

los profesores alemanes de Filosofía, carentes de inspiración y quintaesencia de la insipidez y del aburrimiento»¹⁷.

Suárez no es absorbido por la exposición de las diferentes teorías; no se agota en el trabajo de anotar las referencias críticas. Antes bien, esto sólo le sirve de medio y camino para alcanzar una exposición autónoma y constructiva del sistema de la Metafísica y para labrarse un juicio propio sobre los diferentes problemas existentes. En la parte autónoma de su empresa metafísica, apreciamos los rasgos metodológicos que le son propios: minuciosidad, objetividad, esto es, el entrar y progresar desde los hechos que están en la base de los problemas, para finalmente, ofrecer una exposición, clara y luminosa del avance del pensamiento y del desarrollo de la demostración. Las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, probablemente sean, la descripción más detallada y sistemática de la Metafísica que existe. Nos instruye sobre todos los hechos y problemas, al tiempo que nos sitúa ante el secreto de sus contextos, dificultades, soluciones y ramificaciones. Sin embargo esta minuciosidad no es con todo extenuante y confusa, puesto que la orientación estricta hacia el objeto conduce a la mente del lector a la búsqueda de la verdad, y porque la energía mental movilizada penetra hasta en el núcleo mismo de las cuestiones. Suárez no se contenta con la explicación, ni con registrar definiciones, distinciones y fórmulas variadas; es su pretensión la de guiar al lector hacia la comprensión del estado de las cuestiones así como de sus diversos significados. La exposición es clara y fácil de abarcar. La relación entre los problemas individuales (*ordo disputationis*) está demostrada a cada paso; la raíz del problema y de todo obstáculo (*Ratio dubitandi, difficultas quaestionis, punctus difficultatis*, etc.) es traída a la luz de manera inequívoca; la exposición histórico-crítica de las doctrinas existentes y de sus fundamentos (*fundamenta*) esta compuesta en forma de sinopsis; la solución se alcanza de manera gradual, y las tesis aparecen fraccionadas en unidades para facilitar la comprensión lectora. Por ello, y por su minuciosidad, objetividad y carácter revelador, puede afirmarse que las *Disputaciones Metafísicas* son una obra ejemplar desde el punto de vista metodológico. El rigor y la pertinencia de las explicaciones ofrecidas, nos recuerdan al estilo de Santo Tomás de Aquino; igualmente, la vida interior destinada a Dios y a la búsqueda de la verdad, su nobleza y sosiego de ánimo, recuerdan la vida espiritual del angélico y de San Buenaventura¹⁸. No obstante, está a la zaga de ellos en lo tocante a la precisión conceptual. El estilo lapidario, característico de los escritos de Tomás en el *De ente et essentia*

17. *Loc. cit.*, T. IV, p. 70.

18. Acerca de la vida interior o espiritual de Suárez, véase, además de la vieja biografía de WERNER, K. *Franz Suárez*, II, 85 y ss., la de Raouel de SCORAILLES S. J. *François Suárez de la Compagnie des Jésus. D'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*. 2 Tomos. París 1912. (Edición española: SCORAILLE, Raúl (S. J.), *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Traducción de Pablo Hernández (S. J.). 2 vols. E. SUBIRANA, Editor y Librero Pontificio, Barcelona, 1917).

o del *Itinerarium mentis ad Deum* de Buenaventura, se ajustan menos a su estilo literario.

Las ventajas mencionadas de los escritos de Suárez, agrupados entorno a sus *Disputaciones Metafísicas* han sido reconocidas incluso fuera del ámbito de la teología y de la filosofía católica. Para Hugo Grocio, Suárez es un «teólogo y filósofo dotado de gran potencia»¹⁹. Karl Werner meritorio biógrafo de Suárez asegura que:

no es exagerado decir que Suárez era la cabeza más despejada de los teólogos ilustrados de su tiempo. Junto a la claridad, no falta la profundidad, y precisamente, estas dos características, acompañando al tratamiento estricto de los problemas, dotan a sus trabajos teológicos de una medida y una redondez tal, que son dignos de ser comparados con las obras clásicas más importantes²⁰.

Según el competente juicio de Scheebens Suárez es: «el más fecundo de los escolásticos recientes caracterizado por la claridad, reflexión, profundidad y agudeza»²¹. El Cardenal dominico Francisco Zeferino González juzga la obra filosófica principal de su compatriota del siguiente modo:

En su obra las Disputaciones Metafísicas, muestra más que en cualquier otra, toda la potencia de su inteligencia y ella sola bastaría para comprobar que en lo que se refiere a las ciencias metafísicas de la filosofía escolástica, y en especial la de Santo Tomás, no tiene nada que envidiar respecto a la Filosofía moderna²².

Escuchamos a continuación, las palabras de uno de los modernos y más reconocidos historiadores de la filosofía, W. Windelband, en las que elogia las ventajas metodológicas del Dr. Eximio:

Suárez es un escritor importante, claro, perspicaz, seguro y con gran aptitud para exponer concisamente sus reflexiones; al mismo tiempo, supera de lejos, por su empleo de las formas lingüísticas, a la mayoría de los escolásticos más antiguos; no obstante, en lo referente al contenido de sus doctrinas, se deja guiar por la tradición, como puede evidenciarse en su uso de la gran obra enciclopedia de los jesuitas de Coimbra²³.

19. GROCIO, H. p. 154. Juan Cordesio.

20. WERNER, K., *Franz Suarez*. Regensburg, 1865, T. I, p. 91. Werner dirigió las opiniones en los noventa sobre Suárez; también HURTER, *Nomenclator*, T. III, p. 383.

21. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. T. I, p. 451.

22. GONZÁLEZ, Zeferino, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Traducido (al alemán, se entiende -N. trads.-) por NOLTE, C. J., Regensburg, 1885, T. I, p. 82. (Edición original: GONZÁLEZ Y DÍAZ MUÑÓN, Ceferino, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, 3 vols. Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, Manila, 1864).

23. WINDELBAND, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1912, p. 304. (Edición española: *Historia general de la Filosofía*. Trad.: Larroyo, F. México, El Ateneo, 1969).

En otro lugar, W. Windelband afirma que: «Eran tan finas, eficaces y transparentes sus descripciones (que) éstas se destinaron siempre, a pesar de las diferencias terminológicas, con todo insignificantes, a la renovación escolar del tomismo»²⁴. Igualmente Friedrich Überweg en sus *Cuestiones de Historia de la Filosofía*, reconoce a Suárez como un pensador: «Cuya exposición en sus obras filosóficas aparece sistemáticamente ordenada y se distingue por su claridad». Prosigue añadiendo que: «Suárez ejerció, particularmente debido a su metafísica, una influencia importante en el campo de la filosofía»²⁵.

Las ventajas metodógicas de las *Disputaciones Metafísicas* son acompañadas con un latín fluido a través del cuál son desbrozados los caminos del pensamiento y de la prueba filosófica. Karl Werner observa con justicia que

era el peripatetismo purificado, es decir, lo que los humanistas moderados que polemizaban contra la escolástica degenerada como Luís Vives, Rodolfo Agrícola, Jacobo Faber y otros habían buscado, pero (que) no habría podido obtenerse con los medios de educación y erudición humanística, sin más conocimiento de la interpretación escolástica medieval²⁶.

El hecho de que las Disputaciones Metafísicas del gran jesuita español formaran una gran obra en virtud de su estructura, riqueza de ideas, de materiales empleados y ejecución formal, se aprecia en que incluso los círculos filosóficos no católicos del siglo XVII han pensado y trabajado a la sombra de esta obra. El filósofo protestante Heerboord de Leiden (1659), se refería a Suárez como papa y príncipe de todos los metafísicos, y mantuvo la opinión de que todos los metafísicos de esta época que escribieron de forma breve y organizada estaban influenciados por él²⁷. El reconocido filósofo protestante Joaquín Jungio (1657) trató, en el curso de 1606 de la universidad de Rostock bajo la dirección del teólogo protestante Juan Skelero, la filosofía escolástica, incluyendo las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez una vez tratadas las materias en *De Dei naturali cognitione* y en el *De potentia activa*. Guhrauer biógrafo de Jungio escribió: «Los manuales del jesuita español Suárez se establecieron en las universidades protestantes sustituyendo a Melanchthon, y esto se remonta a los tiempos en los que Leibniz estudió filosofía en la universidad de su ciudad natal»²⁸. El teólogo protestante Jacobo Revio (de Reves 1658)

24. WINDELBAND, W., *Die Geschichte der neueren Philosophie*, T. I, Leipzig, 1911 (N. de T.: El título completo de la obra de Windelband es: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit allgemeinen Kultur und den besondern Wissenschaften*) (Edición española: *Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares*, 2 vols., Trad.: Trabering, Buenos Aires, E. Nova, 1960).

25. FR. ÜBERWEG-M. FRISCHEINSEN-KÖHLE, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1913, p. 4.

26. WERNER, K., *Thomas von Aquino*. T. II: «Geschichte des Thomismus», Regensburg, 1859, p. 491.

27. FREUDENTHAL, «Spinoza und die Scholastik», *Philosophische Aufsätze*, dedicado a E. Zeller, Leipzig, 1887, p. 91 y ss.

28. GUHRAUER, *Joachim Jungius und sein Zeitalter*, Stuttgart, 1850, T. I, p. 12.

un adversario de la filosofía cartesiana, publicó en 1644 en Leiden: *Suárez repugnatus sive Syllabus disputationum metaphysicarum Franciscii Suarez Societatis Iesu theologi cum notis, quibus quae ab Auctore tradita sunt, ubi opus est, illustrentur aut defenduntur, quae vero in Philosophiam ac praecipue, quae vero in Philosophiam ac praecipue in Theologiam peccavit, indicantur et refelluntur*. Los teólogos protestantes Valentín Valtheim de Jena (1700), el adversario teológico de Pufendorf, y Juan Joaquín Zentgrav de Estrasburgo conocieron y se sirvieron de la filosofía de Suárez. Al primero se le reprochó su consideración de Santo Tomás como cabeza en materias morales, y con respecto a las metafísicas, Suárez era designado como Papa, y Vázquez, Sánchez, Molina, Valencia, y los Conimbricenses como los hombres más dignos de la inmortalidad²⁹. Estas referencias acerca de la influencia de la Metafísica de Suárez sobre la filosofía escolástica en el ámbito protestante podrían ampliarse aún más.

Desde esta caracterización general de las *Disputaciones Metafísicas* según sus factores y finalidad, su contenido, estructura y método expositivo, dediquémonos ahora a considerar los diferentes aspectos que hacen de esta obra una realización metodológica importante para la historia de la filosofía y fundamental para la orientación de los filósofos posteriores.

II

El primer aspecto que hacen a las *Disputaciones Metafísicas* una obra relevante en la historia de la filosofía y una guía para los autores futuros, reside en el desapego de la Metafísica aristotélica lo cuál propiciará, la constitución de una Metafísica estructurada de forma independiente. Las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez marcan el paso de los comentarios sobre la Metafísica hacia los manuales autónomos. Incluso podemos percibir el tránsito de la descripción de todo el conjunto de la filosofía sobre Aristóteles hacia los manuales sistemáticos y libros de texto, hacia los Cursos filosóficos (*Cursus Philosophici*), y hacia las Sumas de filosofía (*Summae Philosophiae*). En el campo de la Psicología también Suárez ha abandonado el modelo del comentario a Aristóteles que se utilizaba hasta la fecha, creando en sus cinco libros del *De anima* una doctrina espiritual independiente³⁰.

Una mirada retrospectiva y proyectiva a la historia de la filosofía mostrará nuestra afirmación.

29. WERNER, K., *Franz Suarez*, T. II, pp. 257 y 258.

30. N. de T. *Francisci Suarez Societatis Iesu Comentaría una cum questionibus in libros Aristotelis De anima*, Ms. de la Universidad de Salamanca, 583. Edición bilingüe (latín-español): SUÁREZ, Francisco, *De anima*, Ed. Crítica a cargo de Salvador Castellote. Trads.: Clemente Fernández, Carlos Baciero y Eutimio Martino. 3 vols., Seminario «Xavier Zubiri», Madrid, Ediciones Críticas de obras filosóficas, 1978-1991.

En la alta escolástica la descripción de la Metafísica pronto tomó la forma de comentario sobre la *Metafísica* aristotélica. Pero también se encuentran ejemplos aislados de un trato autónomo a los problemas metafísicos. El mayor ejemplo de una Metafísica autónoma en la Alta escolástica es la *Metafísica* del teólogo franciscano de Oxford Tomás de York (1260)³¹. El opúsculo *De ente et essentia* de Santo Tomás es el modelo sin igual, a menudo imitado y comentado, cuándo son tratadas las cuestiones principales de la Metafísica. En cuanto a las descripciones extensas, encontramos localizados los intentos más importantes en la escuela de Alberto Magno cuyas formas literarias son más libres. El cuarto libro de la Suma de Ulrico de Estrasburgo, es una descripción independiente de la teoría del ser. Fragmentos de una gran Suma pueden hallarse en el místico Nicolás de Estrasburgo, que hasta la fecha sólo es conocido por sus sermones –que he localizado y que trataré en otro lugar–, y aluden a una metafísica libre y extensa. La metafísica escolástica de los siglos XIV, XV y XVI en general están únicamente constituidas por comentarios sobre la *Metafísica* de Aristóteles, unos parafraseando el texto aristotélico (*per modum commenti*) y otros ampliando el contenido de la *Metafísica* del estagirita con reflexiones propias (*per modum quaestionis*). En los comentarios sobre Aristóteles que preceden a la obra de Suárez, la posición frente al texto se hace más original, toda vez que son conocidos en el original griego; se vuelven más independientes pero sin abandonar todavía el orden de los libros aristotélicos. Un ejemplo es el gran *Comentario a la Metafísica* del jesuita Pedro de Fonseca, ya mencionado anteriormente, quién siempre parafrasea el capítulo en cuestión de Aristóteles para después desarrollar libremente el pensamiento metafísico del filósofo griego, en cuestiones y secciones amplias; con todo, el respeto al orden de los libros aristotélicos impide la formación de un sistema propio.

Seguidamente llegarían las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, cuya construcción sistemática hemos descrito más arriba, describiendo la ruta que conducirá al periodo de los manuales independientes de una gran importancia filosófica. Todavía perdurarán algún tiempo los comentarios a Aristóteles. Sólo mencionaremos aquí el comentario a la Metafísica del tomista Francisco Araujo (†1664) y el comentario a toda la obra del padre jesuita Silvestre Mauro (†1687) cuya gran fama está justificada. Además, este último, publicó también un manual propio de filosofía bajo el título *Quaestiones Philosophica*.

Pronto comenzarían a aparecer las numerosas descripciones sistemáticas de toda la filosofía, una vez que el opus literario de Suárez pudo ejercer su influencia. No es posible y tampoco necesario ofrecer una visión global. De la Compañía de Jesús nos encontramos con una *Summa Philosophiae*, una *Philosophia Universa* o como más a menudo se conoce, un *Cursus Philosophicus* escrito por Cosmo Alamo (†1634), Pedro Hurtado de Mendoza (†1651), Rodríguez de Arriaga (†1667),

31. Véase: GRABMANN, M., «Die metaphysik des Tomas von York», *Festgabe für Baeumker*, Münster, 1913, pp. 181-193.

Copton Carleton (†1666), Ricardo Lyncaeus (†1676), Francisco de Oviedo (†1651), Onorio Fabri (†1688), y los dos polacos Mlodzianowski (†1686) y Morawski (†1700).

La escuela estricta tomista también cultivó este género con empeño. Sólo me refriere al *Cursus Philosophicus* del dominico portugués de origen austriaco Juan de Santo Tomás (1644), él cuál no se ocupó de la Metafísica, y los manuales de los dominicos Antón Goudin (†1695), Nicolás Arnu (†1692), Alex Piny (†1709), Didaco Ortiz (†1640), Juan Sito Uvadano (†1727), Jacobo Casimiro Guinerois (†1703). Una de las descripciones más relevantes del sistema filosófico tomista es la *Summa Philosophica* del carmelita descalzo Felipe de la Santísima Trinidad (†1671). También debemos mencionar los manuales filosóficos de orientación netamente tomista realizados por los benedictinos Saenz de Aguirre (†1699), Agustino Reding (†1692), y los de los filósofos pertenecientes a la escuela benedictina de Salzburgo, Luís Babenstuber (†1726), Alfonso Wenzl (†1743) y Pablo Mezger (†1702) entre otros.

Entre los autores manualísticos ajenos a las escuelas mencionadas cabe destacar a Rafael Aversa (†1657), Emmanuel Meignan (†1676), Juan Bautista de Hamel (†1706). En el siglo XVIII esta forma de presentación de la filosofía se generalizó y bajo la influencia de la filosofía wolffiana, algunos autores abandonaron el género precedente. Añádase que poco después de la muerte de Suárez apareció una presentación de la metafísica, que puede considerarse tanto desde el punto de vista metodológico como desde su contenido, como una copia de sus *Disputationes Metafísicas*. Se trata de las *Disputationes Metaphysicae quibus quae ad primam philosophiam spectant accurate exponuntur* del tratadista Zacarías Pasqualigo (†1664) que aparecieron en 2 volúmenes en Roma entre 1634 y 1636.

Con intención comparativa vamos a examinar algunos de los Cursos filosóficos mencionados. En primer lugar trataremos de Rodríguez de Arriaga, que fue durante treinta años profesor y cancellor de la universidad Praga y que murió en esta ciudad en 1667, en particular de su *Cursus Philosophicus*, editado en un volumen en folio³². En el «Prefacio al lector», escrito en un estilo moderno, Arriaga desarrolla su programa de reforma filosófica, refiriéndose explícitamente a Suárez, y subrayando la importancia innovadora de sus *Disputationes Metafísicas*, al tiempo que anima al lector a no asustarse ante las novedades introducidas (*opinionum novitas*). No olvidemos, recuerda más adelante, que aquí no se trata la materia de la Teología, cuyas bases derivan en primer lugar de la revelación divina y de la autoridad de los Padres, y sólo en segundo lugar de la razón y de la experiencia. En filosofía tratamos más bien de cosas puramente naturales, de pensamientos que los antiguos filósofos dedujeron de su particular cosmovisión y de sus reflexiones; pensamientos a los que sus discípulos, atribuyeron una validez absoluta, dejándose llevar por el entusiasmo. El lector juicioso no debe dudar que en el presente, los

32. He manejado la edición siguiente: *Cursus philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriago, S. J. Philosophiae ac Theologiae Doctore earumque in Caesaren Regiaque Pragensi Universitate Professore*, Editio quarta, Paris, 1647.

cinco sentidos sean menos agudos de lo que eran entonces, sino que a menudo lo son más, y que el ingenio filosófico no acabó tras Platón y Aristóteles. No cabe duda, de que en las obras de Tomás de Aquino, Cayetano, Molina, Suárez y otros muchos más, hay tanto o incluso más agudeza empírica y experiencia, que en la de los filósofos de la antigüedad. E incluso con estos pensadores más recientes, el progreso de la especulación filosófica no ha llegado a su fin ni su límite. Y continúa:

Muchas otras cosas se dieron a conocer en aquellos días, que para nosotros nos son conocidas. ¿Por qué entonces, no nos está permitido deducir nuevas consecuencias, sólo por no habernos sido enseñadas, y además por estar atravesando un periodo en el que la razón asoma para equilibrar la balanza?

Examinándolos profundamente uno se topa a menudo con que las opiniones filosóficas cuyo cuestionamiento se consideraba como herejía estaban basadas en fundamentos tan frágiles que uno se extraña cómo pueden haber sobrevivido durante tantos siglos. «¿Cuántas veces, habrán sido defendidas sin razón diferencias reales entre entidades o por el contrario, se habrán borrado diferencias reales como simples distinciones lógicas, atendiendo más a algún comentario de Aristóteles que al de otro filósofo?». La filosofía frecuentemente ha estado corrompida por términos fútiles, fórmulas vacías y axiomas oscuros, que parecían significar algo grande pero que en su entraña y esencia carecían de valor, y que además, ponían a la filosofía al borde del colapso. No faltaban aquellos que se oponían a este formalismo y verbalismo filosófico para construir una filosofía sólida. En este punto, Arriaga se refiere con palabras exaltadas a Suárez: «entre los que, como en las demás materias, también en el de la metafísica tomista se puso a la cabeza de su siglo, destacó uno de los gigantes escolásticos, el brillante Francisco Suárez quién de inmediato será imitado por otros». Las *Disputaciones Metafísicas* son presentadas aquí como un hito en la historia de la filosofía cristiana. Al mismo tiempo sabemos por el compañero de orden de Suárez y contemporáneo –ya que Arriaga publicó la primera edición de su *Cursus Philosophicus* en Praga en 1630– que las *Disputaciones Metafísicas* fueron imitadas por otros, teniendo una influencia decisiva para los tiempos posteriores.

Nos interesa estudiar ahora, la influencia ejercida por la obra metafísica del Dr. Eximio sobre el sistema y la ordenación del curso filosófico de Arriaga. Cómo era usual en su época, antepone a su *Cursus* una introducción lógica, las denominadas Súmulas y después desarrolla su manual conciso y claro en forma de disputaciones lógicas y disputaciones físicas, disputaciones en dos libros de Aristóteles sobre la generación y la corrupción, disputaciones en tres libros de Aristóteles sobre el alma. Aunque en las primeras partes se refiere, al menos en el epígrafe, a los escritos aristotélicos –como lo veremos igualmente ejemplificado en Babenstuber y otros autores–, como ocurriera en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, están en realidad liberadas de la sujeción aristotélica. Aquí el apoyo que toma de Suárez es mucho más fuerte que en las cuestiones lógicas y físicas. Declara por ejemplo, que «algún principio puede manifestarse por sí mismo». La Metafísica se divide en seis

disputaciones que versan sobre el ente y sus atributos, sobre la esencia y la existencia, sobre la división del ente en diez predicados, sobre la sustancia, sobre otros predicados y por último, del ente de razón. Si aquí no realiza investigaciones sobre Dios y sobre los ángeles, no es porque no lo estime objeto de la metafísica, sino porque quiere tratarlo con más profundidad en su comentario a la Prima pars de Santo Tomás. Arriaga, debe a la clasificación de la Metafísica de Suárez la transposición de la enseñanza de las causas hacia la física (*Disputaciones Metafísicas* VII a XII). Tanto en el sistema como en la construcción aguda y ágil de la obra metafísica del filósofo pragense, percibimos la influencia del célebre metafísico español. Más adelante nos volveremos a encontrar con él en otro contexto.

El *Cursus Philosophicus* del Jesuita Francisco de Oviedo, que en la portada de la edición de Lyon de 1646³³ nos muestra las imágenes de los teólogos jesuitas Francisco Suárez, Francisco de Toledo, Benito Pereira y Pedro de Fonseca, presenta una estructura semejante. Desde el punto de vista técnico esta obra se compone de controversias (en lugar de disputaciones) cuyos títulos, lógica, Física, etc., recuerdan a los libros aristotélicos. En cuanto a la Metafísica, cuya sistemática se apoya en Suárez y en Arriaga, esta vinculación se ha perdido aparentemente. Por mencionar algún manual no perteneciente a la escuela jesuítica, la filosofía de Rafael Aversa³⁴, recuerda en su Metafísica a la construcción de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, al anticipar el estudio sobre las causas a la teoría de la sustancia y de los accidentes. A las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez las corresponde una posición destacada en el desarrollo de la filosofía cristiana, en la medida en que constituyen un sistema metafísico independientemente estructurado, desprendido del modelo aristotélico y porque introduce el género de los cursos filosóficos en sustitución de los comentarios tradicionales a Aristóteles³⁵.

Un segundo elemento de trascendencia filosófica que aparece íntimamente ligado al precedente, es que desde el punto de vista metodológico en las *Disputaciones Metafísicas* no existe separación entre la Metafísica General y la Metafísica Especial, sino que tratan de la totalidad de Metafísica considerada como una gran unidad.

33. OVIEDO, FRANCISCO DE (S. J.), *Cursus philosophicus*, Lugduni, 1640.

34. RAFAEL AVERSA, (Cleric. reg. mis.), *Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens*, I, Romae, 1650.

35. DE WULF, M., *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* –traducido (N. de T. al alemán) por R. Eisler–, caracteriza las Disputaciones Metafísicas de Suárez en este sentido: «su obra filosófica principal, las Disputaciones Metafísicas, ofrecen uno de los mas claros y mas completos repertorios de la escolástica medieval. No es un simple comentario, sino una obra en sí misma sobre el ser, sus categorías y principios, donde todavía hoy todo aquel que quiera profundizar en la metafísica escolástica encuentra un resumen de los problemas a resolver y de las soluciones propuestas». Mucho antes, ya había señalado: WERNER, K. en: *Thomas von Aquino*, T. II: «Geschichte des Thomismus», Regensburg, 1859, p. 488: «Este trabajo (las Disputaciones Metafísicas), tanto por la disposición aristotélica denunciada y su posterior reordenación y tratamiento personal de las materias, no es únicamente un comentario a Aristóteles, sino una libre reproducción de la doctrina aristotélica que atiende además, al desarrollo global de la metafísica escolástica».

Recordemos el esquema de la construcción y del contenido de las *Disputaciones Metafísicas* en las que se estudia ampliamente la doctrina de Dios y de los ángeles e incluye otras cuestiones que Aristóteles trata en su Física. En su Metafísica, Suárez no considera el problema del alma, pues para ello destina un tratado independiente, los cinco libros de su *De Anima*. En la disputatione introductoria de la Metafísica (s.2 a. 19 y 20) se plantea si el estudio del alma racional debería incluirse en la Metafísica concluyendo, que debería constituir la última parte de la filosofía natural. En los Cursos filosóficos, tanto dentro como fuera de la Compañía de Jesús, durante el siglo XVII y principios del XVIII, inspirados en Suárez, no aparece la distinción metafísica antes referida. En los Cursos de Arriaga, de Francisco de Oviedo y en otros, la doctrina del alma es considerada dentro de la Física tal y como aparece en el plan suareciano. Las mismas orientaciones las encontramos en los manuales de filosofía de la escuela pura tomista. A. Goudin, por ejemplo, trata también la doctrina del alma dentro de la Física, al tiempo que divide la Metafísica en dos partes: sobre el ente en común y sobre el ente espiritual³⁶. L. Babenstuber también saca la doctrina de la Metafísica para ponerla en contacto con la Física y divide aquella en los siguientes tratados: sobre el ente real en común, sobre el ente increado y sobre el creado³⁷. Felipe de la Santísima Trinidad³⁸ divide su Suma filosófica, una de las mejores descripciones existentes de la filosofía tomista, en: una primera parte (sección primera) en la que trata de la Lógica, otra primera parte (sección segunda) que estudia la Física en general, una segunda parte en la que se ocupa de la física especial y por último, en una tercera en la que estudia la Metafísica. La Psicología constituye la conclusión y la coronación de la Física especial. No parece necesario indicar aquí a todo conocedor de la escolástica, que Física aquí no posee el significado moderno del término, sino que apunta a la Física especial. La obra de Felipe de la Santísima Trinidad finaliza con las cuestiones sobre los ángeles (q. 21) y sobre Dios (q. 22 a 25). Una inclusión por lo menos parcial de la doctrina sobre el alma en la Metafísica se encuentra en la *Philosophia mentis et sensum* de Tolomeo; sobre la misma se mencionará algo más adelante al considerar la obra escrita por el carmelita descalzo del siglo XVIII Tomás a Navitale. Este último en sus *Institutiones philosophicae*, que desde luego muestran una gran familiaridad con la filosofía de Descartes, Leibniz, Wolff, etc. divide la Metafísica en los tratados: sobre el ente, sobre las causas, sobre Dios, sobre los espíritus, sobre el alma³⁹.

En general, la división de la Metafísica en parte general y parte especial se atribuye a Christian Wolff. De hecho Wolff dividió la filosofía en una parte teórica y

36. GOUDIN, A., *Philosophis juxta inconcussa tu tissimaque D. Thomae dogmata*, Ludigni, 1671 (Nueva edición París, 1886). Véase: BELLAGER, A., *De Antonii Goudin Philosophia*, París, 1906.

37. BABENSTUBER, L., *Philosophia Thomistica Salisburgensis*, Augustae Vindelicorum, 1706.

38. Philippus a SS. Trinitate, *Summa Philosophica ex mira Principis Philosophorum Aristotelis et Doctoris Angelici D. Thomae doctrina iuxta legitimam Scholae Thomisticae intelligentiam composita*, Lugdini, 1648.

39. Thomas a Nativitate, *Institutiones philosophicae*, Venetiis, 1760.

una parte práctica, subdividiendo la filosofía teórica en Ontología, Psicología, cosmología y teología natural. La Ontología es la ciencia fundamental de la Metafísica; la Psicología, cosmología y teología natural, representan la Ciencia especial⁴⁰.

Sin embargo, examinando más detalladamente la filosofía escolástica de la segunda mitad del siglo XVII, que por otro lado es muy poco conocida, apreciamos ya la presencia de esta separación de la Metafísica en especial y general⁴¹. El hecho de señalar la doctrina general del ser, se aprecia especialmente en aquellos manuales de filosofía que han entrado en contacto con algunos postulados propios de la filosofía moderna. Emmanuel Meignan (†1676) de la orden de los mínimos, en su *Cursus Philosophicus*, aparecido en 1662 en Tolouse, pone la dialéctica en la filosofía del ente en general, lo cuál puede ser considerado como una anticipación remota del concepto de ontología. El término ontología no es una creación de Wolff quien publicó su Ontología en 1730, (Leibniz ya conocía esta expresión⁴²) pero tampoco es obra del cartesiano J. Clauberg (†1665). Clauberg emplea la expresión Ontosofía.

El primer filósofo que utilizó el vocablo ontología como forma de denominar a una parte de la Metafísica, según puede verificarse de manera sumaria, fue Juan Bautista du Hamel⁴³. Este filósofo francés en su *Philosophia vetus et Nova*, también conocida con el nombre de *Philosophia Burgundica*, y que bajo esta denominación, influirá profundamente en algunos sabios alemanes como Eusebio Amort, en la adopción de la división de la Metafísica en Ontología, Aetiología y Teología.

Pero no debe menospreciarse la importancia de la división operada por Wolff sobre la filosofía teórica, pues ésta fue revolucionaria y determinante, en la medida en que la alojó (a la denominación) de manera permanente en el seno de la Filosofía. No fueron sólo los seguidores declarados de la filosofía de Wolff, como Friedrich Meier de Halle que en su Metafísica, escrita en alemán en cuatro volúmenes, comparte su terminología y clasificación, sino también los filósofos católicos, y en especial los jesuitas alemanes, los que siguieron los caminos de Wolff en la organización de las disciplinas filosóficas. El manual de filosofía del jesuita de Ingolstadt Antón Mayr, aparecido en 1737, todavía mantiene la antigua división en Lógica, Física y Metafísica, pero esta última es tratada novedosamente. Ya en los manuales publicados a partir de la segunda mitad del siglo XVIII es usada casi con exclusividad la subdivisión y la denominación de Wolff, y pronto su influencia tocará también al contenido de aquellos. Sólo mencionaré los manuales de Filosofía de J. M. Mangold (†1787) y de Sattler (†1797) en Ingolstadt, de Steinmeyer en Friburgo (†1797), de Mako en Viena (†1793), dedicado, este último, al famoso

40. Véase: KÜLPE, Oswald, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1915, p. 15 y ss.

41. Este desarrollo de Wolf es seguido minuciosamente por GÉNY, P. (S. J.) en: *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, Paris, 1913. Véase especialmente el capítulo: «L'enseignement de la métaphysique scolastique».

42. Véase: COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1913, p. 512.

43. Véase: GÉNY, P., en *Loc. cit.*, p. 48.

Cardenal Migazzi. La escuela tomista rígida, rechazó la división y la terminología de Wolff; ello se evidencia, por ejemplo en la obra del benedictino Veremundo Gulf de Prüfeninger (†1761), quien mantuvo en toda su producción, tanto la división como la terminología antigua, al tiempo que criticó enérgicamente la filosofía de Wolff. A mediados del siglo XVII, la *Summa philosophiae* del dominico Salvatore Roselli (†1783), se mantiene adherida aún a la antigua división.

En la restauración de la filosofía escolástica que comenzó a mediados del siglo pasado, fue aplicada generalmente –incluso por el conservador Plasman, quién no ha logrado todavía liberarse totalmente de ella– la subdivisión en Ontología, Cosmología, Psicología y Teología Natural, esto es, la organización popularizada por Wolff. Los manuales de filosofía de E. Commer, de Ferrari, Zigliara, González, Manzini, Lottini y Leoidi se sirven de esta estructuración de igual modo que: Liberatore, Stöckl, Palmieri, Lahousse, Urraburu, Michael de Maria, Reinstadler y otros. En los tiempos más recientes, J. Greda y E. Hugon, recurren a la antigua división-clasificación y coinciden aproximadamente en su clasificación con Hagemann-Endres y J. Greysner, quienes compilan los problemas de la Metafísica, es decir, no sólo se ocupan de la doctrina general sobre el ser, sino más bien, tratan de la Filosofía natural, de la doctrina del alma y de Dios, considerada como una ciencia única que responde a la denominación genérica de Metafísica. Esta compilación sistemática y catalogación de los problemas metafísicos, corresponde a la tradición temprana de la Metafísica escolástica que experimentó su grandiosa codificación, y pronto marcaría los caminos futuros, con la obra de Suárez, las *Disputaciones Metafísicas*. Esta concentración de las cuestiones metafísicas a modo de ciencia única, la encontramos igualmente en la doctrina de la ciencia desarrollada por Tomás en su profundo escrito *In Boethium de Trinitate*. Finalmente, es necesario recordar que el propio Aristóteles incluyó la teoría de las sustancias inmateriales, en especial la de Dios, en su Metafísica, elevando la *Filosofía primera* a *Teología*⁴⁴.

El tercer momento por el cuál las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez se presentan ante el crítico de filosofía como una obra metodológicamente importante e influyente, reside en el eclecticismo que muestran. M de Wulf llama a Suárez: «El más ecléctico de los escolásticos españoles». Es éste un eclecticismo saludable, beneficioso; alejado del de aquellos que adoptan de manera superficial y acrítica ideas y teorías de sistemas diferentes enumerándolas de manera mecánica. Es, por el contrario, un eclecticismo que comprueba con meticulosidad y críticamente todos los trabajos y modelos teóricos precedentes, para adoptarlos y completar aquéllos con las reflexiones propias, conformando de este modo, una unidad con sentido y homogénea. Este tipo de eclecticismo, no supone un ahorro de esfuerzo espiritual, sino que por el contrario, exige un esfuerzo mayor de armonización, máxime cuando de este ejercicio ha de resultar la constitución de un nuevo sistema

44. Sobre la interpretación de Aristóteles y de la metafísica escolástica aristotélica, véase la prolija explicación introductoria de: BACUMKER, *Witelo*, Münster, 1908, p. 275 y ss.

metafísico, como es el caso. Para juzgar este rasgo de la fisonomía espiritual de Suárez nos vemos obligados a poner su imagen en un contexto histórico más amplio.

En el tiempo en que vivió y trabajó Suárez, y todavía en el siglo posterior, tanto en el campo teológico como en el filosófico, nos encontramos con diferentes escuelas de pensamiento que vienen definidas según su particular filiación a uno de los grandes escolásticos de la Edad Media. La escuela tomista pura está representada por los dominicos, los carmelitas descalzos, los benedictinos y profesores seculares de las universidades de Leuden y Douai. La filosofía de la escuela escotista experimentó su sistematización apenas una década después de la aparición de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez con la obra de Felipe Faber (Fabri †1630) publicada en Pádua. Más tarde Buenaventura Bellutio (†1676), y Bartolomé Mastrio (†1673) escribirán juntos un curso sobre la filosofía de Escoto. En el siglo XVII, la floreciente orden de los capuchinos adoptará la enseñanza de Buenaventura. Fueron editados diversos resúmenes de la *Philosophia ad mentem* de San Buenaventura, el Dr. Seráfico, por: Marco Antonio Galitio de Carpendalo (†1665), Marco de Baudinio (†1673), Bartolomé de Barberiis (†1687), Jacinto Olpensisu, y otros. La filosofía de Egidio Romano encontró sus fervientes representantes en: Rafael Bonerherba (†1681) y Gavardo (†1715). En los siglos XVII y XVIII se formó la escuela filosófica de Enrique de Gante, cuyos principales miembros fueron: Burgo (†1630), Miguel Ángel Cosio, Ángel W. Ventura (†1716) y Benedicto Canali (†1734). Incluso la filosofía de Juan Baconthorp, llamado el príncipe de los averroístas, encontró sus defensores acérrimos en Eymio y Zagaglia.

La Filosofía de Agustín a menudo ha sido recuperada e interpretada en el sentido de un ontologismo, como es el caso de la presentación de la misma realizada por Andreas Martín (†1695). Una descripción excelente de la filosofía de Agustín, opuesta a estas tendencias y que merecería ser recuperada del pasado, fue la escrita por el maestro de coro Nebridio de Mündelheim, de Klosterneuburg.

En el centro de estas pronunciadas direcciones doctrinales se encuentra igualmente la escuela jesuita, cuyo punto culminante, a nivel tanto teológico como filosófico, es Suárez. Scheeben caracteriza esta última del siguiente modo:

La escuela jesuita que sistematizó a la perfección todos los elementos de la teología exegética e histórica, también nutrió con ellos su propia interpretación de la escolástica; añádase a ello, que a su estrecha atención a Santo Tomás, añadió investigaciones e ideas recientes, resultando con ello un eclecticismo, movimiento característico de la escuela⁴⁵.

A continuación, estudiaremos brevemente, sí y en qué medida, este eclecticismo está presente en las *Disputaciones* de Suárez, y en caso positivo, tratar de valorar sus repercusiones para la historia de la filosofía.

45. SCHEEBEN, *Dogmatik*, T. I, p. 451.

Ya hemos comprobado más arriba, la sorprendente familiaridad que posee el Dr. Eximio con respecto a las doctrinas escolásticas, y con qué diligencia y rigor mental se sirvió de ese conocimiento, en especial de sus desarrollos más tempranos, para ofrecer su propia solución a los problemas filosóficos. Así mismo, ya hemos comentado que entre todos los puntos de vista ofrecidos por la escolástica, son a los de Santo Tomás a los que inclina su preferencia. El Cardenal dominico Zeferino González subraya en su excelente *Historia de la Filosofía*, la concordancia existente entre Tomás y Suárez, al tiempo que se pronuncia enérgicamente contra el punto de vista que considera que el tomismo y el suarismo son dos orientaciones filosóficas diferentes. Los tres o cuatro puntos doctrinales que les separan son de importancia secundaria. Queda fuera de nuestra tarea entrar a considerar estas posibles diferencias entre Suárez y el Aquinate, especialmente, porque su comentario a Tomás no es objeto de nuestra investigación⁴⁶. Aquí sólo podemos hablar, a grandes rasgos, de la posición que toma el Dr. Eximio en las *Disputaciones Metafísicas* frente a la enseñanza del gran escolástico⁴⁷. Sin duda, en todas partes preside un tono cálido de veneración y respeto por Tomás. Igualmente, hallamos en aquéllas, multitud de citas acompañadas de certeras explicaciones de los textos de Tomás. Sólo quiero mencionar, a modo de ejemplo, la clarividente explicación que ofrece Suárez de los múltiples significados del ente (*De veritate* q. 1 a 1). Solamente recordaré con qué claridad y decisión defiende Suárez el carácter analógico (no unívoco) del concepto de ser frente a Scotus⁴⁸. Considero que este punto es el más importante y decisivo de toda la Metafísica, y me congratula saber que este punto clave de la metafísica tomista, que se halla igualmente en escritos todavía inéditos y desconocidos de los más antiguos discípulos de Tomás, ha calado en el dominico Garrigou-Lagrange dedicando a aquél una profunda descripción⁴⁹. Un acuerdo con Tomás existe también acerca de la fundamental doctrina del universal, que se resuelve en las *Diputaciones Metafísicas* de

46. «La denominación (...) Suarismo, como sistema filosófico diferente del tomismo, carece absolutamente de fundamento, si con tal nombre se designa la concepción filosófica personal de Suárez, porque los tres o cuatro puntos en que se separa de Santo Tomás y que son de importancia secundaria bajo el punto de vista puramente filosófico, no justifican semejante denominación». GONZÁLEZ, Zeferino, *Historia de la Filosofía*, T. II, p. 541 (referencia completa: GONZÁLEZ Y DÍAZ DE MUÑOZ, Ceferino, *Historia de la Filosofía*, 1.^a ed., 3 vols. Madrid, D. B. M. Araque, 1878; 2.^a ed.: 4 vols., Agustín Jubera, 1886).

47. Véase: MARTIN, A. «Suarez métaphysicien commentateur de St. Thomas», *Science catholique* (1898), p. 686 y ss. y p. 819 y ss.

49. DM II, s. 5: «Si la razón de ente trasciende a todas las razones y diferencias de los entes inferiores, de tal modo que se encuentre íntima y esencialmente incluida en ellos» (T. I, p. 426). *Ibid.*, s. 6: «Modalidad de la contracción o determinación del ente en cuanto ente a sus inferiores» (T. I, p. 441). DM XXVIII, s. 3: «Si dicha división es unívoca o análoga» (T. IV, p. 219). DM XXXII, s. 2: «¿Es Análoga la división del ente en sustancia y accidente?» (T. V, p. 239). Aboga aquí Suárez por el carácter analógico del concepto de ser, apelando a Santo Tomás, articulando una cuidada argumentación.

49. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existente et sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Paris, 1915, pp. 198-223.

Suárez optando por un realismo moderado. Evidentemente, el camino que toma Suárez para llegar a la misma conclusión que el aquinate no es idéntico, puesto que no sigue en la epistemología la doctrina tomista de la abstracción, sino que toma aquí partido por el agustinismo escolástico. Finalmente, sea señalada al menos, la coincidencia fundamental que media entre los dos pensadores en lo concerniente a las pruebas de la existencia de Dios.

A pesar de la gran coincidencia mantenida entre ambas metafísicas realistas y teístas, no debemos pasar por alto las diferencias que igualmente existen. Uno de los puntos de discrepancia comúnmente subrayados, es el relativo a la diferencia real entre la esencia y la existencia. Aunque podría encontrar en Tomás las bases de la teoría de la diferenciación real entre la esencia y la existencia en el ser creado, no deseo insistir en esta discrepancia, al considerar que el alcance que este problema posee para la historia de la Filosofía y de la Teología (cuestión a menudo tratada por la escuela tomista más antigua), sólo podrá ser juzgado correcta y definitivamente cuándo estos textos inéditos sean investigados. Hervaeus Natalis, entusiasta tomista que defendió la enseñanza integral del aquinate, no enseñó la distinción real, como lo muestra el ejemplo de Domingo de Soto, uno de los más esforzados tomistas, que no se encontraría tampoco en una posición aislada dentro de la escuela, ni en los tiempos más remotos ni en los más tardíos⁵⁰. A modo de diferencia, ésta pronunciada, me gustaría apuntar la desviación de Suárez en relación a la doctrina tomista del principio de individuación.

Suárez se refiere a la teoría de la «materia signata» de Santo Tomás en los siguientes términos: «Toda esta opinión en sí, es ciertamente probable, e incluso a mí, me agradó en un tiempo». No obstante, no esta de acuerdo con esa teoría, y tras exponer críticamente esta y otras interpretaciones, ofrece la propia: «cada entidad es por sí misma, su propio principio de individuación»⁵¹. Las ramificaciones de

50. Véase: GRABMANN, M., «Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin», *Theologische Revue* XVI (1917). Una buena y novedosa aportación a la doctrina de la esencia y la existencia en la vieja escuela tomista, puede encontrarse en la exposición de la doctrina realizada por Johannes von Neapel, recogida por: C. J. Jellouschek O.S.B., «Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens», *Divus Thomas* III (1916), pp. 637-656.

51. Suárez busca la negación de la «materia signata» para así suavizar su diferencia con Santo Tomás, cuestión a la que además añade: «temo que, según ella, no se explique suficientemente el parecer de Aristóteles y Santo Tomás, no sólo porque en otro caso nos habrían entregado un principio de individuación sumamente deficiente y equívoco, si no omitido lo que verdaderamente y en sí es el principio constitutivo del individuo nos dan únicamente o bien una señal a posteriori, o la ocasión de distinguir o de producir los individuos, sino también principalmente porque de dicho principio parece que han inferido que en los seres separados de la materia no se dan varios individuos, porque no se da tal principio de individuación» DM V, s. 3, nº 43. (N. de T.: Grabmann localiza en esta ocasión erróneamente el artículo citado. El texto de Suárez mencionado, se encuentra en realidad en: DM V, s. 3, a. 34 (T. I, p. 631); sin embargo, las explicaciones dadas por la escuela antigua, defensora de Santo Tomás, señalan con claridad que la doctrina de la «materia signata» es con propiedad, la solución tomista a la pregunta por el principio de individuación. Se aprecian pues las diversas maneras y estilos como esta fiel escuela tomista se orienta entre las proposiciones condenadas por el Obispo Esteban Tempier, que para Suárez también eran consecuencia de la doctrina tomista del principio de individuación aplicadas al campo de la Angeleología.

esta desviación doctrinal con respecto a Tomás se dejan notar, especialmente en el campo de la teoría del conocimiento que Suárez presenta en su obra *De Anima*, cuya consideración cae fuera de nuestro objeto de investigación. Y es que la teoría escolástica sobre la materia y la forma es reflejada de manera diversa en Suárez respecto a la doctrina de Tomás de Aquino, y como férrea consecuencia, traslada y aplica sus resultados al plano del conocimiento. La interpretación mantenida por Suárez del principio de individuación lo acerca a la teoría de Pedro Aureolo y de Durando, pero sin hacer extensibles las conclusiones de estos al campo del conocimiento. Como decía, en relación a la doctrina sobre el universal, Suárez mantiene una posición moderadamente realista afín a la de Tomás⁵².

Este punto de divergencia sobre la doctrina del principio de individuación pierde peso una vez que se conoce que incluso en la escuela tomista más antigua, una interpretación semejante a la mantenida por Suárez, encontró un defensor. Se trata de Juan de Nápoles O. Pr. (fallecido después de 1336), quien jugó un papel importante en el proceso de canonización de Santo Tomás, y fue el encargado más tarde, de officiar la oración de la misma celebrada en Avignon. En su obra todavía inédita *Quodlibeta* de la que se nos ha conservado un bello ejemplar bajo el código 542 de la biblioteca universitaria de Leipzig, aparece como cuestión sexta, segundo quodlibeto, la cuestión sobre «si existe alguna diferencia en cuanto al número o si por el contrario existe identidad, entre el alma de Pedro y la de Pablo» (fol. 170v a 172v). Dividirá esta cuestión en otras dos parciales: «por la evidencia de estas dos cuestiones: siendo como es, el principio o causa de la unidad material de las cosas o de la individuación, según se mire la cuestión principal». Tratando el problema del principio de individuación, comienza analizando cuatro opiniones, entre las que se hallan, la de la cantidad como dimensión (*quantitas dimensiva*) y la de la materia común (*materia communis*), constitutivos del principio de individuación, antes de proponer su propio parecer al respecto, en la forma siguiente: «Luego, esta opinión la dejo caer aquí, sabiendo que la individuación o la unidad material concuerda con todas las cosas desde su entidad real y desde su realidad, de forma que nada es causa de la unidad a no ser que sea causa de su entidad real o realidad» (fol. 171v). En esta obra de Juan de Nápoles no he encontrado una referencia directa a Tomás. Más adelante nuestro tomista intenta encontrar una concordancia entre la solución por él ofertada con las que antes había rechazado. Este texto de Juan de Nápoles, reconocido representante de la antigua escuela de Santo Tomás y que defendió el conjunto de la teoría tomista con arrojo, debiera servir para presentar la relación entre Suárez y Tomás en lo tocante al principio de individuación, bajo una luz distinta.

52. Sobre esta cuestión, véase: LECHNER, M., «Die Erkenntnislehre des Suarez», *Philosophische Jahrbuch* XXV (1912), p. 129 y ss., donde son dispuestas con detalle las conexiones históricas. TEIXIDOR, «De Universalibus iuxta Suarez», *Philosophische Jahrbuch*, *ibidem*, p. 449 y ss.

En esta breve confrontación ofrecida entre Suárez y Tomás se aprecia que el eclecticismo del gran metafísico español, basado en la reflexión autónoma de la totalidad de la doctrina escolástica, no desea de ningún modo prescindir de las convicciones y de los presupuestos básicos o si se prefiere, del bien común de la alta escolástica, y en especial de la metafísica realista y teísta de Santo Tomás; su eclecticismo se muestra como una aspiración a seguir construyendo y a seguir desarrollándose, esto es, como *vetera novis augere*. Es posible afirmar, que el comportamiento de Suárez con respecto la especulación precedente, y considerado desde el punto de vista metodológico, guarda parecido con la toma de posición mantenida por Santo Tomás frente a los modelos teóricos anteriores. Con todo, la síntesis aristotélica-agustiniana del Dr. Angélico es más compacta y trabada, y además debido a su incomparable talento arquitectónico, las diferencias propias de los diversos materiales de la construcción empleados, se dejan apreciar en menor medida. El eclecticismo de Suárez se caracteriza al tiempo, por la progresiva independencia mantenida, y por el mantenimiento de un rasgo conservador. Con todo, al caer las *Disputaciones Metafísicas* en la época anterior a Descartes y al comienzo de la Filosofía moderna, estos rasgos conjugados del eclecticismo de Suárez, no tuvieron oportunidad de ser explotados por los nacientes movimientos filosóficos, ni evaluados críticamente.

Las relaciones entre la reciente filosofía y la escolástica de los siglos XVII y XVIII todavía no han sido investigadas de forma coherente y profunda. Karl Werner es el único que ha trazado líneas dignas de consideración para el estudio de este interesante periodo histórico tanto en su monografía sobre Suárez como en su historia de la teología católica desde el concilio de Trento hasta el presente. Desde el punto de vista del eclecticismo de Suárez sólo cae en el ámbito de nuestro estudio, una revisión breve sobre las diferentes formas en las que la escolástica contemporánea se ha posicionado frente a la filosofía más reciente.

Los filósofos de la escuela tomista generalmente, no se interesaron por la filosofía moderna, y mantuvieron, al tiempo, una concepción medieval del mundo desde el punto de vista de las ciencias naturales, como se muestra, por ejemplo, en los manuales de filosofía fieles a Tomás, de Juan de Santo Tomás y de Felipe de la Santísima Trinidad. Algunas veces, no obstante, la escuela tomista ha tomado posición respecto a la filosofía moderna, pero de forma crítica, como fue el caso de Guenerois, N. Arnu, Syro Uvadano, A. Goudin, y más tarde S. Roselli, quienes en sus *Clypei thomistici* y en las *Sumae philosophicae*, critican con dureza a Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff, a los empiristas ingleses, a las teorías del derecho de Pufendorf, Thomasius y a otros. Fuera de la escuela tomista, y ya en siglo XVIII, el maestro del Coro de Baviera Eusebio Amort (†1775) en su *Philosophia Pollingiana* (Augsburgo 1730) se pronunció contra la filosofía anti-peripatética. Los *Cursus philosophici* escritos por los jesuitas del siglo XVII e inspirados en Suárez, generalmente se ocupan, en diversa medida, de la filosofía moderna. Sin estar bajo la influencia de cartesio, Arriaga, a quién ya conocemos, se acercó a la enseñanza de este último, en cuestiones sobre la naturaleza de los cuerpos identificando,

materia prima y cantidad. Pronto se mostró desde la órbita de los filósofos católicos un interés frente a la filosofía reciente que propende a sacrificar partes importantes de la escolástica tradicional y a extenderse más allá del eclecticismo promulgado por Suárez. Emmanuel Meignan, (Orden de los mínimos) al que ya conocemos, abandona la teoría escolástica sobre los accidentes absolutos y ofrece una explicación subjetivista de las especies sensibles⁵³. La actitud negativa de los círculos escolásticos más conservadores, no sólo frente a la filosofía reciente sino también frente a las soluciones aportadas por las ciencias naturales que se estaban desarrollando, condujo a muchos filósofos católicos a abandonar la cosmovisión escolástica, junto a algunas partes de la concepción metafísica del mundo, realizando un «mixtum compositum» de escolástica y filosofía moderna. Aparecen manuales filosóficos bajo el título *Philosophia eclecticica* que presentan de manera alineada las teorías filosóficas modernas y las escolásticas. Podemos nombrar como representantes de esta filosofía ecléctica, por ejemplo, al sorbonista Filagrino Le Roy y el benedictino alemán Gallo Cartier⁵⁴. Monchamp describió los caminos por los que los filósofos católicos de Bélgica llegaron al cartesianismo⁵⁵. Antoine Le Grand escribió una *Instituio philosophiae* siguiendo los principios de Descartes. En el monasterio cisterciense de Salem enclavado junto al lago Constanza, J. H. Wiber acogió en su claustro a la filosofía cartesiana. El jesuita Boscowich siguió la filosofía natural de Leibniz en muchos escritos. El benedictino suabio Ulrico Weiss (†1763) defendió la filosofía de Christian Wolff en su *Liber de emendatione intellectus humani ein*. Incluso en la universidad de Salzburgo, que había sido un feudo tradicional del tomismo, se aprecia en los escritos del futuro abad de Kremsmünster Berthold Vogl (†1771) y Frobenio Forster (†1791) regente sacerdotal de San Emmeram), una clara orientación hacia la filosofía de Leibniz y Wolff⁵⁶. Siguiendo la corriente de Wolff surgieron, y no sólo en lo tocante a su estructura externa, los manuales de filosofía de los jesuitas Stattler, Burkkhauser, Storchenau, etc.

Este esbozo debería haber servido para apuntar el modo en el que el eclecticismo apareció en el desarrollo de la filosofía escolástica de finales del siglo XVII y del XVIII y condujo al largo proceso de disolución de la especulación escolástica. Ahora bien, esta fusión, no es el eclecticismo que venerara Suárez, basado en un profundo conocimiento de las fuentes patrísticas y escolásticas en general,

53. MEIGNAN, E., *Cursus philosophicus*, Tolosae, 1662.

54. LE ROY SORBONNICUS, Philagrius, *Philosophia Radicalis Eclecticica inter Peripateticos et antiperipateticos media ex selectissimis auctoribus compilata et nova methodo juxta prdinem alphabetica digesta, etc.*, Antwerpen, 1713; GALLUS CARTIER, P., *Philosophia eclecticica ad mentem et methodum celeberrimorum notrae aetatis philosophorum concinnata et in quattnor partes, Logicam nempe, Metaphysicam, Physica et Ethieam distributa*, Ausburg y Wüzburg, 1756. P. Gallus Cartier vivió y enseñó en el monasterio benedictino de Ettenheim-Münster en Brisgovia.

55. MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruselas, 1886. Véase también: De Wulf, M., *Histoire de la philosophie en Belgique*, Bruselas, 1910, pp. 182-248.

56. Véase: ENDRES, J. A., *Frobenius Forster Fürstabt von St. Emmeram*, Freiburg, 1900.

seguido de una reflexión profunda sobre las mismas; a este estudio añade, posteriormente, un rasgo conservador a la hora de desarrollar su pensamiento. Por motivos obvios, no podemos forjarnos una imagen estable, sobre la manera cómo desde su metafísica, Suárez hubiera recibido las doctrinas de los empiristas ingleses, las de Descartes, Leibniz, Wolff y la moderna filosofía de la naturaleza. Con todo, podemos proyectarnos este futurible histórico, sobre la recepción de la filosofía moderna y la ciencia natural, al estudiar a un compañero de orden posterior en el tiempo, desafortunadamente poco conocido, que goza de una gran afinidad espiritual con Suárez. En el más tarde elevado a Cardenal, Juan Bautista Tolomeo (Tolomei 1725), autor muy estimado por Leibniz y celebrado profesor del Colegio Romano, observamos la presencia del sano eclecticismo promulgado por Suárez, en su *Philosophia mentis et sensuum*⁵⁷. Tolomeo manifiesta un profundo conocimiento de la filosofía antigua, patristica y escolástica, en especial de Agustín y Tomás. Igualmente domina la filosofía del Renacimiento, el pensamiento filosófico de cartesianes y el de otros pensadores de la filosofía moderna. Por último, conoció la ciencia natural, tanto antigua como la moderna. Aunque sea tentador, no puedo tratar en profundidad aquí esta obra, y me impongo la obligación de posponerlo para mejor ocasión. Para los fines de esta investigación, basta señalar las conclusiones siguientes. Cómo Suárez, Tolomeo no se ha dejado ni vencer ni limitar por la cantidad de material que manejaba; comprobó de forma objetiva y sin prejuicios las teorías filosóficas, tanto las antiguas como las recientes, y se aseguró estar en posesión de un juicio independiente en todas las cuestiones. Además Tolomeo, respetó los postulados básicos de la filosofía escolástica, en especial los metafísicos, e introdujo los resultados obtenidos por la filosofía moderna que le parecían venir a asegurar el sistema tradicional. A la cabeza de su pensamiento filosófico sitúa, como verdad evidente y como criterio de verificación de toda verdad la sentencia siguiente: «yo soy y existo y no soy una nada», combinación del *Cogito ergo sum* cartesiano y del principio de identidad o de contradicción. En la epistemología mantiene el valor objetivo y real de los conceptos generales en la línea del realismo moderado tomista, al tiempo que subraya el elemento subjetivo en los procesos del conocimiento. Tanto en la epistemología, como en la psicología y en la filosofía natural el momento inductivo y empírico alcanza mayor extensión y relevancia que en la escolástica temprana. En las cuestiones metafísicas mantiene las convicciones de la alta escolástica, en especial, las tesis de Santo Tomás, mientras que en el asunto de las pruebas racionales de la existencia de Dios, los motivos agustinianos

57. PTOLEMAEUS, J. B. (S. J.), *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysicae et empiriae*, Romae 1606 y 1702. Utilizo en lo que sigue la edición: post-romana, prima in germania, multo auctior et emendatior. Augustae Videlicorum et Dilingae, 1698. Sobre Tolomeo, véase: HURTER, *Nomenclator*, IV, pp. 1034-1038. Leibniz menciona, con palabras de gran aprecio, a nuestro Tolomeo en sus cartas al jesuita Bartolomé des Bosses –el cual le encargó su Teodicea–. Le llama: «summus vir», «magnus vir», etc. Véanse los: *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, editados por: GERHARDT, C. J., II, Berlin, 1879, p. 303, p. 308, p. 311, p. 313, p. 407, etc.

son aducidos con preferencia. En filosofía natural, rechaza la tesis de cartesio sobre la extensión como naturaleza del cuerpo, al considerar que en ella existe una confusión teórica entre el cuerpo empírico físico y el cuerpo matemático. Tolomeo conoce y critica las diferentes teorías de la naturaleza de los cuerpos y se decanta por el hilemorfismo aristotélico, siguiendo la profundidad con la que esa teoría fue comprendida por Tomás: «los peripatéticos entre los que se encuentra la escuela tomista bajo su Doctor Angélico y Santísimo que es visto por encima de todos literalmente y sin confusión, sigue e interpreta a Aristóteles»⁵⁸. Lo que encuentra de bueno y utilizable en otras teorías puede, según Tolomeo, ser conjugado con el sistema peripatético. La explicación mecánica de la vida animal ofrecida por Descartes no es aprobada por Tolomeo. La relación alma-cuerpo la expone recuperando la teoría de Santo Tomás. Como ya afirmamos, encuentra compatibles la cosmovisión tradicional y las nuevas teorías astronómicas y físicas, no obstante, se le antoja problemática la compatibilización de éstas con los contenidos bíblicos, y por este motivo, tomará partido por los últimos. Ello no es de extrañar, si recordamos que en el momento en el que apareció su *Philosophia mentis et sensuum* (1696) tan sólo habían transcurrido sesenta años desde la condenación de Galileo (1633).

No deseo que estos apuntes sobre Tolomeo se conviertan en una disertación, tan sólo pretendo ilustrar la manera en la que un eclecticismo continuado en la línea desarrollada por Suárez, se orienta hacia la nueva filosofía y ciencia de la naturaleza. No es un rasgo de una mente profunda dejarse impresionar de forma acrítica por cualquier nueva teoría científica y abandonarse a la misma en menoscabo de las antiguas. Tampoco lo es refutar cualquier idea científica nueva gratuitamente, impidiendo un posible desarrollo orgánico y fructífero. El eclecticismo defendido por Tolomeo, Suárez, y también por Tomás, gran principio metodológico de la filosofía perenne, considera que la vitalidad del organismo metafísico reside en buena parte, en la asimilación y consolidación de las nuevas sustancias aportadas, sin que las antiguas pierdan por ello su propiedad.

Así las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez se nos han presentado como una realización monumental, metodológicamente generosa, independiente y que señala en muchos de sus lugares, el camino que tomará la especulación escolástica y filosófica. Deberíamos contemplar esta destacada obra con cierto sentimiento de vergüenza, al no encontrar en la nueva escolástica una metafísica con semejante estilo, grado de comprensión e independencia y tan avanzada que pudiera oponérsela. Las *Disputaciones Metafísicas* impelen tanto al filósofo que esté trabajando en el espíritu de la filosofía intemporal como al teólogo especulativo del presente a participar mediante su inmersión en los problemas metafísicos, contribuyendo a la creación de una metafísica tan grandiosa como ésta, que penetra en la herencia aristotélica-agustiniana-escolástica; siguiendo el ejemplo de Suárez y su espíritu de autonomía, analizando y verificando el contenido de las ideas metafísicas propias

58. *Op. cit.*, p. 373.

de la filosofía más reciente, liberado de todo prejuicio. La imagen histórica integral de la escolástica que es completada día a día, no fue la misma que la que tuvo Suárez en mente. La investigación manuscrita muestra cada vez con mayor claridad cómo la influencia principal de Santo Tomás se evidencia de forma definitiva a modo de irradiación a partir de su teoría del ser. Los escritos inéditos, en gran parte investigados ya por sus discípulos más antiguos, son una prueba evidente de esta conjetura. Los movimientos y las luchas filosóficas de los siglos XIV y XV vistos bajo la luz de una investigación avanzada sobre las fuentes, se revelan como una introducción de la nueva filosofía. Los ojos del metafísico no pueden obnubilarse ante los rayos que expide la filosofía más reciente sobre las cuestiones filosóficas intemporales. El año pasado se cumplieron los 200 años de la muerte del gran Leibniz y hoy conmemoramos el primer centenario del nacimiento de Hermann Lotze⁵⁹. El metafísico que haya estudiado a Aristóteles, a Agustín a Tomás y Suárez, percibiría que la conexión entre estas cumbres del pensamiento filosófico en algunos puntos es muy tenue. Incluso en la filosofía más reciente no sólo se evidencia la necesidad creciente de metafísica, sino que además se realiza un trabajo serio, que de una manera consciente o no, actúa en beneficio del progreso de la filosofía primera. Francisco Brentano, por ejemplo, cuyo libro dedicado a Trendelenburg *Sobre el múltiple significado del ente en Aristóteles*, conserva todo su valor, cómo es sabido continuó trabajando, aún en la tarde de su agitada vida, sobre la base de una metafísica teísta sentando en su escuela las bases para la multitud de iniciativas metafísicas que llegarían posteriormente⁶⁰. La superación del psicologismo y la vuelta a los caminos antiguos de la filosofía, promulgado por Husserl actúa positivamente para esta Metafísica⁶¹. La psicología del pensamiento y el realismo crítico de Külpes actúa sobre el problema de la realidad y argumenta en favor de una metafísica inductiva⁶². No obstante, nuestra metafísica puede igualmente enriquecerse por la vía de la filosofía natural y la psicología, como muestran los casos de L. Busse, E. Becher, Reinke y H. Driesch. Él último, acaba de presentar un manual acerca de la realidad⁶³. En su investigación sobre *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Scoto*, estudio que va desbrozando nuevos caminos, M. Heidegger también trazó las líneas de conexión entre la escuela filosófica badense (Lask y Rickert) y el pensamiento escolástico, focalizando la atención sobre las diversas problemáticas latentes⁶⁴. Podemos compartir el optimismo que nos llega

59. Véase: JANSEN, B., «Streiflicher auf das philosophisches System Leibnizens», *Stimmen der Zeit*, XLVII (1917) p. 526 y ss.; BECHER, E., «Hermann Lotze und seine Psychologie», *Die Naturwissenschaften* (1917), Cuaderno 20.

60. Véase la disertación sobre Brentano de: HÖFLER, A. en el *Süddeutschen Monatsheften*, 1917, en: M. ETTLINGER, «Franz Brentano Neuaristotelismus», *Hochland* XIV (1916-1917), p. 760 y ss.

61. GEYSER, J., *Alte und neue Wege der Philosophie*, Münster, 1916.

62. GRABMANN, M., «Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelischen-scholastischen Philosophie». *Philosophisches Jahrbuch* XXIX (1916), pp. 333-369.

63. DRIESCH, H., *Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch*, Leipzig, 1917.

64. HEIDEGGER, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Freiburg, 1916.

de las de las siguientes palabras de Heidegger: «A largo plazo la filosofía no puede prescindir de su verdadera óptica, la Metafísica»⁶⁶. Creo además, no abandonarme a un optimismo vacuo cuando afirmo que el estudio comparativo de la filosofía moderna no hace vacilar ni un ápice, las convicciones de la filosofía tomista, pero añadiendo, que aquélla la afina y asegura en sus fundamentos. En este momento en el que la resurrección del derecho internacional ocupa con vivacidad a los espíritus, se recurre a Suárez como precursor y fuente de Hugo Grocio. Si la obra *De legibus* del pensador español renueva su antigua gloria, igualmente relevante para el presente han de ser las *Disputaciones Metafísicas* en la medida en que allí se halla el sólido fundamento de su doctrina del derecho y de las leyes⁶⁶. «La palabra antigua posee un significado eterno: todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina»⁶⁷.

65. *Loc. cit.*, p. 235.

66. Véase la disertación de LAMMASCH, H., «Los precursores católicos del derecho de gentes», *Kultur*, 1917, pp. 1-10.

67. TRENDELENBURG, A., *Naturrecht auf dem Grande der Ethik*, Leipzig, 1868, p. 613.