

REVISTA NACIONAL
DE
EDUCACION

Año III

FEBRERO - MARZO

1943

S U M A R I O

EDITORIAL

FIGURAS DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL: SUÁREZ

E. Elordúy, S. J.: *Padre Francisco Suárez, S. J.: Su vida y su obra (1548-1617)*. — Juan Francisco Yela Utrilla: *La Metafísica de Francisco Suárez*. Felipe Alonso Bárcena, S. J.: *El Padre Francisco Suárez y su obra teológica*. — Juan Zaragüeta: *Suárez y la Ética*. — José María Dalmáu, S. I.: *Suárez y las grandes controversias sobre la gracia*. Aurelio del Pino: *La «Defensio Fidei», de Suárez*. Miguel Sancho Izquierdo: *Suárez y la Filosofía del Derecho*. Enrique Gómez Arboleya: *Suárez y el mundo moderno*.

ASTERISCOS. — *El I Consejo Nacional del S. E. M.* — *Homenaje a un Prelado insigne*. — *Nuevo Director general de Enseñanza Profesional y Técnica*.

Bibliografía.

CUADRO DE
COLABORADORES DE LA

REVISTA NACIONAL
DE
EDUCACION

Cayetano ALCAZAR. — Dámaso ALONSO. — Carlos ALONSO DEL REAL. — Sabino ALVAREZ-GENDIN. — Fernando ALVAREZ DE SOTOMAYOR. — Claro ALLUE SALVADOR. — Luis ARAUJO COSTA. — Celso AREVALO. — Paz de BORBON. — Juan BOSCH MARIN. — Giuseppe BOTTAI. — Eloy BULLON. — Angel CARRILLO DE ALBORNOZ, S. J. — Eduardo CARVAJAL. — Arturo M.^o CAYUELA, S. J. — Carlos CLAVERIA. — Carlos CONSIGLIO. — José M.^o de COSSIO. — Adelardo COVARSI. — Eugenio CUELLO CALON. — Sancho DAVILA. — Eugenio D'ORS. — Eleuterio ELORDUY, S. J. — Fernando ENRIQUEZ DE SALAMANCA. — Joaquín ENTRAMBASAGUAS. — Pío ESCUDERO. — Concha ESPINA. — Joaquín ESPINOSA. — José FORNS. — José FRANCES. — Mercedes GAIBROIS DE BALLESTEROS. — Pascual GALINDO. — Juan GARRIDO LESTACHE. — Nicolás GONZALEZ RUIZ. — Julio F. GUILLEN. — José IBÁÑEZ MARTIN. — Eduardo IBARRA. — Alfonso INIESTA. — Francisco IÑIGUEZ. — Carlos JIMENEZ DIAZ. — Pedro LAIN ENTRALGO. — Modesto LOPEZ OTERO. — Manuel LORA TAMAYO. — Marqués de LOZOYA. — Rafael de LUIS DIAZ. — Antonio MAGARIÑOS. — José MALLART. — Alfredo MARQUERIE. — Condesa de MAYALDE. — Ramón MENENDEZ PIDAL. — Eloy Montero. — General MOSCARDO. — Pedro MUGURUZA. — Rafael NARBONA. — Luis ORTIZ MUÑOZ. — José M.^o PABON Y SUAREZ DE URBINA. — Ciriaco PEREZ BUSTAMANTE. — Fray Justo PEREZ DE URBEL. — Guillermo PETERSEN. — Pilar PRIMO DE RIVERA. — Lorenzo RIBER. — Martín de Riquer. — Blanca de los RIOS. — Tomás ROMOJARO. — Félix ROS. — Carlos RUIZ DEL CASTILLO. — Regino SAINZ DE LA MAZA. — Manuel SANCHEZ CAMARGO. — Francisco Javier SANCHEZ CANTON. — Carlos SANCHEZ PEGUERO. — Angel SANTOS RUIZ. — Antonio TOVAR. — Joaquín TURINA. — A. VALLEJO NAJERA

DIRECTOR: Pedro ROCAMORA



LOS pueblos se forjan al compás de los pensamientos. En la Historia de las Naciones, los capítulos son los nombres de aquellos que supieron expresar los sentimientos colectivos y tuvieron el don de vislumbrar los horizontes próximos. No hay ápice de grandeza sin que el pensador surja como la mejor referencia humana.

España tuvo, y tiene, un pensamiento universal. La imperial armonía escurialense nos descubre la reliquia de un mundo teológico, en el que España supo ser el vértice de la catolicidad. Y en esta línea, la figura egregia de Suárez es el símbolo de un pensamiento que, por ser hispánico, no dejó de tener categoría y dimensión ecuménica.

España, cuando asombró al mundo, no lo hizo por una casualidad militar. Para tan ancha y profunda expansión, el brazo no podía responder a la magnitud del esfuerzo. Y en el impulso estaba el motivo principal que haría mover por los

mapas, en épicas victorias, el nombre de la Patria: La idea. Nosotros teníamos, y tenemos hoy, una misión universal que nos obliga siempre. Estamos sujetos a un afán cierto y constante. Y es nuestro propósito, que como pausas necesarias, desfilen por estos números de la REVISTA NACIONAL DE EDUCACION los pensamientos y las figuras de aquellos que en la Historia de España tienen en la hoja de sus servicios el haber de una empresa nacional.

Este número lleva la dedicación de un homenaje a la figura eximia de Suárez. Sería ocioso que en estas líneas se intentara definir al autor de la "Defensio Fidei". A sus apellidos de teólogo y pensador, que en España van siempre unidos, no podemos añadirle nada. Hemos procurado que algunos de los especialistas y glosadores de la figura de Suárez nos fijen en su estudio y nos presenten, a través de un panorama espiritual, la lección de sus comentarios.

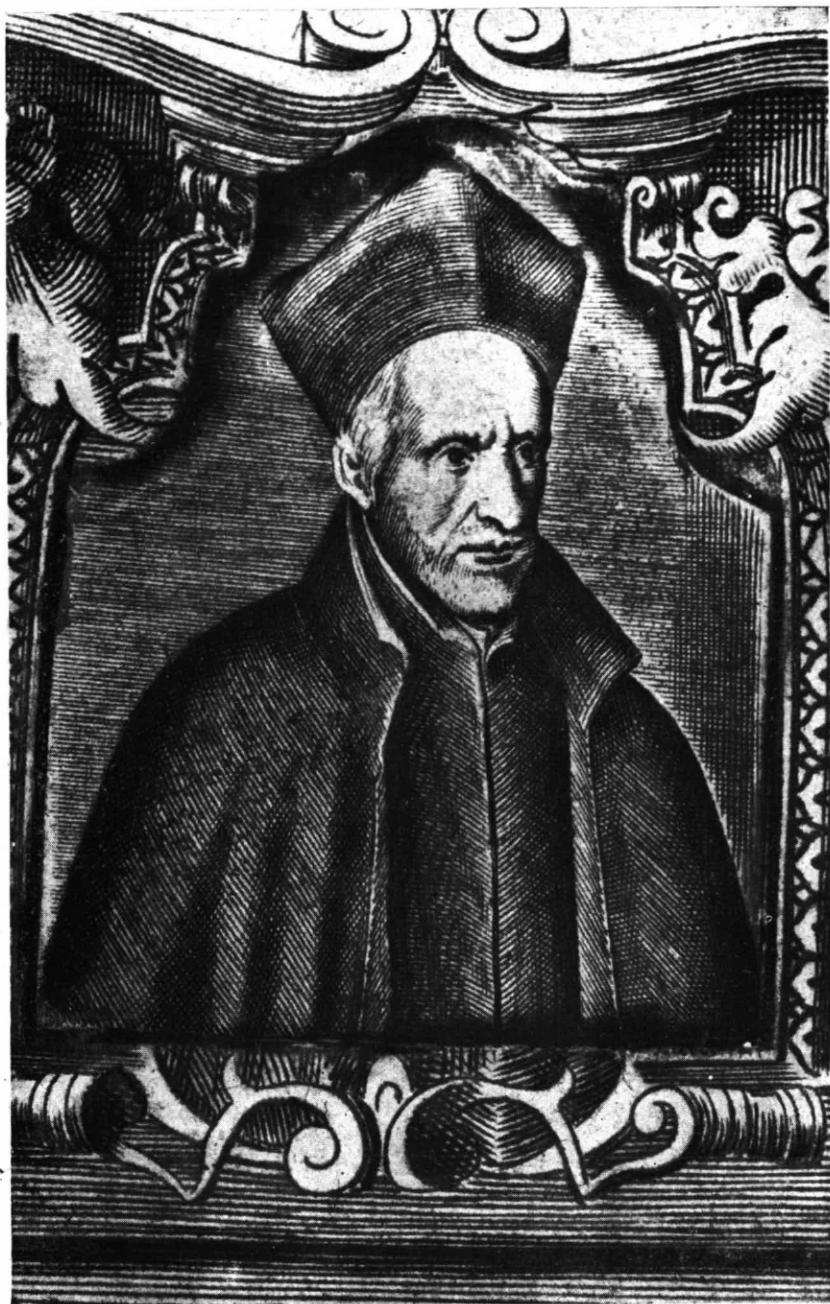
Nuestro propósito es recoger en sucesivos números la obra de los maestros de ayer, comentada y analizada por los hombres de hoy, como lazo de unión intelectual.

Suárez representa para nosotros la piedra de toque en medio de una controversia de siglos entre los dos frentes irreconciliables de la Verdad y del Error.

Si España ha sabido siempre ser el pueblo paladín de las causas más nobles, es porque ponía en la defensa de ellas el fuego vivo de su profunda fe religiosa. Por eso, cuando el mundo moral de Europa llega, a finales del siglo XVI, al umbral de su crisis ideológica, Suárez encarna la voz de la ver-

dad que en España habría de sonar con ecos de resonancia imperecedera. Y alumbra desde entonces, para el pensamiento científico universal, una luz nueva, trascendente y fecunda, que, a partir de ahora, habría de llevar su espíritu de unidad a todas las ciencias. La Teología fué, en efecto, la que descubrió al hombre el rumbo de la única filosofía inmutable, de la filosofía eterna y permanente que abre a la inteligencia humana el camino que la conduce hasta Dios.





RETRATO DEL PADRE SUÁREZ
tomado del Libro II de los *Comentarios a la parte segunda de la Summa Theologica.*
Lion.—Cardón.—1621

PADRE FRANCISCO SUAREZ, S. J.

SU VIDA Y SU OBRA (1548-1617)

Por E. ELORDUY S. J

EL investigador que trata de abordar temas suarecianos, se halla como oprimido por la dificultad básica de la falta de medios de trabajo. Escritores nacionales y extranjeros, acostumbrados a desarrollar con técnica irreprochable los más arduos problemas, se encuentran desorientados y desprovistos, tal vez, de la bibliografía suareciana más elemental.

No es que falten obras de alto valor científico en que se estudie el pensamiento de Suárez. El Padre Rivière enumera 159 entre obras impresas, extractos y traducciones, además de 228 inéditos entre cartas y otros escritos, que pueden ser objeto de ediciones y estudios valiosos; en otra lista bibliográfica aduce los nombres y obras de 87 autores que han dedicado resúmenes y monografías a la persona y labor de Suárez, y finalmente consigna los centenares de ediciones distintas de las 23 grandes obras publicadas por el Doctor Eximio. Pero esos datos y esas listas, así como otros importantes inventarios de la corriente suareciana, quedan sin explotar, como riquezas naturales que se hallan alejadas de las grandes arterias de la vida y tráfico cultural.

Las grandes enciclopedias, los índices bibliográficos de las historias de la Filosofía y otros medios equivalentes, a los que el investigador acude para obtener los primeros elementos de investigación, dan la sorpresa triste y desagradable de que obras

españolas de Historia de la Filosofía, que dedican más de treinta páginas a Kant, consagran sólo dos a la filosofía de Suárez; o que en una enciclopedia como la italiana, la persona y obra de Voltaire ocupa más de siete columnas y sólo una la de Suárez. Esa situación anormal en que se hallan los autores españoles, en general y Suárez en particular, sólo puede subsanarse a fuerza de trabajo progresivo, de volumen y perfección creciente. Como una aportación modesta a esta labor de divulgación, a requerimiento de la REVISTA DE EDUCACION NACIONAL, y a título de preparativos para el cuarto centenario de Suárez, ofrecemos en forma esquemática y conscientemente imperfecta, para ayuda de los investigadores, las siguientes notas y datos sobre la vida, escritos y bibliografía de Suárez.

VIDA Y ESCRITOS

Francisco Suárez, de abolengo de ilustres guerreros, nieto del mayordomo real Alonso de Toledo que tomó parte en la toma de Granada, hijo segundo del licenciado Gaspar Suárez de Toledo y de Antonia Vázquez de Utiel, nació en Granada el 5 de enero de 1548. Recibió la tonsura a los diez años. Comenzó a estudiar cánones en Salamanca (1561). Movido por la predicación del Padre Ramírez, pretendió ingresar en la Compañía. Rechazada su primera petición por su falta de talento, insistió, hasta que admitido en Salamanca, ingresó en el Noviciado de Medina del Campo (1564). Fué admitido a la profesión solemne en 1571 y promovido al sacerdocio en 1572. Estudiando filosofía (hacia 1566), inopinadamente se abrió su inteligencia extraordinaria, haciendo los estudios con brillantez eximia. De estudiante pasó a repetidor en 1570, pero antes de ejercer este oficio en Salamanca, se ausentó a Granada por motivos de herencia de su padre recién fallecido. Suárez renunció al derecho de sucesión. Enseñó filosofía en Segovia (1571-1574), no sin tener que defenderse de alguna acusación de innovador en materias filosóficas. En Segovia preparó los apuntes sobre la materia *De opere sex dierum*. Se consagró a estudios teológicos en Avila y Valladolid (1575) para ser Director espiri-

tual y Profesor de Teología (1576-1576) en Valladolid, aunque se hicieron contra él reparos semejantes a los de Segovia. La reputación de Suárez nada perdió por estas quejas infundadas que hoy sirven al investigador de indicación provechosa para estudiar la personalidad científica de Suárez, tal vez más francamente revelada en los apuntes de su primera época de profesor que se publicaron, en parte, como obras póstumas. En esta época explicó *De Deo uno et trino*, *De angelis* y *De creatione*. Llamado a explicar en el Colegio Romano (1580-1585) comentó la *Summa*, de Santo Tomás. Vuelto a España explicó en Alcalá (1585-1593) *De Verbo incarnato* y *De Sacramentis*, publicando en tres volúmenes parte de sus comentarios a la *Summa* (1590-1592-1595). En Salamanca explicó *De poenitentia* (1593-1594) y preparó las *Disputationes metaphysicae*, impresas en 1597, en que se trasladó a Coimbra, solicitado por la Universidad a Felipe II. Allí volvió a leer *De poenitentia* (1597-1599), publicando los *Opúscula theologica* (1599), el cuarto tomo de los comentarios (1602) y *De censuris* (1603). En este tiempo explicó, además, *De Deo uno et trino* (1599-1601), publicado en 1606, y *De legibus* (1601-1603), que no se publicó hasta 1612. El volumen cuarto de comentarios a la *Summa* (*De poenitentia*) le ocasionó una denuncia a la Inquisición y un proceso, que le obligó a ausentarse a Roma (1604-1606). De regreso, en Coimbra, explicó la materia *De Gratia* (1606-1609), dejando tres volúmenes preparados, publicados como póstumos: el I y III, en 1619; el II, en 1651, y el *De vera intelligentia aux effic*, redactado en Roma en 1655. En 1607 escribió el *De immunitate eccl. adv. Venetos*, compuesto de tres partes; la primera de ellas se perdió; las otras fueron publicadas por Malou (1859). Fué la obra que le valió el elogio pontificio de «*Doctor eximius et pius*». De 1611 a 1613 dejó las explicaciones para ocuparse de la impresión del tratado *De legibus*, anteriormente preparado, y de la *Defensio Fidei*, que emprendió por invitación del Nuncio Caraffa. *De legibus* apareció en 1614, y la *Defensio* en 1613. De 1613 a 1615 reanudó las lecciones *De fide, spe et charitate*, que había empezado a explicar en 1609. De 1615 hasta su muerte (25 septiembre

1617), se ocupó especialmente de la preparación de esta obra, que junto con la *De virtute et statu religionis*, publicada en dos volúmenes (1608-1609), forman un conjunto de cuatro tomos; el tercero fué publicado en 1624 y el cuarto en 1625. Además de las obras citadas se publicaron como póstumas la *De angelis* (1620) y la *De opere sex dierum et de anima* (1621), la *De último fine, de voluntario*, etc... (1628). Las primeras ediciones de los trece volúmenes publicados en vida de Suárez se imprimieron en España y Portugal. De los ocho tomos póstumos, algunos se editaron por vez primera en Coímbra y el resto en Lyon. Las ediciones completas de Suárez, son dos: la de Venecia, en 23 tomos (1740) y la de París (Vivès) (1858-1860), en 28 tomos.

LA IGLESIA Y SUAREZ

Después de San Agustín y Santo Tomás no hay autor a quien la Iglesia y la ciencia cristiana hayan tributado estima y admiración más profunda que a Suárez, quien, por sus relevantes méritos, lleva desde Benedicto XIV el título de *Doctor Eximio*. En Filosofía fundó, a base de formas y conceptos aristotélicos, el primer sistema filosófico cristiano de Metafísica. En Moral y en Derecho, así civil y público como internacional, goza de una autoridad creciente, sobre todo a partir del realce que en este aspecto quiso la Santa Sede que se le diera en el homenaje del III centenario de su muerte. Como asceta, ofrece al lector cristiano una doctrina no menos profunda que piadosa en sus obras sobre las virtudes; citemos especialmente los cinco libros dedicados a la oración. Como teólogo dogmático, sus obras *De Verbo incarnato* y *De Mysteriis* constituyen un tesoro inapreciable e inexhausto de sabiduría cristológica. Como moralista es tan insigne como poco estudiado, en su grandioso sistema del ente moral, que se conserva esbozado en obras póstumas con las que pensaba construir una obra paralela y complementaria de su metafísica. En estos y otros temas, que por brevedad no podemos enumerar, encontrará el investigador vetas riquísimas de problemas científicos planteados por el genio creador del Doctor Eximio, que a pesar de

estudios tan profundos como los de Descoqs, Werner, Losada y otros muchos se pueden considerar todavía como veneros explotados.

Además de esta labor dogmática y propiamente científica, que resta por hacer en torno a Suárez, presenta éste otra faceta histórica de no menor interés. Suárez, al mismo tiempo que representante de una escuela filosófico-teológica, es reflejo de la fase cultural post-tridentina, cuyos problemas religiosos y humanos ha planteado mejor que nadie, dando a muchos de ellos soluciones profundamente influenciadas por el espíritu ignaciano, que han sido aceptadas como clásicas en la ciencia cristiana. Esto ocurre, por ejemplo, en las relaciones entre la Iglesia y el Estado y en el Derecho internacional cristiano. Suárez es, culturalmente, el hombre que trata de salvar la crisis científica del Renacimiento, volviendo al teocentrismo agustiniano, y la crisis política del humanismo, con la sumisión completa del hombre a Dios mediante el principio de la obediencia jerárquica.

Comparémosle con Santo Tomás. El Doctor Angélico hubo de poner remedio a la incultura de la Alta Edad Media, que estaba desembocando en la teoría desatinada de «las dos verdades», estableciendo una alianza entre el aristotelismo y el agustinismo decadente. Suárez abordó la situación de la Baja Edad Media, caracterizada por un escolasticismo decadente, inyectando en éste una infusión saturada del teocentrismo auténtico de San Agustín. Por eso la ética suareciana es retorno a la teoría de la justicia de Dios, que es la expresión jurídica del Principio y Fundamento ignaciano.

Esta orientación doctrinal lleva ya en sí la solución al problema político. Mientras Santo Tomás, con visión clara de las exigencias de su época, veía el remedio a las guerras intestinas de Europa y al peligro externo de la Cristiandad, en el abrazo íntimo de los dos Poderes—o sea en la unión sagrada de las Cruzadas—, Suárez vió la curación de una Europa ya desangrada y en trance de muerte, en la sumisión de todos, príncipes y vasallos, a Dios y a sus vicarios; es decir, en la obediencia jerárquica.

Este es el sentido de la *Defensio fidei*, del tratado *De legibus* y del opúsculo *De iustitia Dei*. Para comprender estos aspectos de la labor de Suárez, es menester realizar un trabajo extensísimo, aún casi por iniciar, de estudio de las fuentes por él empleadas.

La persona misma de Suárez, maravillosamente descrita por Scorraille, en colaboración de Rivière, a nuestro juicio adquiere especial relieve de santidad heroica a la luz de documentos hasta ahora desconocidos, que explican los elogios inauditos que en vida y después de muerto le tributó el Papa Paulo V. Dice así el P. Burriel en la nota al reverso de la copia del decreto de Paulo V de 14 de julio de 1605, que se conserva en el *Codex Monacensis hisp.* 86, fol 73 v:

«Hice sacar esta copia de otra, que se halla entre los papeles y minutas originales del Duque de Escalona, Marqués de Villena, Embajador que era de España en Roma al tiempo que se formó.

»Y certifico, que en el papel mismo, en que se halla la copia de dicho decreto, hai a la vuelta las siguientes palabras, escritas del mismo puño del Duque Embajador, como se convence del cotejo con otros papeles de su letra, las cuales parece contienen la minuta, para que formase la carta su secretario, o para tener él mismo en memoria lo que hauía de escribir: dicen pues así:

«Copie esta para escribille y diga lo que el

»Papa me dijo: Que no se quita por temerario;

»sino por guardar respeto a Clemente: que no

»no se reprueba nada del libro, antes le

»aprueba, y tiene por conviniente: que no se

»á querido meter en concordar los decretos de

»León, y Clemente.

»Estas son las palabras formales, que he copiado fielmente de el referido papel guardado en dicho Archivo. Escalona, y Enero 2 de 1752.

Andrés Burriel»

(rubricado)

La conducta de Paulo V se explica por los rumores que corrían, sobre todo en el Septentrión, acerca de Clemente VIII, de quien se decía estar en pugna con la decisión de San León Magno (432) sobre la absolución del moribundo. Pero a la luz de este documento, y de otros que juntamente con él se hallan sometidos a estudio, se comprende también, entre otros muchos hechos que hasta ahora parecían históricamente inexplicables, el afecto profundo y los elogios singularmente extraordinarios con que honró a Suárez en vida y en muerte. Basta leer a la luz de este documento este decreto dirigido por Paulo V a Suárez por el celo con que defendió éste los derechos eclesiásticos contra los ministros reales, arriesgando todas sus simpatías en la capital portuguesa, en un conflicto que de hecho le acarreó la muerte.

UN BREVE PONTIFICIO

«DILECTO FILIO FRANCISCO SUAREZ PRESBYTERO SOCIETATIS JESU.

De causa libertatis et immunitatis Ecclesiae in Regnis Portugalliae.

PAULUS PP. V

«Dilecti filii noster, Salutem et Apostolicam benedictionem. Significavit Nobis venerabilis frater Octavius, episcopus Forosempronienensis, noster in istis Regnis Collector, quae ut de controversia inter eum et Magistratus secularis, pacis adversario instigante, nuper exorta responderis, et scripta etiam misit, quae ut tuae multae pietati et doctrinae consentanea sunt, fuerunt nobis maxime grata. Quamobrem operam tuam, pro ut debemus laudamus, teque in Domino hortamur, ut Dei honori et Ecclesiae suae, in qua tantum Divina gratia emines, libertati inservire pergas: novimus enim quantum tua auctoritas ad extirpanda zizania valeat. Quod si facturum non dubitamus tamen nostram Apostolicam benedictionem tibi impartendi, et

paternam in te charitatem commemorandi occasionem nacti, officii nostri debito deesse non potuimus. Retribuat Dominus laborum tuorum mercedem. Datum Romae apud S. Mariam Majorem, die XXV Augusti MDCXVII, Pontificatus Nostri Anno tertio decimo.

S. Cardlis Stae Susannae.»

Este breve pontificio llegó a Lisboa cuando ya Suárez había fallecido. El colector pontificio Accoramboni comunicóla a los Padres de la Compañía, y el Papa le escribió, por medio del Cardenal Boghese, esta carta:

«Se quanto piu gli huomini sono migliori piu dovessero vivere, haverebbe il Padre Soarez goduti piu lunghi anni di vita. La perdita e stata grave e molto dispiaciuta a N. Sre. che benedice la sua anima; ma egli sara andato a ricevere in cielo la mercede delle sue buone opere, massime avendo finito il suo corso con attione si pia et si gloriosa di haver difesa la giuriditione et immunita ecclesiastica sino al estremo.

Alla Santita Sua è piaciuto che il Breve ch'era diretto al medesimo Padre non essendo giunto in tempo. V. S. l'abbia dato al Pre Preposito della Compagnia costi e che ne siano restati consolati tutti cotesti buoni Pri. Dio habbia lui luogo di requie et a V. S. doni ogni contento.

Di Roma, li 20 de novembre 1617.»

Como circunstancias dignas de tenerse en cuenta para la justa valoración de este documento, nos parece que deben subrarse los datos siguientes: 1º) Que las alabanzas pontificias tienen valor de elogios fúnebres escritos para consuelo de la Compañía. 2º) Que son honores que un Papa tributa para cumplir con una obligación de su cargo pontificio. 3º) Que son encomios en que se atribuye a Suárez mucho piedad, eminencia en la Iglesia de Dios, gracia extraordinaria para defender el honor de Dios y de la Iglesia y autoridad para extirpar la eizaña. 4º) Que

esas alabanzas se consideran eficaces para consolar a una Orden religiosa en la pérdida de uno de sus hijos más ilustres.

OTRAS PRUEBAS

Este elogio fúnebre, aunque no infalible, nos parece prueba irrecusable en favor de la santidad extraordinaria de Suárez, como lo es el conjunto de testimonios humanos más autorizados que se pueden aducir en favor de las virtudes practicadas por un siervo de Dios. Al considerar que estas alabanzas de un Pontífice que conoció íntimamente a Suárez y le dió en vida las muestras máximas de aprecio pastoral, son la flor del coro unánime de alabanzas de todos cuantos concedieron a Suárez, especialmente en la última etapa de su vida, la santidad de Suárez está atestiguada, a nuestro juicio, por una serie de testimonios, tal vez pocas veces superados en la Historia de la Iglesia, prescindiendo de las declaraciones relativas a la beatificación y canonización de los santos.

Para dar otra interpretación diversa al elogio que Paulo V y su Cardenal Secretario tributan a Suárez, habría que desvirtuar las palabras del Papa tomándolas en sentido impropio, como expresiones benévolas del estilo diplomático de la Curia, apreciables por ser atenciones de la Santa Sede, sin que para ello sea forzoso entenderlas en sentido riguroso.

No pensó así Benedicto XIV, ni ha sido éste el sentir común del pueblo cristiano, que, fundados en las expresiones de Paulo V, han honrado a Suárez con el título universalmente admitido de Doctor Eximio. Ni tenía el Sumo Pontífice por qué exponerse, con puros cumplimientos honoríficos, a interpretaciones exageradas de su pensamiento. Suárez y la Compañía no eran para él personas a las que hubiera de dar categoría diplomática en su trato: eran servidores suyos que no esperaban más galardón que el saber que el Vicario de Cristo aceptaba sus servicios. Esto le constaba perfectamente a Paulo V, quien sabía, además, que la Compañía, entregada tan de veras a su servicio, había de tomar sus palabras como alabanzas de Vi-

cario de Cristo, como las entendió la posteridad con Benedicto XIV a la cabeza.

Era de justicia que el sucesor de Pedro pusiera unas hojas de laurel sagrado en la corona del religioso santo y sabio, que por defender a la Santa Sede había recibido heridas tan gloriosas como las de la condenación y quema de la *Defensio Fidei* en Londres y París, y tan sangrantes como las de la aparente condenación del tomo *De poenitentia*, al verle sucumbir heroicamente al exceso de trabajo como campeón y defensor casi único de los derechos del Pontificado en el conflicto de Lisboa.

BIBLIOGRAFIA SUAREZIANA

Sin pretensiones de agotar la bibliografía de Suárez, prescindiendo de las diversas ediciones de muchos de los trabajos, presentamos esta lista de obras en la forma más esquemática, para utilidad de los investigadores que estudien la vida y obra del Doctor Eximio, como lo habían hecho antes en catálogos casi independientes Rivière, Pérez Goyena y Montero Díaz en contribuciones que nos han prestado un gran servicio.

1. ABAD, Agustín, S. J.: *Compendio de la vida del Doctor Eximio, el venerable Padre Francisco Suárez*. Calatayud, 1746.
2. ABADAL, J. de, S. J.: «Suárez, apologistas». En *Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona*, págs. 67-77.
3. ANTONIO, Nicolás: *Bibliotheca Hispana Nova...* Matriti, 1783-1788.
4. ASTRAIN, Antonio, S. J.: *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia de España* (1581-1615), t. IV, págs. 59-64, 168-174, 230-232. Madrid, 1913.
5. BARCIA TRELLES, C.: *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez*. Valladolid, 1924.
6. BAUMANN, S. J.: *Suárez* (Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuen Philosophie). Berlín, 1868.
7. BERLANGA, Cristóbal de, S. J.: *Breve compendio de la vida del venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*. Lyon.
8. BERNAREGGI, A.: «L'Opera giuridica e le dottrine di Francesco Suárez». En *Scuola Cattolica*, diciembre 1917.
9. BONILLA Y SAN MARTIN, Adolfo: *Francisco Suárez (1548-1617). El escolasticismo tomista y el Derecho internacional*. Madrid, 1918.

10. BOURRET, Ernest: *De l'origine du pouvoir d'après Saint Thomas et Suárez*. París, 1857.
11. BOVER, José María, S. J.: «Un pasaje difícil de San Pablo, interpretado por el Padre Suárez». En *Razón y Fe*, 1917, t. XLVIII, págs. 55-61.
12. — «Le son perdonados sus muchos pecados... Notable exégesis del P. Suárez». En *Razón y Fe*, 1917, t. XLIX, págs. 5-15.
13. — «Los misterios de la vida de Cristo, según el P. Francisco Suárez», S. J. En *Revista Popular*, t. XCI, págs. 370-372, 387-388, 403; t. XCII, págs. 8, 28, 48, 68, 88, 108-109, 127-128, 153, 168, 188, 208, 234-235 y 248. Barcelona, 1916-1917.
14. BROWN SCOTT: *El origen español del Derecho internacional*. Valladolid, 1928.
15. BULLON Y FERNANDEZ, Eloy: *El concepto de la soberanía en la Escuela española del siglo XVI...* Madrid, 1935.
16. Busch: *Das Vessen der Erbsunde nach Bellarmin und Suarez*. Paderborn, 1909.
17. CANTERA, E.: En *Ciudad de Dios*, 1917.
18. CARBO, J. M.: «Las nuevas fórmulas de moral independiente frente a la doctrina de Suárez». En *Conmemoración del tercer centenario de Suárez*, en Barcelona, págs. 47-64.
19. CARRERAS ARTAU, Joaquín: *Doctrina de Francisco Suárez acerca del derecho de gentes y su relación con el Derecho internacional*. Gerona, 1921.
20. CARRERAS, L.: «La doctrina del P. Suárez sobre el origen de la potestad civil». En *Conmemoración del tercer centenario de Suárez*, en Barcelona, págs. 181-196.
21. CARVALHO, Joaquim de: *A teoria da verdade e do erro nas «Disputationes Metaphysicae», de Francisco Suárez*. Coimbra, 1917.
22. CASTRO Y OROZCO, José: «El Doctor Eximio». En sus *Obras poéticas y literarias...*, t. II, págs. 351-556. Madrid, 1865.
23. CAUDRON, Constancio, S. J.: «De la fin de l'Etat d'après Suarez». En *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, 1895, t. LXXI, págs. 97-110.
24. CAVALLERA, Fernando, S. J.: «Suárez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir civil». En *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, marzo 1912, págs. 97-119.
25. CAYRA, F.: *Précis de Patologie*. París, 1930 (2 vols.). (Excelente resumen de la teología suareziana en el tomo II.)
27. *Civiltà Cattolica*: I) «La autoridad, según la explican los escolásticos. Consonancia del P. Suárez con la Civiltà. Divergencia entre sus doctrinas». Roma, 1860, serie II, vol. XI, págs. 593-616.

- II) «El origen de la vida sobre la tierra, según Suárez». Roma, 1897, serie XVI, vol. XII, págs. 168-176.
- III) «Francisco Suárez, según su reciente historiador R. P. Scorraille». Roma, 1915, vols. III y IV; 1916, vol. I.
28. COLERIDGE, Enrique Jaime, S. J.: «Francis Suarez». En *The Month*. Londres, enero y febrero 1865.
29. CONDE Y LUQUE, Rafael: «Francisco Suárez, S. J.». (Discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas.) Madrid, 1914.
30. *Conmemoración del tercer centenario del eximio Doctor español Francisco Suárez, S. J. (1616-1617)*. Barcelona, 1923. (Cfr.: Martí y Miralles, Carbó, Abadal, Ribó, Jordán de Urriés, Isla, Parpal y Marqués, Carreras, Gómez del Campillo, Contiene, además, los discursos circunstanciales de los señores Parpal y Marqués, Daurells y Rull, Reig y Casanova.)
31. CHEROT, Enrique: «Du devoir des Cardinaux en Conclave. Pages inédites de François Suarez». En *Etudes*, t. XCVI, pág. 383.
32. DEBUCHY, P.: *De spiritualibus exercitiis S. Ignatii*. París, 1910.
33. DELOS, J.: *La Société internationale et les principes du Droit public*. París, 1929.
34. DEMAN, Th.: V. «Probabilisme» en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, de Vacant. Mangelot hace a Suárez fundador del Probabilismo.
35. DEMPF, A.: *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*. Salzburg, 1937, págs. 71-89.
36. DESCAMPS, Antonio Ignacio, S. J.: *Vida del venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*. Perpignan, 1671-1672.
37. DESCOQS, P., S. J.: «Thomisme et Suárezisme». En *Archive de Philosophie*, IV, I, 1927, págs. 82-192.
38. DUERINGER, K.: *Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez*. Freiburg i. B., 1941.
39. DUMONT, P.: *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*. París, 1936.
40. ELORDUY, Eleuterio, S. J.: «La justicia de Dios en Suárez». En *Boletín de la Universidad de Granada*, 1942, págs. 21-61.
41. ESCHWEILER, E.: «Die Philosophie der Spanischen Spätscholastik (especialmente Suárez) auf den deutschen Universitäten de 17 Jahrh...» En *Spanische Forschungen des Gorres-Gesellschaft*, 1928, págs. 251-255, y en *Deutsches Volkstum*, 1936, págs. 282-290.
42. FABRE, Louis: «L'origine du pouvoir. Scolastiques anciens, scolastiques modernes». En *Revue Augustinienne*, t. XVII, págs. 556-573 y 682-704. Louvain-París, 1910.

43. FALCHI, A.: *Le moderne dottrine teocratiche (1600-1850)*, 1908.
44. FERET, P. Abbé: *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*. París, 1888.
45. FERNANDEZ, E.: «Francisco Suárez». En el *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, t. IX, pág. 256.
46. FERRERAS, Juan Bautista, S. J.: «Opinión de Suárez acerca de la Comunión frecuente». En *Razón y Fe*, t. XV, pág. 236.
47. FREIRE, Juan, S. J.: *Vita P. Francisci Suarez Granatensis e Societate Jesu*.
48. FRIAS Y GIRO, Juan de Dios: Discurso inaugural del curso académico. Barcelona, 1912.
49. FRINS, Víctor, S. J.: «Suarez, Franz». En *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*. Friburgo de Brisgovia, 1899, t. XI, col. 929-929.
50. FUETSCHER, L., S. J.: «Akt und Potenz». En *Philosophie und Grenzwissenschaften*, 1939. Cotejo de las doctrinas tomista y suareziana.
51. GALDOS, Romualdo, S. J.: *Suárez, vulgarizado*. Protobiografía del P. Suárez escrita en 1618. Bilbao, 1917.
52. — «San José, según la concepción teológica del P. Francisco Suárez». En *Razón y Fe*, t. L, págs. 331-357.
53. GARCIA DE VERA, Juliano: *Cursus philosophicus... ad mentem eximii Doct. Francisci Suarez compendio digestus a P...* Bilbili, 1759.
54. GARCIA HERRERO, C., S. J.: «Con ocasión de un centenario. Doctrina del P. Francisco Suárez acerca de los tributos». En *Estudios de Deusto*, 1917, t. IX, págs. 185-244.
55. — «El Congreso Internacional de Granada y el Centenario del Padre Suárez». En *Estudios de Deusto*, 1917, t. IX, págs. 257-264.
56. GARCIA LASO, Tomás: «El origen divino del poder y las doctrinas del jesuita Suárez». En *La Civilización*, t. IV, págs. 481-503. Madrid, 1874.
57. GARCIA RIBEIRO DE VASCONCELOS, Antonio: «Suárez, en Coimbra». En *Bol. Acad. de la Hist.*, 1894, t. XXIV, págs. 33 y siguientes.
58. — *Suárez*. Coimbra, 1897.
59. GAYDOU, Francisco, S. J.: «Notes et recherches d'un bibliophile sur les publications nouvelles des ouvrages de Suárez». En *Etudes*, tomo VI, págs. 33-345.
60. — «François, S. J., Suarez. Ses ouvrages philosophiques». En el periódico *L'Univers*, núms. del 5, 13, 22 y 24 de agosto de 1856. París.

61. GENTILE, Giovanni: *La politica dei Gesuiti nel secolo XV e nel XIX. Polemica del Spaventa con la Civiltà Cattolica (1854-55)* a cura di... Milano, 1911.
62. GIACON, C., S. J.: *Guglielmo di Occam*. Milán, 1941. Obra singular, en que se agrupa a Suárez con Lutero, Locke, Kant y autores heterodoxos más notables.
63. GODO, Pascual, S. J.: «Personalidad científica del P. Suárez en el siglo XVI y en la historia del espíritu humano». En el *Anuario* III, págs. 7-25, del Colegio de San José, de la Compañía de Jesús, Valencia.
64. GOMEZ ARBOLEYS, E.: «La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos». En *Escorial*, 1942, págs. 13-41.
65. GOMEZ DEL CAMPILLO, F.: «El P. Suárez y la Ciencia Canónica». En *Conmemoración del tercer centenario de Suárez*, en Barcelona, págs. 199-274.
66. GONZALEZ, Emmo. Fr. Zeferino, O. P.: *Suárez en la Historia de la Filosofía*, t. III. Madrid, 1896.
67. GRABMANN, M.: «Die Disputationes Metaphysicae, des Franz Suarez». En *Mittelaltersiches Geistesleben*, págs. 525-560. München, 1926.
68. GUARINI, Joannes Baptista: *Iuris naturae et gentium principia et officia... explicata a Doctore Eximio Francisco Suárez, S. J. Digressit, Notisque perpetuis illustravit*. Panormi, 1758.
69. GUEAU DE REVERSEAUX, Pablo, S. J.: *R. P. Francisci Suarezii... Tractatus de Religione Societatis Jesu...* Bruxellis, 1857.
70. GUILHERMY, Elesben de, S. J.: *Menologe de la Compagnie de Jesus... Asistance d'Espagne*. París, 1902.
71. GUMMERSBACH, J., S. J.: *Unschuldigkeit und Befestigung in der Gnade mit besonderer Berücksichtigung des Suarez*. 1933.
72. HERNANDIDAE, Josephi D.: *R. P. Francisci Suarez. De vita Deiparae Virginis et Christi Jesu Opus exactissimum, nuper in Compendium redactum, Opera et studios...* Lugduni, 1633.
73. HINOJOSA, Eduardo de: *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su país, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. (Memoria premiada por la R. Academia de Ciencias Morales y Políticas.) Madrid, 1890.
74. HUERTAS: «Suárez, maestro». En *Revista Calasancia*, 1918-1919.
75. HUMPHREY, William, S. J.: *Suarez on the Religious States a Digest of the doctrine contained in his Treatise «De Statu Religiosis»*. Londres, s. f. (1880 ?). 3 vols.

76. HURTER, Hugo, S. J.: *Nomenclator Literarius Recentioris Theologiae Catholicae*. Oeniponte, 1903-1913.
77. IBERO, José M., S. J.: «Suárez, psicólogo». En *Razón y Fe*, tomº XLVII, págs. 141 y 297; t. XLVIII, 1917, págs. 34-36 y 413-425.
78. ISLA, P., S. J.: «Errores modernistas y doctrina de Suárez sobre Jesucristo». En *Commemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona*, págs. 111-145.
79. ITURRIA, Gregorio, S. J.: *Compendium Metaphysicae eximii Doctoris P. Francisci Suarez, S. J., a P. Madrid*, 1900.
80. ITURRIAGA, P. Manuel Mariano de: *Dominicus Lanzerinius in publico Bononiensi Archigymnasio Lector Vindicatus... super Attractione Venialium ex metu Purgatorii concepta. Dissertationes tres. Suarum... 2 Eximii Doctoris mentem explicat...* Cesenae, 1778. Obra anónima del
81. IZAGA, L., S. J.: «La autoridad suprema, según Suárez». En *Estudios de Deusto*, 1918, t. X, págs. 5-21.
82. — «La autoridad suprema civil, según Suárez». En *Estudios de Deusto*, 1918, t. X, págs. 269-285 y 333-347.
83. JARDON, A.: «Francisco Suárez. Francisco de Vitoria». En *Anales Univer. Oviedo*, 1908-10.
84. JORDAN DE URRUES, J.: «El P. Suárez y la Estética Metafísica». En *Commemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona*, págs. 95-108.
85. JOSEPH, A. S. Michael: *Bibliographia Critica Sacra et Profana...* Matriti, 1740.
86. JUAREZ DE NEGRON y VALDES, Eduardo: «Suárez (filósofo y teólogo)». En *Apuntes históricos sobre algunos escritores eclesiásticos antiguos y modernos*. Valladolid, 1901.
87. LANUSSE, Eugene, S. J.: *A propos d'une critique sur l'opinion de Suarez «de affectu formalis quantitatis»*. Louvain, 1904.
88. LAREQUI, J., S. J.: «El P. Suárez y el Derecho internacional». En *Razón y Fe*, 1928, t. LXXXIII.
89. LECHNER, M.: «Die Erkenntnislehre des Suarez». En *Philosoph. Jahrb. des Goerresvissecechaft*, t. XXV, 1912, págs. 124-150.
90. LOSSADA, Ludovico: *Cursus philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu in tres partes divisi...* Authore P., Salmanticae, 1724-35, 3 vols. Fiel resumen de las *Metaphysicae Disputationes* y del *Tratado de Anima*, del P. Suárez.
91. LLORES, B., S. J.: «Suárez y la Inquisición española en 1594». En *Gregorianum*, 1936, págs. 3-52.
92. MADRID, Mariano: «La Metafísica de Suárez». En página literaria de *El Correo Catalán*, pág. 115. Barcelona, 1917.

93. MAHIEU, L.: *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*. Paris, 1921.
94. MAINO, L.: *La Filosofia giuridica del Suarez*. 1928.
95. MALOU, Juan Bautista: *R. P. Francisci Suarecci Granatensis e Soc. Jesu Theologi Opuscula sex inedita...* Bruxellis, 1859.
96. MANRESA: «Suárez, asceta». En *Razón y Fe*, 1918.
97. MARTI Y MIRALLES, J.: «La interpretación de las leyes, según la doctrina del P. Suárez». En *Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona*, págs. 3-44.
98. MARTIN, Alberto: *Suarez, metaphysicien Commentatur de Saint Thomas*. Arras, 1898.
99. — *Suarez, theologien et la doctrine de Saint Thomas. Le Mystère de la Sainte Trinité*. Arras, 1899.
100. MASSEI, José, S. J.: *Vita del Venerabili Servi di Dio, et Esimio Teologo P. Francesco Suárez della Compagnie de Giesu*. Roma, 1688.
101. MATIGNON, Anbroise, S. J.: «Les doctrines de la Compagnie de Jesus sur la liberté. Le droit naturel d'après Suarez. La société civile d'après Suarez». En *Etudes*, t. X, págs. 289-315; t. XI, páginas 1-24. París, 1866.
102. MEDINA OLMOS, M.: *La obra jurídica del P. Suárez*. Granada, 1917.
103. MEREIA, Manuel Pablo: *Suárez, jurista. O problema de origem do poder civil*. Coimbra, 1917.
104. MINGES: «Suarez und Duns Scotus». En *Philosoph. Jahrb. der Goerresgesellschaft*, t. XXXII, 1919, págs. 334 y siguientes.
105. MONACO, Nicola, S. J.: «Il terzo centenario di Francesco Suarez... Il metafisico». En *La Scuola Cattolica*, serv. V, vol. XIII, páginas 408-426. Milán, 1917.
106. MONTERO Díaz, S.: *Programa para el cursillo sobre el pensamiento de Francisco Suárez*. Murcia, 1940.
107. NIEREMBERG, Juan Eusebio, S. J.: «El P. Francisco Suárez». En *Firmamento de religiosos lucidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1643; o en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, t. VII. Bilbao, 1887.
108. NOEL, Francisco: *Theologiae R. P. Doctoris eximii Francisci Suarez... Summa seu Compendium, a R. P. Matriti*, 1732.
109. PALMIERI, Domenico, S. J.: «Quid erraverit Franciscus Suarez quid non in interpretatione Decreti Clementis VIII, 20 jun. 1602». En *Analecta ecclesiastica*, págs. 264-268. Roma, 1895.

110. PARPAL Y MARQUES, C.: «La Psicología del P. Suárez». En *Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona*, páginas 149-177.
111. PEREA, Francisco: *Copias de el Memorial dado al Rey... por el Ilustrísimo Señor Arzobispo de Granada de los Decretos del Consejo, de la Real Cédula y Provisión de su Majestad, sobre la fundación de Cátedra del Eximio Doctor..., en la Universidad de Salamanca*. Biblioteca de la R. A. de la Hist. Jesuitas, t. 208.
112. PEREZ GOYENA, Antonio, S. J.: «Historia de una célebre opinión teológico-mariana». En *Razón y Fe*, t. XXXIX, págs. 30-44.
113. — «Tercer centenario de la muerte del gran teólogo Francisco Suárez. Cátedras de Suárez». En *Razón y Fe*, 1917, t. XLVII, páginas 11-25.
114. — «Fundación de clases de Suárez en Salamanca, Alcalá y Valladolid». En *Razón y Fe*, t. XLVII, pág. 11.
115. — «Fuentes para el estudio de Suárez». En *Razón y Fe*, 1917, tomo XLVII, págs. 442-457.
116. PFIFER, C.: *Academia Catharinae in qua magni Suarezii placita ex Universa Aristotelis philosophia proponantur*. Olmutz, 1702.
117. PLAPPERT, F.: *Suarez als Volkererschlehrer*. Diss. Würzburg, 1914.
118. PRADAS, Demetrio, S. J.: «El P. Suárez y la Santísima Virgen». En *El Pilar*, págs. 186-187 y 194-196. Zaragoza, 1917.
119. QUILLIET, H. R.: *De civilis protestantis origine Theoria Catholica*. Insulis, 1892.
120. RAFAEL VERHULST, E. de: «L'existencia dels indivisibles terminants continuants en el continu, segons el P. Francesc Suárez». En *Archiv de l'Institut de Ciències*, año VI, núm. 6-9, págs. 83-124. Barcelona.
121. RAMIERE, Enrique, S. J.: «Etudes sur le P. Suarez». En *Revue du Monde Catholique*, enero 1862.
122. RAMOS, José: *El Doctor Eximio*. Granada, 1879.
123. RANCE, J. A.: «L'arrêt contre Suarez, 25 juin 1614». En *Rev. des Quest. His.*, 1885, págs. 594 y siguientes.
124. RAST, M., S. J.: «Die Possibilenlehre des Franz Suarez». En *Scholastik*, 1935, págs. 340-368.
125. RAYNAUD, T., S. J.: *Dissertatio pro Francisco Suarezio (confesión epistolar) en Malou, Opuscula sex inedita*. París, 1859.
126. RAYNAUD Theophilus, S. J.: *Theophili Reynaudi Societatis Jesu Theologi Ascetica*, t. XVII. Lugduni, 1645.
127. RECASENS SICHES, L.: *La Filosofía del Derecho en Francisco Suárez*. Madrid, 1927.

128. RECASENS SICHES, L.: *Adiciones a la Filosofía del Derecho de Giorgio del Vecchio*, tomo I, págs. 149-163; t. II, págs. 333-336. Barcelona, 1935.
129. REVII, Jacobi: *Suarez repurgatus. Sive Syllabus disputationum metaphysicarum... Cum notis...* Lugduni Batavorum, 1643.
130. REVINS, J.: *Suarez repurgatus*. Leyden, 1644.
131. REYES, Joaquín María de los: «El Doctor Eximio, considerado como filósofo, teólogo y juriscónsul». En *La Ciencia Cristiana*, tomo XIV, pág. 309; t. XV, págs. 348, 411 y 481.
132. RHATAEFORTIS, S.: *Exertitationes Apologeticae pro divina gratia adversus F. Suarez*. Francfort, 1651.
133. RIAZA, R.: «La interpretación de las leyes y la doctrina de Francisco Suárez». En *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, octubre-diciembre 1924.
134. RIBO, A. M.: «Cómo concilió Suárez la gracia eficaz con nuestro libre consentimiento». En *Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona*, págs. 79-91.
135. RIVIERE, Ernest-Marie, S. J.: *Suarez et son oeuvre. La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits*. Barcelona-Toulouse, 1918. (Con un capítulo del R. P. de Schorrraille, S. J., sobre la doctrina de Suárez.)
136. ROLLAND, L.: «François Suarez». En *Les fondateurs du Droit international*, págs. 95-124. París, 1904.
137. ROMMEN, H.: *Die Staatslehre des Franz Suarez*. Munich, 1927.
138. ROSSELER: «Die Entstehung d. sinnl. Wahrnehmung und Verstandeskenntnis nach Suarez». En *Philos. Jahrb. der Goerresgesellschaft*, t. XXXV, 1922.
139. SAITTA, Giuseppe: *La Scholastica nel secol XVI e la politica dei Gesuiti*. Torino, 1911.
140. SALIS-SEEWIS, Francesco, S. J.: *La vera dottrina di S. Agostino, di S. Tommaso e del P. Suarez, contra la generazione spontanea primitiva. Seconda edizione*. Roma, 1897.
141. SANCHEZ MOGUEL, Antonio: «Una carta del Doctor Eximio». En *Boletín de la Academia de la Historia*, t. XXIV, págs. 286 y siguientes, 1894.
142. — «El sepulcro del Doctor Eximio». En *Boletín de la Academia de la Historia*, t. XXIV, 1894.
143. SANCHEZ GRANADO, José: *Fundación de la Cátedra del eximio Doctor Francisco Suárez en la Universidad de Alcalá*. Biblioteca de la Academia de la Historia, t. 208, Jesuitas.
144. SANTAMARIA PEÑA, Federico: *En el tercer centenario de Francisco Suárez, S. J.* Estudio crítico de las teorías de Santo Tomás y

- de Suárez acerca de la distinción entre la esencia, subsistencia y existencia en relación con las verdades teológicas. Madrid, 1917.
145. SARTOLO, Bernardo, S. J.: *El Doctor Eximio y venerable P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús. En la fiel imagen de sus heroicas virtudes...* Salamanca, 1693.
 146. SCHUSTER, S. B., S. J.: «Bemerkungen zur kriegelehre von Franz Suarez». En *Scholastik*, 1930, págs. 387-393.
 147. SCHUTT: *Des Verhaeltnis von Vernunftigkeit und Gottlichkeit des Gaubens bei Suarez*. Warendorf, 1929.
 148. SCHWANE, José: *Histoire des dogmes*. París, 1904.
 149. SCOIRRAILLE, Raoul de, S. J.: *François Suarez, de la Compagnie de Jesus, d'après ses lettres et ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*. París, 1921. (Versión castellana: *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Trad. del P. Pablo Hernandes, S. J. Barcelona, 1917. T. I, El estudiante, el profesor; t. II, El doctor, el religioso.)
 150. — «Le tombeau de François Suarez, retrouve». En *Etudes*, t. LXI, págs. 182-188.
 151. — «François Suarez a-t-il été blâme par ses Supérieurs?» En *Etudes*, t. CXXXI, págs. 654-66.
 152. — *Les écrits inédits de Suarez. Etudes religieuses, historiques et littéraires*, núms. 15-1-1895, pág. 151. (Cfr. B. A. H., t. XXVI, 1895, págs. 207 y siguientes.)
 153. *Scritti vari*. Publicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suarez, per cura del Prof. Agostino Gemelli. Fascicolo I, anno X, della *Revista di Filosofia Neoscolastica*, Milán, 1918.
 154. SEGNIER, C., S. J.: *Compendio de la vida del venerable P. Francisco Suárez*. (Trad. del francés.) Lyon, s. f. (posterior a 1693).
 155. SEILER, J.: *Der Zweck in der Philosophie des Suarez*. Innsbruck, 1936.
 156. SIEGFRED, F. P.: «Francisco Suárez». En *Ecclesiastical Review*, t. XXIX, nn. 3, págs. 259-272. Filadelfia.
 157. SIEGMUND, G.: *Die Lehre von Individuationsprinzip bei Suarez*. 1917.
 158. SIMONET, Francisco Javier: «Elogio académico del Doctor Eximio, el venerable P. Francisco Suárez». En *La Ciencia Cristiana*, tomos VIII y IX. Madrid, 1878.
 159. SOLANA, Marcial: *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la Filosofía*. Madrid, 1928.
 160. — *Historia de la Filosofía española en el siglo XVI*. Madrid, 1940.

161. SOMMERVOGEL, Carlos, S. J.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. Bruxelles-Paris, 1896.
162. SORTAIS, Gaston, S. J.: «Le système de Suarez sur l'origine du pouvoir a-t-il été dessemprouvé par l'Eglise?» En *Revue pratique d'Apologetique*, t. XVI, págs. 161 y 175. Paris, 1913. Reproducido en *Les catholiques en face de la démocratie*, págs. 199-240. París, 1914.
163. SOTWEL, Nathanael, S. J.: *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu*. Roma, 1674.
164. STEGMULLER, F.: *Suarez en Lexikon fur Theologie und Kirche*.
165. — *Zur Gradenlehre des jungen. Suarez*. Friburgo, 1933.
166. — «Zwei autographe des Suarez uber seine Lehrdifferenzen mit Ludwig Molina». En *Romische Quartalschriften*, 1934, páginas 333-339.
167. — «Eine ungedruckte Denkschrift des Suarez». En *Archivum Historicum*, S. I. 1938.
168. STEIZ-ZOCKER: V. «Suarez Franz» en *Realenciclopedia fur protestantische Theologie und Kirche*. Leipzig, 1907.
169. STETTINGER, Cristóbal: *Vita Ven. P. Francisci Suarii, S. J. Theologi per Elogia scripta, Graeci*, 1673.
170. STOCK, Conradus Gerardus: *Theoremata Metaphysica de Ente. Ex universa Aristotelis Philosophia Primum collecta et fusius discussa a R. P. Francisco Suárez...; nunc vero ex eodem succincte allegata et probata... Praeside R. P. Philippo Gersenio, publice defendenda suscepit... Moguntiae*, 1701.
171. STREITCHER, Karl: «Die philosophie der Spanischen Spatscolastik auf den deutschen Universitaeten des siebzehnten Jahrhunderts». En *Gesammelte Aufsaetze zur Kulturgeschichte Spaniens*. Muuster, 1928.
172. SUARES, Emmanuelem Laurentium: *Epitome dilucida, brevis et resolute disputationum theologicarum R. P. D. Francisci Suarez... per... Ulyssipone*, 1626.
173. SUAREZ, Francisco: *Gedenkblaetter zu seinem dreihundertrjahrigen Todestag*. Innsbruck, 1917.
174. SUAU, Pedro, S. J.: «François Suarez». En *Etudes*, t. CXXXVII, págs. 777-783.
175. SUAREZ R. P. Francisci: *Theologiae... Summa seu Compendium... Lutetiae Parisiorum*, 1858.
176. — *Theologiae... Summa seu Compendium. Tomus decimus sextus. De Sacramentis... Chatillon-sur-Seine*, 1888.
177. SUAREZ and Regicide: En *The Catholic Mind*, núm. 15. New York, 1904.

178. TANCREDI, R. P. Vincentii: *Tractatus IV de Virtute Religionis, in quibus omnis quae docte ac fuse Franciscus Suarius scrip sit... dilucide continentur*. Monte-Regali, 1651.
179. TAPARELLI, Luigi, S. J.: «L'autirità spiegata dagli scolastici. Consonanza del Suarez colla Civiltà Cattolica. Divergenze fra le due dottrine». En la *Civiltà Cattolica*, ser. II, t. XI, págs. 593-616. Roma, 1855.
180. — «J. Teoría política del Mamiani. § 1. Se ne esamina la censura del Suarez». En la *Civiltà Cattolica*, ser. III, t. I, págs. 57-62. Roma, 1856.
181. TAVERNA, Aneglo, S. J.: «Francisco Suárez, jurista e teologo». En la *Civiltà Cattolica*, t. III, págs. 481-496. Roma, 1917.
182. TEIXIDOR, Luis, S. J.: «De universalibus iuxta Suarez». En *Phil. Jahrb. des Goeresgesellschaft*, 1912, t. XXV, págs. 445-461.
183. — *De valore scholasticismi P. F. Suarezii hac nostra aetate*. Barcelona, 1917.
184. — «Suárez, el filósofo español». En página literaria de *El Correo Catalán*, pág. 115, p. 2-3. Barcelona, 1917.
185. — «El P. Suárez y Santo Tomás». En *Estudios Eclesiásticos*, t. XIII, págs. 262-286. 1924.
186. TORRUBIANO RIPOLL, Jaime: *Estudio preliminar al primer tomo de la trad. del trat. de Leg.* Madrid, 1918.
187. TOURNES, Fra rum de: *Theologiae R. P. Francisci Suarez... Summa seu Compendium... Sumptibus...* Coloniae, 1732.
188. TRIAS Y GIRO, Juan de Dios: Discurso inaugural del curso académico de 1912 a 1913 en la Universidad de Barcelona. Barcelona, 1912.
189. UBERWERGS, Friedrichs-Grundriss: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlin, 1924.
190. UGARTE DE ERCILLA, E., S. J.: «Suárez, vindicado». En *Razón y Fe*, t. XXXIII, págs. 330-342.
191. — «El eximio Doctor P. Francisco Suárez». En *Razón y Fe*, tomo XXXVII, págs. 58-70.
192. — «Suárez, filósofo del Derecho». En *Razón y Fe*, t. XLVIII, páginas 207-218 y 277-285, 1917.
193. — «Las fiestas del centenario de Suárez, en Granada». En *Razón y Fe*, t. XLIX, págs. 346-359, 1917.
194. UGARTE, José Eugenio, S. J.: *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la Antigua Asistencia Española...* Madrid, 1904-1916.
195. VACANT, A.: *Dictionnaire de Theologie Catholique*. V. «Angeologie. Congruismo».

196. VILLAR, J.: «La teología litúrgica del Doctor Eximio», en *Razón y Fe*, t. LVI, págs. 298-318, 1920.
197. VILLADA, Pablo, S. J.: «En defensa del centenario de Suárez y de su doctrina». En *Razón y Fe*, t. XLVIII, págs. 313-318, 1917.
198. VIÑAS MEY, J.: *La costumbre en Suárez*.
199. VOGLER, Conrado: *Summa Francisci Suarez... Operum de Religione Summa, conscripta a P. Dillingae, 1734.*
200. — *Summa Francisci Suarez... de Legibus conscripta a P. Ingolstadtii, 1738.*
201. — *Summa Francisci Suarez... de Defensione Fidei conscripta a P. Ingolstadtii, 1739.*
202. — *Summa... de actibus humanis. Ingolstadtii, 1740.*
204. — *Summa totius theologiae moralis ex operibus F. Francisci Suarez. Quinque parte. Ingolstadtii, 1740.*
205. VUILLERMIN: *Concetti Politici della Defensio Fidei di Francisco Suárez. Milán, 1931.*
206. WATT, L.: «Suárez on the Sovereignty». En *Studies*, 1916, t. V.
207. WERNER, Karl: *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Ratisbona, 1861, 2 vols., y 1889, 2 vols.*
208. — *Franz Suarez und die Skolastik der letzten Jahrhunderte... Regensburg, 1861.*
209. ZACCARIA: «Extractos del Iuris naturae et gentium principia, de Suarez-Guarini». En el *Thesaurus Theologicus de...*, t. IV, páginas 304-334; t. VIII, págs. 1-62. Venetiis, 1762.
210. ZARAGÜETA, J.: *La Filosofía de Suárez y el pensamiento actual. Granada, 1941.*
211. ZURBANO, R., S. J.: «Autoridad de Suárez en la ciencia jurídica internacional» En *Estudios de Deusto*, 1918, t. X, págs. 226-239.

LA METAFISICA DE FRANCISCO SUAREZ

Por JUAN FRANCISCO YELA UTRILLA
Catedrático de la Universidad de Madrid.

PORTADA-ESTAMPA

¡A H, sí, una portada reproducción de un grabado en madera!, exclamamos con cierto tonillo de suficiencia, como ante algo que no estaba mal para aquellos tiempos, pero incompatible con nuestro estilo.

Nuestro estilo de las portadas: ¿pero es que tenemos alguno? Amamos lo sencillo: el título de la obra y, a lo más, dos tintas. Lejos de nosotros todo lo que sepa a barroco, a orgía de figuras o dibujos. ¿Gusto exquisito y refinado, o cansancio y falsa indiferencia de la raposa ante las uvas de la parra?

Una portada barroca supone cierto esfuerzo en orden a calmar la inquietud intelectual que sus líneas y figuras hacen inevitablemente surgir en nuestro espíritu, y ambas cosas sólo resultan posibles en una atmósfera de *ocio*, de *escolaridad*, que deje correr, o por lo menos moverse, lo interno de nuestro ser en un fluir y respiración inmanentes, opuestos al derramarse continuo, al liquidarse o perderse de ese mismo ser en lo exterior.

Nos encontramos ante una de esas portadas antiguas, espléndida, magnífica, no ya sólo para su época, sino por siempre y para siempre, cuyas figuras encuadran el título de una de las obras que salieron de la pluma del inmortal Francisco

Suárez. *P. Faber fecit*, leemos al pie: el dibujante quiso también pervivir, uniendo su nombre con el del gran filósofo.

Sobre dos columnas, a manera de jambas sustentadoras de un dintel o arquitrabe que las une, se alza un frontón, cuyos clásicos lados rectos superiores se curvan levemente, perdiendo así la rigidez de su contorno. En el centro del tímpano aparece, como formando el arquitrabe o trabazón de todo el dibujo, la figura de Cristo. En los dos extremos del frontón, y a manera de acróteras, se asientan las efigies de la Teología y de la Filosofía, y en la columna o jamba del extremo correspondiente a la primera, vemos, en sendas ornacinas, las figuras de San Gregorio, con los arreos pontificios, y la de San Ambrosio, con los ornamentos episcopales.

Bajo la Filosofía, aparecen a su vez, de alto hacia abajo, San Jerónimo, con el libro, la calavera y el león, y el magno San Agustín, en actitud de diálogo con el famoso niño que intenta el imposible de encerrar en un hoyuelo, abierto en la arena, toda el agua del mar, vaciándolo con una concha.

Uniendo las dos columnas por sus bases, y encuadrado por una orla flordelisada, se nos presenta el busto de un clérigo con sotana y manteo de alto cuello, tocado con bonete en la drillo. Todo él nos está indiciando un *hombre de complexión recia, seco de carnes y enjuto de rostro*, cual otro caballero andante español, el último y el más grande de todos los caballeros de la Filosofía y Teología. Es la efigie del Doctor Eximio Francisco Suárez.

POSTRIMERIAS DEL SIGLO XVI

¡Fines de la décimosexta centuria! Europa entera es occidente, ocaso, salvo la parte más occidental de Europa, nuestra España, adonde se refugia la unidad europea, Europa una en cultura, civilización y política, para recibir digna sepultura. La piel del toro hispano, en completa tensión, es el último escudo y valladar, sostén y reparo de la errante Europa. España entera se convierte en el mausoleo de Europa, adornándose el

monumento sepulcral con relieves que efigian e historian las titánicas luchas de los españoles, la *Gesta Dei per Hispanos*.

Y esta Europa que recibe sepultura y descanso entre sus más excelsos hijos, lo hará no ya para morir del todo, sino para germinar y revigorizarse al contacto con la tierra hispana y florecer en nuevas Españas allende los mares, en los mundos recién explorados: los caballos de Helios sumergiéndose sudorosos en el océano que baña nuestras costas, para resurgir por el oriente de las tierras americanas y derramar sobre ellas raudales de luz orientadora, cultura europea y cristiana en el sonoro molde del idioma español.

Si las postrimerías del siglo xvi señalan, de una manera definitiva y rotunda, el fracaso político y espiritual del Renacimiento, el Altísimo premia los titánicos esfuerzos del Hércules español frente a la dispersión y descarrío renacentísticos, concediéndole horizontes ilimitados de expansión española y cristiana, y no solamente esto, sino también algo de un valor infinitamente más grande, a saber: el que cual ópimo y sazoadísimo fruto de tantos sacrificios y esfuerzos, de tanto sudor y sangre derramados, lleven nombre español quienes trazarán las rutas de las sublimes aventuras humanas, mística, teológica, filosófica y quijotesca, la última de las cuales señalará desde entonces uno de los caracteres más preciados del pueblo español, el temple de caballero andante, de Quijote. Juan de la Cruz, Melchor Cano, Francisco Suárez y Miguel de Cervantes, he ahí los cuatro grandes genios españoles, cuyas obras se engendran, siquiera no todas vean la luz, en la segunda mitad o en las postrimerías de la centuria décimosexta, cuando el Rey Prudente marcha hacia la tumba, no sin haber pasmado al Universo con su genio político.

Obras místicas del santo carmelita, los libros *De locis theologicis*, de Melchor Cano, las *Disputationes Metaphysicae*, de Francisco Suárez y el *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, serán siempre, mientras el hombre no descienda a niveles infrahumanos, hitos de difícilísima, por no decir imposible superación, en las magnas, en las sublimes aventuras predichas, la

mística, la teológica, la filosófica y la del caballero andante, la del caballero español (1).

FILOSOFIA ENCADENADA

Hacia el principio de la décimocuarta centuria se inicia el decaer u ocaso de esa espléndida creación filosófico-teológica que se llama *La Escolástica*. Se han reseñado los motivos de tal deca-

(1) Confusión y equívocos casi babélicos encierra la frase *el Quijote es obra decadente, un libro de ocaso*, pero no así los consiguientes que, a manera de consecuencia legítima de carácter pragmático, a ella se anejan, cuando se deduce: *no hay que leer el Quijote; el Quijote no nos gusta ni puede gustarnos; el Quijote es un peligro para una generación creadora o de marcha ascendente; el Quijote, como obra decadente o irónica, destruye, aniquila, mata todo género de fe*.

A las veces, ocurre que el *Quijote* no gusta, sencillamente, porque no se ha leído o porque no hay capacidad para leerlo. Nunca fué libro al uso de la *gens du monde* (*ad usum puerorum, mulierum et asinorum*), lo cual no quiere decir que no sea esencialmente *formativo*, mejor, para evitar el tufillo pedante de la palabreja *formativo*, esencialmente suscitador de los valores más preciados y auténticamente humanos.

Un asno nunca dejará de serlo, ni un niño saldrá jamás de su puerilidad con la mayoría de los libros que hojea; pero, leyendo el *Quijote*, un niño, si le llega a placer tal lectura, se convertirá, irremediabilmente, en andante caballero de cuanto más noble y elevado existe. A las mujeres no les agrada comúnmente la lectura del *Quijote*, y en cuanto a los asnos, ¡ah!, los asnos no son capaces de leerlo.

Tampoco perderá su tiempo el hombre irónico o falto de fe, el decadente o derrotista, manejando la obra cumbre de Cervantes; aumentará su ironía, su decadencia, su derrotismo, su falta de fe, pero todas estas calamidades aflorarán al campo de la conciencia, llegará a ser irónico, decadente o derrotista *consciente*, y algo es algo: es ponerse, por lo menos, en camino de salvación. Si el asno llegara, por un momento, a darse cuenta de que lo es, dejaría, *ipso facto*, de serlo.

Don Quijote, si no venció a jayanes y malandrines, ni libertó princesas encantadas, ni acabó con los maléficos encantadores que las pusieron en tal estado, ni subyugó a los soberbios gigantes que las guardaban, realizó un milagro mucho mayor que el haber dado cima a tan relumbronas empresas, y fué el de haber sacado de las entrañas, del alma de Sancho Panza, si no del todo, por lo menos en parte, su abyecto materialismo, su prosaísmo bellotuno, logrando que alzase la vista hacia el mundo de lo ideal.

Leamos siempre, siempre el *Quijote*; procuremos que lo hojeen los niños de esta generación, como los de todas, y quememos, en cambio, todas las interpretaciones y aun comentarios que sobre el mágico libro se han escrito. Así se evitarán no ya sólo notas tan largas y pesadas como la presente, sino la necesidad también de seguir escribiéndolas, relegando a ellas lo que un texto digno no es capaz de admitir por la repugnancia y asco del asunto.

dencia en diversos manuales o trabajos de historia de la Filosofía, pero no se ha intentado siquiera, que sepamos, estudiar de propósito ese fenómeno de ocaso en su contorno y dintorno filosóficos, en cuanto constituyendo un problema típico de filosofía proemial o de filosofía de la Filosofía (1).

Nominalismo y terminismo con el *uenerabilis inceptor*, Ockham, acentuando el escepticismo de Durando, se cuentan entre las causas del occidente o decaer escolástico. Sin negar tal apreciación, lo interesante es profundizar en la misma y verla como término casi inevitable de una infiltración vermicular que, inadvertidamente, se introduce en la misma Escolástica floreciente del siglo XIII.

Por razones que sería largo exponer la elucubración filosófica de la Escolástica en apogeo, está ceñida, casi exclusivamente, a las obras aristotélicas, que llegan a conocerse en versiones latinas, ya por el rodeo de la Escuela de Traductores de Toledo, ya directamente, o sea, en traducciones basadas en el original griego mismo. Tales obras se comentan casi indistintamente, sin un criterio previo seleccionador de las mismas, y así no se distinguió ni podía, quizá, distinguirse, entre lo que había de vital y perenne, y lo que no pasaba de cosa muerta o fenecida, sin otro valor que el histórico, en el *Corpus* u *Opera Omnia* aristotélico.

Una leve ojeada sobre éste y teniendo en cuenta como resultado de la misma tan sólo el aspecto exterior, de volumen o cuantitativo, patentiza el predominio en extensión, dentro de los escritos filosóficos del dicho *Corpus*, de los tratados lógicos, del *Organon*, en una palabra.

Si en los tiempos en que vieron la luz dichas obras aristotélicas tenía sentido tal preponderancia como subsiguendo al período de los sofistas a cuyo combatimiento y derrota mira como uno de los principales objetivos el *Organon*, es evidente, que pasada y superada victoriosamente tal lucha, no pocos de los capítulos del dicho *Organon* entraban en vía muerta, en la categoría de escritos,

(1) Véanse claramente reseñados los dichos motivos en H. Schaaf, *Conspectus historiae philosophiae recentis*. Romae, typ. pontificia, 1910.

casi sin sentido permanente alguno, de labor puramente histórica en la acepción plena de este último vocablo.

No se hizo en el *Corpus aristotélico* la selección a base del criterio que informa el párrafo anterior, sino que, antes bien, se comentaron los distintos tratados del *Organon* aristotélico como si se tratase de obras de capital importancia y de vitalidad permanente. La entrada triunfal de todos los escritos del filósofo dentro de la corriente del pensamiento escolástico medieval, no hizo desaparecer, por tanto, el peligro que en siglos anteriores al XII había gravado la naciente filosofía escolástica, de nacer encadenada y dentro de las cárceles de la lógica, siempre más o menos tortura o grilletes de toda creación intelectual elevada.

Una filosofía parteada bajo el signo de la lógica, estaba expuesta a reducirse a pura logomaquia o juego de palabras, y cuando más, había de ser filosofía ortopédica, de carretón o con andaderas, incapacitada totalmente no ya sólo para elevarse en raudos vuelos, sino aun para andar con libertad y holgura de movimientos; fué un verdadero milagro que la misma Teología no quedase al cortada por la férrea armadura lógica del ergotismo.

Además del encarcelamiento bajo la lógica a que se sometió inconscientemente la filosofía escolástica desde sus principios y que no desapareció totalmente aún en la época de su apogeo, la forma misma, la arquitectónica de esta filosofía, al surgir cual comentario de las obras de Aristóteles y de la isagoge porfiriana, llevaba anejo un capital defecto de origen. No aludimos con lo anterior al peligro del *Magister dixit*, puesto que éste fué mucho menor del que una leyenda antiescolástica se ha encargado de pintar: fué, en cambio, peligro de no pequeña monta el derivado del unilateralismo que suponía el cultivo de un solo filósofo y de una sola Escuela, siquiera aquél fuese de la altura de Aristóteles, dándose más o menos de lado a otros de la importancia de Platón, Plotino y Séneca, y aun perdiéndose, o, por lo menos, aminorándose no poco la savia y riqueza de matices, la vitalidad siempre inigualada y extraordinariamente fecunda de los escritos de un San Agustín, el genio máximo del Cristianismo. A más de esto,

y es lo principal a nuestro propósito, una filosofía de comentario o falsea el original o degenera, por lo común, en pura epigonía, que llega cuando más a problemas metodales: a estudiar una obra autopsiándola, en ansias de hallar el secreto del método que le diera vida, cual tarea pueril que deshace un juguete para llegar a su interior donde se piensa encontrar la clave del enigma, todo lo cual es negación de originalidad o de avance filosóficos.

Si de todos los comentarios a los escritos de Aristóteles cabe decir lo anterior, merecen capítulo aparte los comentarios a los libros de metafísica aristotélica, por las condiciones especiales de ésta más que obra sistemática o mera compilación, casi, casi verdadero ciempiés. Faltando en ella por completo toda arquitectónica o sistematización, todo intento de buscarla o de hallar su secreto metodol, había de conducir al fracaso, originando, a más de desorientación, desaliento y desánimo, todo ello madre del abandono, no ya por indiferencia, sino ante la imposibilidad de hacer luz. Tal fracaso al intentar el comentario de la obra metafísica de Aristóteles, originó, como era obvio, el volver de nuevo la mirada a los tratados que componían el *Organon*, el cual se presentaba, en su conjunto, con cierta sistematización, que facilitaba el comentario. Y de ahí el que las investigaciones sobre temas lógicos se vieran favorecidas enormemente, hasta lograr sobreponerse de nuevo a todas las demás.

Tal fué el más o menos inevitable camino que hubo de seguir la Escolástica, hasta caer en el nominalismo o terminismo ockhamista, o lo que es igual, en la dura y estrecha prisión de la lógica, yendo a convertírsela en otro tiempo vigorosa y lozana flor del escolasticismo en filosofía presa y encadenada.

Las mismas denominaciones o motes de esta decadencia filosófica—nominalismo y terminismo—están ya denunciados el predominio de los problemas lógicos sobre el pensar filosófico entero. Este ha caído bajo la tortura, bajo los grilletes de la palabra o término en cuanto forma y expresión de los conceptos, y está a punto de reducirse a hueco formalismo lógico, a pura palabrería, vacía de todo contenido.

Ni se alegue como excusa y alabanza al par del terminismo de Ockham y de sus discípulos y secuaces, que de ellos había de arrancar la ciencia moderna, el movimiento científico que hará su aparición triunfal con Galileo Galilei: esto que reducido a sus justos límites—y habría que reducir mucho—pudiera constituir, sí, una alabanza, resultará, al mismo tiempo, una confirmación de nuestra tesis, desde el punto en que la ciencia moderna nace, en cierto aspecto, cual negación de la Filosofía.

FILOSOFIA DISPERSA

Ha de concederse al hervor renacentista el haberse dado cuenta, de algún modo, del encarcelamiento en que yacía la reina del saber, y hasta el haber apuntado, si bien de una manera harto extensa y somera al par, a las causas, o sea, el predominio de la lógica aristotélica y de los comentarios a la misma. En no pocos humanistas, v. g., en Vives, leemos un sinnúmero de reproches contra el abuso del silogismo, contra el predominio de la dialéctica, contra las discusiones escolásticas, como degenerando éstas en mera palabrería, contra la presunción y vaciedad, en fin, de los ergotistas. Asimismo se imputa a la filosofía aristotélica desarrollada en comentarios, el haber sometido el pensar filosófico al criterio de autoridad bajo la consigna del *Magister dixit*, y pasando de un supuesto extremo al opuesto, se deprime el valor intrínseco de las obras del Estagirita.

Mas lo trágico de esto es que todo ello se redujo casi casi a pura crítica negativa, rencorosamente extrema en no pocos aspectos, ya que se llega a negar de plano el valor de la filosofía escolástica, y aun mucho más del método en ella empleado, confundiendo la forma, pobre y esquelética, con el fondo, sin que se haga labor positiva bastante para poner en libertad la encarcelada Filosofía.

Los intentos positivos en orden a tal liberación ofrecen los mismos flacos o defectos que los ya criticados por los supuestos libertadores o restauradores del pensar filosófico, aumentando el desconcierto y confusión. Y así para corregir dichos defectos, o se intenta restaurar el platonismo (Gemisto, Besarión, Marsilio Ficino

y los dos Pico de la Mirandola, Juan y Francisco), o bien la Filosofía de la Cábala (Reuchlin, Agripa de Nettesheim, Paracelso y Francisco Georgius Venetus o Francesco Zorzi di Venezia), o ya, finalmente, la misma filosofía de Aristóteles, siguiéndose, en esto último, tres senderos distintos, a saber: el de los aristotélicos heleenistas (Gennadio, Jorge de Trebisonda, Gaza, Argyrúpulo, Jacobo Fáber Stapulensis, Sepúlveda y R. Agrícola), los cuales pretenden interpretar a Aristóteles por sí mismo, prescindiendo de todo comentario; el de los aristotélicos averroístas (Pedro de Albano, Urbano de Bolonia, Pablo Véneto, Nifo, Zarabella, Piccolomini y otros más), los cuales, en oposición a la Escolástica, sostenían un Aristóteles interpretado por Averroes; y, finalmente, el de los aristotélicos alejandrinos (Pomponazzi, Porta y Julio Scaligero), los cuales, opuestos a los escolásticos, lo eran también a los aristotélicos averroístas, siguiendo a Aristóteles a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisia en problemas tan básicos como el de la inmortalidad del alma.

Es obvio que todo esto no podía llevar, en modo alguno, a la liberación de la Filosofía: más que de una restauración liberadora de ésta, se trataba, realmente, de un movimiento de dispersión y de reacción en el peor sentido de esta última palabra, por cuanto se pretendía restaurar, no ya lo auténticamente valioso del pensar filosófico griego, sino lo muerto y definitivamente superado por la Escolástica a través de sus comentarios al Estagirita. La Escolástica habrá realizado, con los escritos de Aristóteles, la magna labor de transformarlos, convirtiendo en sustancia viva y perdurable lo valioso y aprovechable de los mismos; es un error de los más crasos interpretar los comentarios de la Escolástica como labor de refrito y cuando más expositora o aclaradora, cuando, en realidad, se trata de auténtica labor creadora. Un Aristóteles, por tanto, distinto del Aristóteles de la Escolástica constituía un verdadero retroceso, si se pretendía hacerlo renacer o revivir como algo verdaderamente vital, y no cual cosa puramente histórica o fenecida.

El único intento de partear una filosofía nueva tuvo lugar en el campo de la *filosofía de la naturaleza*, por obra de Telesio,

Cardano, Campanella, Patrizzi y Giordano Bruno; no condujo a otra cosa la pretensión de otros filósofos, sino a cierta divinización de la naturaleza con el consiguiente panteísmo, por una parte, y a la reducción por otra de la metafísica a la filosofía natural, originándose una pseudometafísica o metafísica de vía estrecha y negándose la auténtica.

NEGACION DE LA FILOSOFIA

Tales intentos restauradores e innovadores, seguidos de otros tantos fracasos, habían de llevar a la negación de la Filosofía en vez de lograr su liberación: este es el significado de las corrientes escépticas que hacen su aparición en la décimosexta centuria.

El escepticismo renacentista de dicho siglo no reviste una sola forma, sino que se presenta con diversos matices de conformidad con las corrientes que lo originan.

Así, para Justo Lipsio, el escepticismo no pasa de un intento de restauración de una corriente filosófica, mejor, intifilosófica griega. En cambio para Montaigne, Charron y Francisco Sánchez, el escepticismo es un sistema filosófico propugnado de propósito por ellos. Finalmente, para Lutero, el escepticismo equivale a la negación de la filosofía y teología escolásticas, afirmando, como consecuencia de tal negación, la impotencia radical de la razón humana en uno y otro campo.

EVASION A LA MISTICA

Tres siglos, desde 1300 hasta 1600, han ido desfilando con la velocidad del relámpago ante nuestros ojos, para no ver en ellos, en punto a Filosofía, sino vanidad o miseria; se ha llegado poco a poco desde su encarcelamiento hasta su negación o destrucción total. Empero ¿cómo hacer compatible tal estado de cosas con una religión que, cual la católica, la única religión verdadera, lleva en su seno gérmenes filosóficos de extraordinaria fecundidad, por estar sumergida, toda ella y por completo, en el abismo de la transcendencia?

Cual compensando esa ruina de la Filosofía que sumariamén-

te acabamos de reseñar, la fecundidad de la religión cristiana, del pensamiento católico, se expresa en la esfera de lo místico, y tiene lugar, ya a partir del siglo xiv, ese movimiento conocido con el nombre de los *Amigos de Dios*—*Gottesfreunde*—, en el cual, y siguiendo las huellas del dominico *Meister Eckehart* (Maestro *Eckehart*), se alista esa falange de contemplativos, teóricos de lo divino, que se sume en la intimidad del objeto más alto y sublime de la Filosofía, en el Ser por esencia, por las vías o senderos de la mística.

En los escritos de esos *Amigos de Dios* pervive la pasión filosófica, no ya sola, sino sublimada por la luz sobrenatural de la gracia y por los dones o carismas de la más alta contemplación.

La aventura mística teje su epopeya a través de los escritos de *Eckehart*, *Merswin*, *Taulero*, *Seuse* o *Susón*, *Ruysbroeck*, *Venturino de Bergamo*, *Calstris*, *Lindau*, *Gerson* y *Tomás de Kempis*, contribuyendo a tal labor incluso plumas femeninas, como la de la monja *Mechtilde de Madeburgo*.

TRIUNFO DEL ESPIRITU EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Si en el siglo xvi tiene lugar la escisión del alma europea, el descarrío fatal a que aboca el Renacimiento con la herejía luterana, a partir de su segunda mitad con el Concilio de Trento encuentran los anhelos espirituales de renovación cauce por donde correr en la libertad de los hijos de Dios, como punto de partida para emprender las tres más excelsas aventuras del alma humana: la aventura filosófica, la aventura teológica y la aventura mística.

Coincidiendo casi con la terminación de la magna y universal asamblea citada, uno de su artífices, el español *Melchor Cano*, se encargará de trazar la arquitectónica del saber o ciencia teológicos con su originalísima obra *De locis theologicis*, la cual prepara el alumbramiento de la Teología como saber independiente, sistemático y fundado, frente a los peligros que la depresión de las fuerzas de la razón humana, propugnada por Lutero, y su ensalzamiento exagerado por un futuro racionalismo, pudieran salir al paso amenazando aniquilar la sagrada doctrina o saber teológico.

Han pasado ya varios siglos, y las orientaciones que señalara Melchor Cano a la ciencia teológica en orden a su racional sistematización persisten incommovibles, con la fresca originalidad y flozania de los tiempos en que vieron la luz. ¡Prerrogativa incomparable de toda labor auténticamente creadora! Y así nos encontramos con que es un español quien da cima a la magna aventura teológica de un modo tal, que ni la razón se deprime o aniquila ante la fe, ni ésta se ve suplantada o negada por la razón; como la religión católica reclama entre sus títulos el de verdadera, así nuestra fe exige la racionalidad.

¡Sublime triunfo del espíritu cristiano del pensamiento católico en la segunda mitad del siglo xvi!

Dentro de esa misma segunda mitad, se encargaron nuestros religiosos, los frailes españoles, de dar cima a la aventura mística, sin que a ello obste el intenso cultivo de los estudios teológicos y bíblicos, antes bien, favorezcan éstos los arranques y vuelos de nuestros contemplativos.

Tan sólo faltaba acometer la aventura filosófica, y el Todopoderoso se digna conceder al pueblo español que sea uno de sus hijos quien lleve a término feliz tan encumbrada empresa.

Lo que en la Edad Media sólo se da a través de varios siglos y con la cooperación de todos los pueblos de Europa, lo realiza España, la católica España, ella sola, en el breve espacio de la segunda mitad de la décimo sexta centuria.

RUTAS NUEVAS

Para llevar a cabo la magna empresa filosófica, para dar cima a la aventura de hacer revivir la filosofía, o, por lo menos, libertarla de la psisión en que yacía encadenada, cabía seguir distintas rutas, pero nunca las ya intentadas o exploradas. Ni con escepticismos, meros noviciados cuan más del pensar filosófico, ni con filosofías naturales, que en su aparente modernidad no representaban, en cierto aspecto, sino el renacer de doctrinas presocráticas, ni con restauraciones de sistemas filosóficos en la parte totalmente muerta o superada de los mismos, ni con la invención de *Organos* o instru-

mentos metodales, ya distintos del aristotélico, ya con el mismo de Aristóteles renovado en sus partes muertas o repuesto en su pureza: con todo esto no se llegaría sino a fracasos seguros y rotundos al par. Se imponía la búsqueda de nuevos derroteros, se hacía necesaria una labor verdaderamente creadora y no de mera reacción o epigonía.

Ante supuesto tal, cabía optar por uno de estos dos extremos o partidos: labor creadora sin conexión alguna con esa filosofía encadenada o dispersa, esfuerzo gigantesco del cual surgiese una filosofía que nada tuviera que ver con la del pasado, o labor creadora, sí, pero conectada con esa filosofía encadenada y presa, habiéndose de orientar el primer esfuerzo de dicha labor a liberar de su prisión y quitar los grilletes a la reina del saber.

El primer extremo hubiera llevado implícita la presunción de que la filosofía del pasado no contaba para nada por no merecer siquiera el nombre de tal, o bien hubiera supuesto que la filosofía no era una, sino varia, que la filosofía era cuestión de épocas, variable según éstas, y que no podía aspirarse a una filosofía universalmente válida, con universalidad de espacio y tiempo. Aceptando esta hipótesis, la Filosofía quedaba reducida a su historia, y extremándola podía llegarse a la afirmación de tantas filosofías cuantos filósofos, o sea a la negación de la Filosofía en cuanto tal. Quedaba, por otra parte, e implícitamente comprometida la unidad misma del entendimiento y razón humanos, y aun la del hombre mismo, ya que en algo tan específicamente unido a la esencia humana como la capacidad de filosofar, al llenar una función tan nobilísima e integral del ser humano, cabían cambios tan radicales.

Solución tal había que considerarla por descontada para un cristiano filósofo, cristiano, no a la manera luterana, sino cristiano católico y, además, trentista, quien al dar por definida la unidad inmovible del linaje humano, no podía admitir fallas en esta unidad al realizarse la aventura filosófica del hombre, que era aventura de integralidad de la razón humana o del espíritu.

No restaba, por tanto, más que el otro extremo o partido: el de liberar la Filosofía que, tras haber ejercido en el pasado la rea-

leza del saber, había quedado primero presa y luego encadenada en la prisión en virtud del predominio de su ministra o súbdita la lógica, cuya labor de por sí meramente instrumental u *orgánica*, se había convertido en quehacer principal, fin de sí mismo.

Nuestro ingenioso hidalgo y andante caballero, el metafísico Suárez, hubo de elegir este segundo partido o extremo, que si hoy —post facta— se nos presenta a nosotros tan claro, fué para él en su búsqueda una verdadera invención, una creación intelectual en la plena acepción del término. Ante una filosofía sucesivamente presa y encadenada, dispersa y negada o destruída, precisaban esfuerzos gigantescos para verificar el salto desde lo que el presente ofrecía, a lo que, cambiando ese presente, significase la reposición, restauración o recreación del pensamiento filosófico, del filosofar sistemático: se trataba sencilla y simplemente de verificar una revolución filosófica, y Suárez fué el filósofo, de temperamento tradicionalista o conservador y revolucionario al par, que la llevó a cabo.

Comúnmente se empieza la Filosofía moderna, en cuanto tal, por Descartes, el revolucionario, en cuanto fundador de la misma, del pensamiento filosófico; pero si el matemático francés verifica alguna revolución filosófica, es tomando decididamente el primer extremo o partido antes mencionado, o sea, el de crear o intentar una filosofía desconectada por completo del pasado. La revolución cartesiana del pensamiento filosófico resulta un fracaso, creando o recreando no ya *la filosofía*, sino *abortando una de tantas filosofías*, cosas muy distintas entre sí. Descartes y los que tras él adoptan su partido son revolucionarios destructores, revolucionarios, de o, mejor, hacia lo mutable, ya que su revolución niega la *filosofía*, originando *filosofías*.

En cambio Suárez, optando por el segundo extremo o partido, verifica una revolución filosófica de tipo constructivo: *restaura, recrea o repone* en su elevado sitio la Filosofía, que es única y siempre la misma, en sus direcciones capitales o básicas. Suárez es el auténtico revolucionario de la Filosofía, que origina una revolución de o, mejor, hacia lo permanente. No crea la *filosofía*

moderna, porque la Filosofía no es antigua, ni moderna, ni contemporánea, o deja de ser filosofía de universal validez. Suárez verifica su revolución liberando la auténtica filosofía, que yacía presa y encadenada, acabando con la dispersión filosófica, y con el escepticismo o negación de la Filosofía y colocando a ésta en su elevado sitio o, mejor, reponiéndola en su trono.

FILOSOFIA TRADICIONAL

En 1597 salía de la imprenta de los Renaut, en la Atenas española, Salamanca, la obra de Francisco Suárez, titulada *Disputationum Metaphysicarum in quibus et universa naturalis Theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur. Pars. I et II*: tal el largo título de la monumental obra o tratado en dos infolios, conocida más brevemente por el de *Disputationes Metaphysicae*.

La obra que venía a realizar la revolución de que acabamos de hablar, dando cima a la empresa de liberar la Filosofía, restaurarla y colocarla o reponerla en su elevado sitio (1), por ser revolucionaria dicha obra, es ante todo y sobre todo, una filosofía de tipo tradicional, en cuanto en ella y por ella se recoge el saber filosófico de todos los tiempos, depurándolo y superándolo, y sistematizando tanto la herencia filosófica de las generaciones pasadas, cuanto las propias aportaciones del mismo Suárez; y es que revolución de o bajo el signo de lo permanente, significa un volver de nuevo al ser auténtico, una segunda vuelta de algo que, en virtud de la primera se ha visto trastornado, trastocado o destronado. Mediante la obra de Suárez, la filosofía, de presa y encadenada, volvía a ser libre; de dispersa, a una, y de muerta o a punto de perecer, al vigor y lozanía de su ser permanente. Si después de tantos siglos de cultura había existido alguna vez la filosofía, y negarlo hubiera sido lo mismo que negar la capacidad radical del entendimiento humano para llegar a la verdad filosófica, era preciso,

(1) Suárez, en las palabras prologales *Ad lectorem*, con que inicia sus *Disputationes Metaphysicae*, alude a estas finalidades, al decir: *quo huius doctrinae metaphysicae suum quasi locum darem vel potius restituerem*.

ante todo, reponer en su sitio esta filosofía que fué, cuyo ocaso había de atribuirse a causas pasajeras, nunca a la falta de autenticidad, y, por tanto, a incapacidad de permanencia en la misma.

El intento de Suárez suponía, por consiguiente, la existencia de una filosofía tradicional, que existió y pudo ser transmitida cual patrimonio de la cultura humana, y de ahí que su labor revolucionaria tenga sentido de *restitución*, de volver a colocar en pie una doctrina metafísica, que había sido volcada o derribada por el nihilismo renacentista.

PLAN DE LA EMPRESA SUARISTA

Antes de señalar los pasos de Suárez en la acometida y culminación de su aventura, cabe interrogar por el plan de la misma. Evidentemente que en dicha realización se adivina un plan, cuyas líneas capitales no es difícil vislumbrar. Pero no es esto lo que nos interesa: nuestra interrogación apunta a si Suárez nos da expresamente las líneas de su plan, o, cuando menos, alusiones a las mismas, o, por el contrario, como genial artista, una vez construída su obra destruye el andamiaje o aparato metodal de que se sirviera para llevarla a cabo.

La pregunta tiene un alcance mayor de lo que la apariencia o primer golpe de vista muestra. A partir de Descartes, cuyo *Discours de la Méthode* sigue considerándose aún como obra maestra del pensar, se suele dar en filosofía más importancia al andamiaje, proyecto o método que a la realización o trabajo acabado, y hasta ha llegado a estimarse como filosofar auténtico un mero pensar metodal, aparatista o andamiajista, en el que todo se reduce a instrumento, aparato o artilugio; es un volver al logicismo o engrilletamiento y prisión de la filosofía en las mallas del método. Un puro pensar metodal siempre será tarea de epígonos, que reflexionan sobre el esfuerzo creador de los genios, pero jamás trabajo verdaderamente genial. De la pseudofilosofía o filosofía en ciernes de todos estos instrumentistas u *organonistas*, desde los Bacon de Verulam y Descartes, hasta los neokantistas marburgenses, fenomenólogos y otros parecidos, se puede decir semejante a aquellos

cuya brevedad o nulidad de vida depende, en frase de Séneca, de que *in ipso uitae apparatu uita destituat* (1), que dicha filosofía no pasa de mero andamiaje, aparato o apariencia, sin realización o sustancia alguna.

En lo anterior queda implícito que la obra filosófica suarista no es mero aparato o instrumento, sino plan, y, sobre todo, ejecución, y que respecto del plan o andamiaje, así como los artistas geniales, y aun los que no lo son siempre que lleguen a la obra, prescinden por completo de aquél cuando han llevado a término su labor, lo mismo, poco más o menos, hace Suárez. Por ello sus consideraciones de andamiaje, artífugio o diseño se reducen casi casi a la *Ratio et discursus totius operis*, encabezamiento que da a las primeras páginas de su metafísica, dedicadas especialmente *ad lectorem*.

Para nosotros, que intentamos estudiar de propósito la arquitectónica de la metafísica suareziana, esas páginas *ad lectorem* nos serán especialmente preciosas, por cuanto nos ahorrarán largos razonamientos orientados a penetrar las líneas de aquélla; pero no añaden a la obra del metafísico español ni más ni menos que lo que el andamiaje puede ser respecto del edificio: una vez éste acabado, es aquél cosa, más que nada, muerta o de estorbo.

DOBLE LIBERACION DE LA FILOSOFIA

Para poder verificar la liberación de la Filosofía, primer paso en su aventura filosófica, había de ser el metafísico español un filósofo liberado: su sí mismo debía estar libre de cadenas. La vida ascética del jesuita Padre Francisco Suárez, así como también su incomparable preparación teológica, son los mejores signos de tal liberación; su formación teológica era tal que, pasando de preparación, se había patentizado en obras capitales, unas ya escritas y otras que estaba elaborando. Justamente en conexión con sus trabajos teológicos, se arriesgaba Suárez a la empresa metafísica de su *Disputationes*. (2).

(1) *L. An. Séneca*, Ad Paulinum, De breuitate uitae, lib. I, cap. I.

(2) Léanse las primeras líneas de la *Ratio et discursus totius operis*.

A mediados del pasado siglo, una filosofía, indigna del nombre, de raíz racionalista y positivista al par, reputó *ex cátedra* a todos los creyentes como incapaces de filosofar en la plena aceptación del vocablo; en el apelativo de creyentes estaban, especialmente incluídos, los católicos. Gioberti y Rosmini insistieron en sus introducciones a la Filosofía en pulverizar tamaño desatino, y no obstante, aun quedan filósofos o pseudofilósofos allende y aquende el Rhin que persisten en la misma cantinela.

Sin la menor duda ha de distinguirse entre filósofo siervo o esclavo y filósofo libre; quienes están privados de toda religión positiva o portan almas escindidas o desgarradas, cual consecuencia, más o menos remota, del luteranismo, no pasarán de filósofos siervos, con la magna tragedia de ignorar su esclavitud o, cuando más, de adivinarla, sintiendo al mismo tiempo la imposibilidad de salir de ella. Quienes, en cambio, como Suárez, no sólo son creyentes, católicos y teólogos, sino que hasta llegan a hablar de una *philosophia christiana* (1), éstos son los únicos capaces de realizar obra filosófica auténtica y de acometer y dar cima a la empresa de liberar la Filosofía. La verdad misma ha empezado por liberarlos a ellos, que gozan así de libertad de espíritu: se han sometido libremente por Dios, y son los únicos filósofos libres.

Doble era la liberación de la Filosofía que debía llevar a cabo Suárez, para dar cima a su aventura filosófica: una liberación *externa* y otra *interna*.

LIBERACION EXTERNA DE LA FILOSOFIA

La *liberación externa* había de consistir en separar el pensamiento filosófico, el filosofar, del comentario pediseceo de Aristóteles. Por grande que fuera el valor de la filosofía aristotélica, la Filosofía, en cuanto tal, no podía, en modo alguno, so pena de exponerse a desaparecer convirtiéndose en puro autoritarismo o predominio del *Magister dixit*, reducirse a un comentario de las

citado. Para mayor brevedad, denominaremos en adelante esta especie de prólogo de las *Disputationes*, *Prólogo ad lectorem*.

(1) Suárez, *Disp. Met.*, *Prólogo ad lectorem*.

obras del Estagirita, con el cual había que proceder de una manera análoga a la por él empleada con sus predecesores y con su propio Maestro, el divino Platón (1).

Además, si la Filosofía había de ser sistemática, si había de tratarse con método apropiado, no podía limitarse a un comentario de Aristóteles, en el cual los problemas metafísicos habían de tratarse según que aparecían casualmente y como de paso siguiendo el texto del filósofo griego (2). La Filosofía, como arquitectónica, suponía necesariamente un objeto en torno del cual habían de ordenarse los problemas, sistematizándolos; proceder de otra manera conduciría, no ya a una filosofía sistemática, a una arquitectónica del saber filosófico, sino a un verdadero ciempiés (3).

Y así Suárez se decide a escribir una metafísica, liberándola totalmente del texto aristotélico, con plan y arquitectónica propios, como más adelante veremos: con Suárez se libera la Filosofía del texto aristotélico y nace la metafísica en cuanto tal (4).

(1) Que el haber opinado Aristóteles, de un modo o de otro, no fuera lo decisivo, ni aun de gran monta, en la resolución de un problema, lo afirma Suárez expresamente cuando dice, refiriéndose a la cuestión de la inmortalidad e inmortalidad del alma: *Quamuis ad praedictarum ueritatum certitudinem non multum referat quid de illis Aristoteles senserit*. (De anima, lib. I, cap. XI, 1.)

(2) Estas ideas están expuestas por Suárez, cuando dice en el *Prólogo ad lectorem* de sus *Disputationes*: *Et quoniam iudicavi semper magnam ad res intelligendas ac penetrandas in eis conuenienti methodo inquirendis et iudicandis uim positam esse, quam obseruare uix aut ne uix quidem possem, si, expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et ueluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditius et utilius fore censui, seruato doctrinae ordine, ea omnia inquirere et ante oculos lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae obiecto inuestigari et desiderari possunt*.

(3) Estaba contenido implícitamente en las afirmaciones de Suárez el que los libros de la metafísica de Aristóteles carecían de método o sistematización, desde el momento en que los problemas aparecían en ellos *obiter et ueluti casu*, como si dijéramos, a salto de liebre. Que la metafísica de Aristóteles, más que obra sistemática con arreglo a un plan, sea casi un ciempiés, lo han demostrado las investigaciones modernas, que han culminado en la obra de W. Jaeger, *Aristóteles*, Berlín, 1923, a la cual precedió un estudio del mismo autor sobre la génesis de los libros aristotélicos metafísicos, titulado *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912.

(4) También escribe Suárez su tratado *De anima*, independizándolo o liberándolo totalmente del texto aristotélico.

Mas la liberación suarista en este primer aspecto de liberación externa de la Filosofía, no se realiza a golpe y platillo, sino calladamente y aun sin romper la conexión con el estadio anterior, o sea, con el método de estudiar los problemas filosóficos siguiendo el texto aristotélico. Suárez con miras a una mayor eficacia hace una revolución de guante blanco, de apariencia insensible y suave, aunque de realidad saltuaria y profunda. Por ello acompaña a sus *Disputationes Metaphysicae* un índice que apunta a una doble finalidad, a saber: a patentizar cómo su doctrina sigue la tradición aristotélica y a facilitar por esa misma doctrina la inteligencia de los libros metafísicos de Aristóteles, y así enraiza Suárez su revolución en la tradición de una filosofía que pervive a través de los siglos, posibilitando el acceso a una de las principales fuentes de esa tradición.

El magnífico índice citado logra, además, de una manera acabada otro propósito de Suárez, o sea, el que por su medio se comprenda y retenga fácilmente en la memoria la colección o compilación metafísica del preceptor de Alejandro Magno (1). Quienes han estudiado profundamente esta última, se hacen lenguas del magnífico índice elaborado por nuestro metafísico.

LIBERACION INTERNA DE LA FILOSOFIA

Pasemos ahora a la liberación interna que Suárez había de realizar respecto de la Filosofía y que había de consistir en acabar con el dragón de la lógica, que tenía presa y encadenada a la reina del saber.

Al desarrollar Suárez la metafísica con la amplitud que suponen los dos voluminosos folios de sus *Disputationes*, las doctri-

(1) He aquí cómo expone Suárez todo esto en el *Prólogo ad lectorem*: *Quia tamen erunt permulti, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupient, tum ut melius percipiant quibus tanti philosophi principis nitatur, tum ut eius usus ad ipsum Aristotelis intellegendum facilius sit ac utilior, hac etiam in re lectori inseruire studui, indice a nobis elaborato quo, si atente legatur, facillime, ni fallor, poterunt omnia, quae Aristoteles in libris Metaphysicis pertractavit, et comprehendere et memoria retinere; rursusque prae manibus haberi quaestiones omnes quae inter illos libros exponendas excitari solent.*

nas lógicas quedaban reducidas a sus justos límites, sin que cupieran ya intromisiones o logicismos; por otra parte, el lanzar al mundo filosófico un tratado de tal amplitud, era lo mismo que llamar la atención del mismo hacia la investigación metafísica, y separarla del cultivo exagerado de la lógica.

Estos dos aspectos externos del sentido liberador de la obra de Suárez, se ven confirmados cuando nos adentramos en el contenido de las *Disputationes* y vemos el papel que se asigna a la metafísica, frente al que se adjudica a la lógica. Esta es pura ciencia instrumental respecto del saber, ordenándose, por tanto, a suministrarnos los medios o instrumentos de este último; es disciplina de artilugio, que nos alcanza el modo y la disposición de los instrumentos de la ciencia, dirigiéndolos y ordenándolos (1).

La metafísica, en cambio, es disciplina básica, fundamental respecto de las demás ciencias (2), sin que se exceptúe la misma matemática (3), pudiendo, sin duda, aspirar a la primacía de todas ellas (4).

Si la metafísica es, a su vez, instrumento de algún saber, éste no puede ser otro que el elevadísimo de la Sagrada Doctrina o Teología revelada, y en este aspecto nadie puede llegar a perfecto teólogo sin haber echado previamente los cimientos del saber metafísico (5); y así la metafísica, aunque reina respecto de las restantes disciplinas adquiridas por la luz natural de la razón, se convierte en doncella frente a la emperatriz de todo género de saber, que es la teología revelada (6).

Queda liberada internamente la Filosofía de toda cárcel y grilletes lógicos, y reducidos éstos a meros instrumentos del saber, mientras que la Filosofía adquiere el rango de instrumento de lo divino. Si por una parte se libera así internamente la Filosofía, por otra al señalar a la metafísica como objeto principal o prima-

(1) Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. I, sec. IV, núms. 28-31.

(2) Suárez, ídem íd., disp. I, sec. IV, núms. 8-20.

(3) Suárez, ídem íd., disp. I, sec. V, núm. 22.

(4) Suárez, ídem íd., disp. I, sec. V, núm. 44.

(5) Suárez, ídem íd., *Prólogo ad lectorem*.

(6) Suárez, ídem íd., íd. íd.

rio el ente increado o Dios (1), y como objeto adecuado de la misma el *ente en cuanto ente real* (2), queda alejado por siempre y para siempre de un lado cualquier recaída en el logicismo, y de otro, todo peligro en psicologismos más o menos subjetivistas. Con liberación tal no cabe una filosofía que, después de haberse encerrado en el sujeto, por un salto desde el mismo, haga aparecer a Dios por escotillón—verdadero Deus ex machina—para explicarlo y fundamentarlo todo. De tales saltos mágicos, de funambulismos tales no entiende el filósofo español, aunque ello se presente después como el prototipo de una filosofía a la manera matemática—la ciencia exacta por excelencia—y cual invención digna de hacer época en los anales del pensar filosófico.

FILOSOFÍA Y METAFÍSICA

Una pregunta está, diseñándose como obvia, tras las consideraciones que acabamos de exponer. Suárez libera tanto interna, cuanto externamente la filosofía construyendo una metafísica: ¿cómo se explica esto? Parece, a primera vista, lo más razonable liberar la filosofía por medio de la Filosofía misma, y no mediante algo que, por lo menos en el nombre y aun en el concepto, no se identifica totalmente con ella.

¿Por qué no haber intentado la liberación de la Filosofía encarcelada por la lógica, mediante una *filosofía real*, por medio de una filosofía del mundo, de la vida, del alma humana, o, en último extremo, de Dios? ¿Por qué no haber recurrido a una filosofía, no ya de la forma del conocer, como la carcelera lógica, sino de la función misma del conocimiento? Múltiples problemas plantean los interrogantes con que acabamos de explanar esa primera pregunta que calificábamos de obvia.

Satisfacer plenamente la pregunta indicada equivaldría a calar en el secreto de esa magnífica creación que es la metafísica de Suárez; ahora bien, en ella, como en las grandes producciones ar-

(1) Suárez, *Disp. Met.*, disp. I, sec. I, núm. 11.

(2) Suárez, *idem id.*, disp. I, sec. I, núm. 26.

tísticas, intervino, sin duda alguna, cierta intuición creadora, integrada no sólo por elementos racionales sino también por otros superracionales, que escapan a toda explicación. Podemos, por tanto, rastrear las razones de los primeros, pero no las de los últimos, y, por tanto, nuestra explicación no será plenamente satisfactoria.

Se puede afirmar, sin temor a yerro, que para realizar Suárez la liberación de la Filosofía en forma de una metafísica, hubo de intervenir la concepción aristotélica tradicional de esta última, como una filosofía primera (1), de donde haber intentado liberar la Filosofía sin construir una metafísica, o sea, sin hacer lugar a esta disciplina y colocarla en su sitio, o, por mejor decir, restaurarla en uno y otro (2), hubiera constituido un intento condenado ya previamente al fracaso, puesto que mal podía considerarse como liberada la Filosofía, cuando su parte principalísima o primaria, la que, por ser tal, había merecido el nombre de primera, quedaba encarcelada.

Hemos de añadir a lo anterior que para nuestro metafísico la filosofía, a más de dividirse en primera y filosofía natural—*pura* (3) denomina Suárez a esta última—, es, ante todo y sobre todo, filosofía cristiana (4), y, por consiguiente, doncella o servidora de la Teología, y una filosofía concebida de tal modo, había de ser irremisiblemente metafísica.

Intentar una restauración o liberación de la Filosofía como filosofía natural, como filosofía del mundo o de los seres materiales, siquiera estuviese comprendido en éstos el hombre mismo con su mitad espiritual, como habían pretendido los Cardanos, Telesios, Patrizis, Campanellas e incluso Giordano Bruno, o hubiera terminado por un materialismo ateo, o hubiera degenerado en pan-

(1) Suárez, *Disp. Met.*, Prooemium y muchos lugares más.

(2) Suárez, *Prólogo ad lectorem*; repetimos las palabras ya citadas anteriormente: *Quo huic doctrina metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem.*

(3) Suárez, *Disp. Met.*, Prooemium.

(4) Suárez, *idem id.*, *Prólogo ad lectorem.*

teísmo, inutilizando por completo la filosofía como instrumento de lo divino.

Sólo un hombre de alma desgarrada o escindida, para quien el entendimiento o la razón no pudiesen nada en el orden espiritual, o sólo fueran capaces de investigar algo en el mundo de lo sensible, hubiera podido intentar una filosofía de vía estrecha, no metafísica, cuyo objeto se limitase al ámbito de lo sensible, o hasta se ampliase al mundo de la ciencia matemática, o cuando más se identificase con el estudio de la misma razón humana y de los límites de su poder cognoscitivo. Mas para el entendimiento, para la razón, para el alma de Suárez, para el cual «los principios y verdades metafísicos concuerdan de tal modo con las conclusiones y razonamientos teológicos, que si cesara la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllos, también la ciencia de éstos se enervaría demasiado por necesidad» (1), no cabía restaurar otra filosofía, sino la filosofía primera o metafísica, sin la cual la misma ciencia teológica revelada quedaría en peligro o enflaquecida.

El mundo protestante, todos los filósofos—y son legión en la época moderna, formando en ella no pocos católicos de nombre—más o menos influidos por el heresiarca Lutero, el escindidor del alma europea, creador de una concepción anticatólica de la vida, no pueden concebir una filosofía metafísica, porque no son capaces de llegar a una filosofía cristiana, y muchos menos, a una ciencia teológica, auténticamente tal. De ahí que sus pretendidas liberaciones, restauraciones o construcciones filosóficas han de resultar un fracaso como incompletas o achicadas, por reducirse a filosofías naturales o naturalísticas, o llegar cuando más a teorías del conocimiento y a pseudo-metafísicas finitistas.

La filosofía liberadora de Suárez es metafísica a todo trapo, porque es filosofía de hombre sano, de un alma libre, reflejo de un ser armónicamente uno, en el que las facultades no han expe-

(1) El texto de Suárez dice así: *Ita enim haec principia et ueritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus et discursibus cohaerent, ut si illorum scientiae ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit.* Suárez, *Disp. Met.*, Prooemium.

rimentado un desgarró o escisión que haga incompatible el mundo racional con el de la fe, el mundo sensible y natural, con el inteligible puro o espiritual.

LA METAFISICA DE SUAREZ Y SU ARQUITECTONICA

Hasta ahora hemos estudiado la metafísica de Suárez en aspectos, por decirlo así, de tipo contornal, los cuales, aunque de palpable interés, no pasan de ser previos y como preliminares en la tarea de adentrarnos en el dintorno o rasgos esenciales de dicha metafísica.

La primero que se nos presenta a este respecto es la arquitectónica o plano de esa obra maestra de la filosofía: nos da brevísima noticia de ello el mismo Suárez en las primeras páginas.

Supuesta la ingente mole de la obra, se imponía su división en dos volúmenes, partición externa que coincide con una de carácter interno o intrínseco; así, en el primer tomo se estudia el ente, y en el segundo, sus divisiones. La partición no puede ser más clara y natural o propia.

Empieza la primera parte o, mejor, el todo de la obra por un estudio profundo y casi exhaustivo, sobre el objeto de la metafísica, sobre la dignidad o valor y utilidad de ésta, y sobre las demás cuestiones proemiales o introductorias de costumbre. Viene, inmediatamente, un amplio estudio sobre el dicho objeto de la metafísica, o sea, sobre el ente en cuanto ente real, y a continuación se investiga sobre las propiedades transcendentales del ente y sobre sus causas, deteniéndose el autor muy de propósito y con morosidad, por decirlo así, en la contemplación o teoría de estas últimas.

Las divisiones del ente se incoan por la profundísima y radicalísima entre ente creado e increado, entre criatura y creador; sigue la de aquél en substancia y accidente, y la de accidente en las diversas categorías o predicamentos bajo él contenidos, cerrando la obra como colofón difícilísimo y sutil la quincuagésima cuarta y última disputa, que versa sobre el ente de razón (1).

(1) Suárez, *Disp. Met.*, *Prólogo ad lectorem*.

No se sabe qué admirar más en la arquitectónica reseñada: si la grandiosidad del plan o lo severo, armónico y colosal de sus proporciones y líneas, que se ofrecen cual maravilla de arte, como rebosando belleza y más que belleza, sublimidad (1).

Pasmado el ánimo, se sobrecoge sin tener alientos para otras cosas que para admirar calladamente esa obra herreriana, ese Escorial de la filosofía, esa maravilla de la metafísica de Suárez.

EJECUCION DEL PLAN

Pero lo más grande del caso es que la ejecución está a la altura de la arquitectónica o del plan trazado.

Ya la sola lectura de disputas o temas con los títulos de las secciones en que cada una se subdivide, nos abrumba por la vastedad de ejecución de un plan, al parecer tan sencillo, y por la plenitud con que se lleva a cabo.

El título de *disputaciones o disputas* no significa principalmente la pasión en la contienda, siquiera ésta no falte; pero se trata de una pasión filosófica —*amor Dei* en último resultado—, en la cual lo dionisiaco se hace compatible con la serenidad olímpica, con la altura suprahumana de los problemas tratados. Diríase que asistimos a un magno certamen en el cual ni el espacio ni el tiempo cuentan, pues en él se han dado cita los filósofos de todas las naciones y de todos los tiempos, sin que sea bastante amplia la vasta extensión del Universo para servir de palenque, siendo precisa, por tanto, la amplitud transcendente de lo infinito.

Allí está nuestro filósofo, en ese máximo certamen, ante ingente masa coral dirigiendo las voces de los filósofos de todos los siglos: primero, voces aisladas y en tonos bajos o profundos; después, creciendo en altura y vigorizándose por la unión de otros cantores, hasta llegar un momento que, callando todas, el

(1) La armonía de la división general de la obra se continúa a través de las disputas, las cuales, al dividirse en secciones, lo hacen, en veinticuatro de ellas, tripartitamente o en múltiplos de tres. Además, el número total de disputas, que es cincuenta y cuatro, es también múltiplo del mismo número tres, con un cociente de dieciocho, que lo es igualmente.

maestro deja la batuta para terminar la canción con un solo que supera en todos aspectos la anterior polifonía.

EL ESTILO FILOSOFICO DE SUAREZ

Sin perjuicio de entrar más al pormenor en la manera como Suárez ejecuta el plan trazado o su arquitectónica metafísica, las últimas consideraciones nos llevan, como de la mano, a decir, aunque no sean más que cuatro palabras, sobre el estilo filosófico suareciano.

Si quisiéramos sintetizar en un epíteto la nota característica central de dicho estilo, elegiríamos la palabra *colosal*. Sin que abandone Suárez, ni mucho menos, aquella excelsa cualidad del método escolástico, verdadero diálogo estilizado, en el cual se va reseñando el *sic et non*, las dos opiniones contradictoriamente opuestas en torno de un problema, elevándose así éste, gradualmente, a niveles superiores, hasta llegar al sumo, en el que se coloca el filósofo, visando la solución o punto crucial, el estilo de Suárez es todo esto de una manera supereminente, en cuanto inventa él mismo, a veces, los razonamientos en pro de un parecer, que en el autor a quien se atribuye aparece sin fundamentación alguna.

Las opiniones en pro y en contra se presentan no ya escueltas y descarnadas en sus fundamentos, sino cual verdaderos torrentes caudalosos, afluyendo en el océano, que es el mar de los razonamientos y disquisiciones propios de Suárez, en orden a fundamentar su parecer.

Si el estilo de Séneca llega a cansar, por lo salpimentado, hasta el punto que parece agotar nuestra capacidad de sutileza más o menos conceptista, el estilo filosófico de Suárez nos deja atónitos y estupefactos, anonadándonos por lo exhaustivo y grandioso. Nos parece, de cuando en cuando, encontrarnos en inmensa selva tropical, donde la magnitud de los árboles y su espesura imposibilita o detiene nuestra respiración, como amenazando sofocarnos o ahogarnos. Sólo tras haber leído infolios y más infolios de filosofía nos capacitamos para seguir los ríos

caudalosos de las corrientes filosóficas que cruzan la metafísica de Suárez y, sobre todo, para mantener en visión panóptica el largo recorrido de aquéllos. Si Séneca cansa por lo espiritioso, por lo agudo y sutil, Suárez abruma por lo grandioso, por lo exhaustivo y por lo completo o perfecto.

FILOSOFÍA DE LA METAFÍSICA

Señalar todos los aciertos de Suárez en la ejecución de la arquitectónica o plan de su metafísica, equivaldría a hacernos interminables; intentaremos señalar los más salientes para nuestro gusto y criterio.

No cabe duda de que la primera disputa que trata *De natura primae philosophiae*, sobre la esencia de la metafísica, es una de las más originales y acabadas. En ella se estudian las llamadas cuestiones proemiales, referentes al objeto, unidad científica, papel, fin, utilidad, perfección o nobleza y sentido o relación con la vida de la metafísica, constituyendo todas ellas un cuerpo de doctrina, tan coherente y acabado, que bien puede llamarse la primera y la mejor de las introducciones a la metafísica que se han escrito.

Hablando en lenguaje de nuestros tiempos, en los que nos topamos con una disciplina de nuevo cuño, cultivada principalmente allende el Rhin, de la cual podemos decir que todavía anda buscando objeto y contenido fijo y por todos aceptado—nos referimos a la llamada «Introducción a la Filosofía»—, esta primera disputación de Suárez constituye, evidentemente, una filosofía de la metafísica, y pudiera hoy mismo tomarse de guía para que la filosofía proemial, introducción a la filosofía o filosofía de la filosofía, fuera entrando, al fin, por cauces seguros, llegando a ser una disciplina filosófica con objeto propio y definido. Hasta problemas tan modernísimos como los referentes al sentido de un saber o disciplina, se hallan apuntados en la primera disputa mencionada.

Con lo anterior no queremos decir que Suárez resuelva de una vez y para siempre en la disputa referida, los problemas

intrincadísimos de la enciclopedia filosófica en cuanto tal, ya que, tanto en el acotamiento o deslinde de cada una de las partes de la filosofía, cuanto en lo relativo a la distinción entre la filosofía primera o metafísica, y la filosofía natural o *pura*, en orden a ganar una noción o concepto de lo filosófico común a la metafísica y a esa filosofía natural, queda, indudablemente, mucho, muchísimo por investigar.

En Suárez encontramos estímulos para labor tan del día y tan necesaria, por otra parte, y orientaciones hacia una solución determinada; nuestro filósofo muestra clarísima inclinación a extender el ámbito de lo metafísico tratando en su obra temas, al parecer, de lógica y de filosofía natural, mas sin llegar al extremo de otros autores; o sea, estudiando con parquedad tales problemas de tipo confinal (1).

TEMA DEL ENTE

Tras la disputación primera de carácter proemial o introductorio, pasa a estudiar Suárez el ente en la segunda, cuyo título es *De ratione essentiali seu conceptu entis*; para nosotros es uno de los estudios más profundos de nuestro filósofo y uno de los culminantes en toda la filosofía.

¡Magnífica obertura con la que empieza Suárez su metafísica al acometer el capitalísimo tema del ente! Así, desde los primeros pasos, patentiza Suárez el carácter transcendente en el más alto grado de su filosofía. Ni las cosas físicas, ni el mismo sujeto, en cualquiera de sus aspectos, pueden iniciar la vía regia del pensar metafísico; si en lo físico de las cosas materiales y en la mixtura o composición físico-metafísica del hombre caben aspectos filosóficos de indudable transcendencia, el ente constituye lo auténticamente metafísico, como transcendente en sumo grado.

(1) Suárez: *Disp. Met.*, Prooemium, donde dice: *quae uero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, rescabimus.*

El tránsito a lo trascendente, la inmersión en el mundo de la transcendencia se da por Suárez desde el primer momento, colocándose así desde los inicios de su obra *in medias res*.

Negar lo trascendente para afirmarlo a renglón seguido, aunque con sordina, incurriendo en cierta contradicción, puede ser procedimiento de filosofías psicologistas, subjetivistas, positivistas y materialistas, y aun del pensar crítico; pero no, en modo alguno, del pensar del hombre sano, del hombre libre, del metafísico auténtico.

Que la razón pueda constituirse en tribunal, siendo, al mismo tiempo, juez y parte, y capaz de estimar los límites de su conocer de una manera completa e inapelable, sólo puede librarse de contradicción admitiendo la posibilidad de conocer esos límites y de colocarse, por consiguiente, en esa situación limital o confinal, lo cual equivale sencillamente a afirmar lo trascendente, o sea, lo que está más allá del límite supuesto.

Notemos muy especialmente que Suárez se enfrenta con el *concepto de ente o su razón esencial*, sin mentar para nada los aspectos de sujeto y objeto, los cuales han de venir, después de nuestro filósofo, a complicar ese paso al mundo de lo trascendente y hasta hacerlo imposible, por lo menos, para ciertos filósofos idealistas.

EL TEMA DEL CONOCER

Quien se había situado en el reino de lo trascendente de una manera tan sencilla y franca, no necesitaba elevar el conocer a problema para entrar, de un modo implícito y como por la puerta de servicio o excusada, en ese mismo reino. Declararse antidogmático en el sentido de empezar la filosofía sometiendo al tribunal de la razón el poder o límites de la misma, es sencillamente una manera harto peregrina, por lo antinómica, de aventurarse camino de la transcendencia.

Suárez no podía plantearse el problema del conocer o el conocer como problema, partiendo de una contradicción tal, siguiendo tan peregrino sendero, porque su dogmatismo no lle-

gaba a tanto como a hacer tabla rasa o prescindir del principio de contradicción.

Mas como presagiando tan peregrinos y tantálicos esfuerzos, al ocuparse con la verdad y estudiar en qué consista concretamente la verdad propia del juicio, sale al paso de una opinión defendida principalmente por Durando, en la cual están los gérmenes de la concepción moderna subjetivista o idealista del conocer, en cuanto opuesta a la clásica del escolasticismo (1).

Para Durando, los términos de la adecuación o conformidad entre el entendimiento y la cosa, definición clásica de la verdad, eran la cosa conocida, como objeto del entendimiento o presentada al mismo, y la cosa misma o en sí, como existente a parte rei, o sea, que la verdad del juicio consistía en la conformidad del concepto objetivo del entendimiento enunciante con la cosa misma, según su ser real.

Esta opinión parece, a primera vista, no tener importancia o transcendencia alguna y hasta se presenta como obvia: al conocer, formamos una imagen, nos representamos una cosa, y la verdad de nuestro conocimiento consiste en la conformidad de nuestra representación o imagen con la cosa misma en sí; nada más obvio y natural al parecer.

Antes de que los idealistas y, sobre todo, los immanentistas hubieran demostrado lo absurdo y hasta contradictorio de un concepto tal del conocimiento como base para la noción de la verdad, Suárez sale al paso para oponerse rotundamente a la opinión meritada, afirmando que la cosa conocida no tiene otro ser objetivo distinto del que ella es o tiene en sí, o sea, que no cabe distinguir en el conocimiento entre el ser objetivo de la cosa conocida y esta misma cosa conocida en sí misma: la dualidad afirmada por Durando es totalmente inadmisibile, ya que el ser una cosa objeto de conocimiento no añade a la cosa en sí misma más que una denominación extrínseca (2).

(1) Suárez, *Disp. Met.*, disp. VIII, sec. I.

(2) Suárez, *ídem íd.*, disp. VIII, sec. I, núm. 3. Dice así: *Tertio*

Estamos en uno de los vértices más importantes de la filosofía moderna: antes que la escuela vienesa de la teoría del objeto y que la fenomenología de Husserl se opusiesen a la teoría kantiana e idealista o subjetivista del conocimiento, según las cuales, nuestro entendimiento al conocer forja o construye en mayor o menor grado su objeto, y no se limita a descubrir, patentizar o hacer ostensible el mismo, vemos prevenido y refutado cualquier género de subjetivismo en la teoría del conocimiento, al paso que rechazada la noción ingenua del mismo, como formación de una imagen, en unas breves páginas de la metafísica de Suárez, al enfrentarse con la cuestión de la verdad.

La intencionalidad como algo típico y característico del conocimiento y como colocando al mismo en una categoría especial de la acción, en una acción *sui generis*, se ve sustentada con meridiana claridad por Suárez, adelantándose a los discípulos de Brentano.

LA CAUSALIDAD EFICIENTE

Otro de los vértices de donde arrancan no pocos de los sistemas de la filosofía moderna —ocasionalismo, de algún modo el idealismo de Berkeley, armonía preestablecida de Leibniz—, es el oscuro e intrincado problema de la causalidad eficiente.

Como si hubiera presagiado Suárez que la oscuridad laberíntica del mismo, unida a la inercia mental y falta de visión metafísica, iba a originar dislates de todo género en el campo de la metafísica, presta especialísima atención al estudio de la causalidad eficiente, extendiéndose en dicho tema quizá como en ningún otro. Nada menos que seis disputaciones, que van de la XVII a la XXII, escribe en torno de la causa eficiente, para hacer luz en tema tan abstruso.

est generalis ratio, quia res ut cognita uel ut repraesentata, quando uere cognoscitur et repraesentatur, non habet aliud esse obiectum, praeter illud quod in se habet; quod solum dicitur actu esse obiectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam.

Al pensar filosófico moderno, amante de una *claridad matemática*, le había de resultar inaccesible casi por completo la elevada metafísica de la causalidad eficiente y aun de la causalidad en general, y así, después de haber negado, en virtud de cierta economía o inercia mental, las dos causas aristotélicas, material y formal, acaba por dar de lado al estudio de la eficiente, para negarla al fin.

Es el procedimiento alejandrino de soltar o desatar el nudo: cortarlo. Así, en nuestro caso: negando la causalidad eficiente, desaparecen de momento todos los problemas en torno de la misma; decimos de momento, porque después, ¡ah!, después, surgen a consecuencia de tal negación otros mayores.

LA LIBERTAD

No es exagerado sentar que entre las capitalísimas cuestiones que el movimiento renacentista plantea, sobre todo a partir del luteranismo, se encuentra, quizá en primer lugar, la relativa a la libertad del hombre, problema con el cual está esencialmente unido el de la libertad del Creador.

Toda una disputa, la XIX, dedica Suárez a tan difícilísimo tema, estudiándolo desde el doble punto de vista de la causa creada y de la increada.

Respecto de esta última, surgía un problema más intrincado aún, cuando se trataba de concordar la inmutabilidad del ser infinito con su libertad.

Lo que escribió nuestro metafísico para hacer luz en esta última cuestión, es de lo más excelso que nos ha dejado la investigación filosófica de todos los tiempos, no hallándose algo parecido en toda la especulación griega. Tratándose de un entendimiento humano, tan sólo suponiendo la luz de la revelación y una inspiración especial del Altísimo, podemos explicarnos la claridad y profundidad al par de tan altas doctrinas (1).

(1) Suárez, *Disp. Met.*, disp. XXX, sec. IX.

RESONANCIA DE LA METAFISICA DE SUAREZ

Sin hablar del mundo católico, la resonancia e influjo de la metafísica de Suárez fué no corta —y tal hecho va poniéndose cada vez más patente— en tierras germanas, sometidas al luteranismo.

Esa influencia llega hasta Wolff, y mediante el mejor discípulo de éste, Baumgarten, al mismo Kant, el cual *leyó* en sus clases durante varios cursos la metafísica baumgartiana, en la cual, lo cifrado o esquelético de las proposiciones y pruebas de corte escolástico, llegan a límites logarítmicos.

Sólo a causa de tales influjos, la escisión o desgarró del alma alemana, que arranca de Lutero, permaneció en cierto estado latente en la filosofía, pudiendo contenerse hasta la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant.

En este mismo filósofo, sin las influencias de Hume, que interrumpe su modorra dogmática, es posible que la escisión meditada no hubiera hecho su aparición, aflorando a la superficie del pensar filosófico y sumiendo al alma teutona en el mayor descarrío, en lo consumación de la pérdida de su sí mismo.

El empirismo inglés, negación en último resultado de toda metafísica y auténtico producto de la escisión del alma europea a causa de la reforma protestante, hizo pronto su aparición triunfante, entre otras causas, por no haber llegado a tierras inglesas el influjo de la metafísica de Suárez, dique el único capaz de contener la duda, la duplicidad o descarrío del hombre postrenacentista, atacado por el virus de la Reforma.

A este nuestro mundo actual, preso por una de las mayores convulsiones que ha conocido la Historia, podemos ofrecerle los españoles un remedio espiritual que lo ponga camino de salvación, haciendo que vuelva la vista hacia las concepciones culminantes que el gran metafísico Suárez nos legara; ellas constituyen una de las principales reservas de espiritualidad que puede ofrendar España al mundo entero.

EL PADRE FRANCISCO SUAREZ Y SU OBRA TEOLOGICA

Por FELIPE ALONSO BARCENA, S. J

INSPIRADO acuerdo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas ha sido el poner la nueva etapa de nuestros estudios teológicos bajo el Patronato del Padre Francisco Suárez. Para despertar en las nuevas generaciones ideas y sentimientos y empeños de imperio, tiene indudable eficacia el presentar ante su vista las grandes figuras imperiales. Y Suárez lo fué en el aspecto más alto y soberano de cuantos ofreció nuestra grandeza. Las cumbres más altas, al mismo tiempo que los fundamentos más incommovibles del Imperio español, están en los monumentos que levantaron nuestros literatos, nuestros artistas, nuestros maestros del derecho, nuestros teólogos, nuestros místicos, nuestros Santos. Sus obras son la roca viva en que descansa la grandeza espiritual que siempre dura, y esas obras son también los luminares que desde la altura lanzan sin cesar los resplandores que iluminan los siglos y nos muestran el camino que hemos de seguir para realizar los designios de Dios sobre nosotros. Y ¿qué cumbre más alta que la coronada por la obra del Padre Suárez?

I

SANGRE DE HEROES

La Providencia, que le destinaba para la alta empresa, le dotó de las prendas que ella requería y le colocó constantemen-

te, a lo largo de su vida, en las circunstancias que más podían favorecer su realización.

Por sus venas corría sangre de héroes de la Reconquista. Era nuestro teólogo un Suárez de Toledo, entre cuyos ascendientes se contaba el capitán Hernán López, que murió en la batalla de Toro; y García Alvarez de Toledo, que pereció a manos de los moros en el sitio de Baza; y Rodrigo de Toledo, que se señaló en la conquista de Loja; y Juan Suárez de Toledo, que sirvió a los Reyes Católicos en la campaña de Granada y en las guerras de Africa con una lealtad que don Fernando y doña Isabel recompensaron con regia munificencia. Abuelo del Padre Suárez fué don Alonso de Toledo, cuyos servicios reconocieron y premiaron los monarcas con un decreto que mandaba se le entregasen «las casas, tierras e olivares que el moro Mahomad Abenaudí tenía en la alquería de la Zubia, término e jurisdicción de esta ciudad» de Granada.

Sucesor en los bienes, en los cargos y en la lealtad de don Alonso de Toledo, fué su hijo don Gaspar Suárez de Toledo, que nació en 1500 y casó muy joven con doña Antonia Vázquez de Utiel. De este matrimonio nacieron ocho hijos, cuatro varones y cuatro hembras, educados todos en tan recia fe y sólida piedad, que seis de ellos consagraron su vida al servicio del Rey eterno en diversas órdenes religiosas. El más insigne de todos fué Francisco, a quien Dios trajo al mundo cuando España alcanzaba el punto más alto de su historia. Uno de sus biógrafos, el Padre Bernardo Sartolo, en un arranque lírico, que no carece de grandiosidad realista, encuadra así la aparición de su héroe en la historia:

«Comenzaba el año de mil quinientos y cuarenta y ocho, obediciendo la Iglesia a Julio tercero, la Compañía de Jesús a su Fundador y Patriarca San Ignacio y la monarquía española al Emperador Carlos Quinto, que hizo dóciles los leones y las águilas a las leyes de una misma coyunda: cuando determinó el cielo dar al mundo un nuevo sol y ennoblecerle con el nacimiento de nuestro Francisco. Amaneció el día quinto de enero, víspera de la Epifanía del Señor y día verdaderamente feliz para la Iglesia, para España y para la Compañía: porque en él había de nacer a la militante

Iglesia un valeroso caudillo que la defendiese con su pluma; a la nación española, un héroe que la engrandeciese con su fama, y, en fin, a la Compañía de Jesús, un doctor eximio que la iluminase con su incomparable sabiduría» (1).

II

LA VOCACION Y EL TALENTO

Tal fué, en realidad, la misión de Suárez, pero ¡cuántos esfuerzos le costó desempeñarla!

Los estudios humanísticos los hizo en su ciudad natal, al pie de los palacios de la Alhambra y a vista de los incomparables paisajes de la Sierra y de la Vega granadina. Para cursar las facultades superiores, aunque ya existía la Universidad de Granada, le llevó su padre al primer centro de nuestra cultura imperial, donde el mismo don Gaspar Suárez de Toledo había estudiado derecho civil y canónico.

En los libros de la Universidad salmantina aparece matriculado por primera vez Francisco Suárez, con fecha 22 de noviembre de 1561. Contaba, pues, poco más de trece años cuando se trasladó de Granada a Salamanca.

A los quince solicitó su admisión en la Compañía de Jesús, que no logró sino después de pruebas muy amargas, que contribuyeron a templar su espíritu para las futuras empresas.

El Padre Bartolomé Fernández, Rector del colegio recién fundado en aquella ciudad, examinó por sí e hizo examinar por otros cuatro padres al candidato, y todos, con fallo unánime, juzgaron que no podía ser admitido. Y la razón de la negativa fué que, si bien «sus disposiciones morales eran excelentes, no parecía tener bastante talento, y era de temer también que no tuviera bastante salud». ¡Caso peregrino! De los cincuenta jóvenes que en Salamanca pretendieron aquel año la Compañía

(1) Bernardo Sartolo: *El Doctor Eximio y venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, en la imagen fiel de sus heroicas virtudes*, lib. I, cap. 8. Coimbra, 1721.

sólo fué rechazado Francisco Suárez, y fué rechazado por creer que carecía de aquella cualidad que con esplendor tan soberano había de lucir en la misma Compañía y en toda la Iglesia de Jesuista.

No se acobardó aquel muchacho de corto talento y apariencia enfermiza. La tenacidad con que procuró responder a su vocación religiosa, era el prenuncio de la constancia con que siguió siempre su vocación científica. Desechado por el Rector de Salamanca, emprendió un molesto viaje para pedir la misma gracia al Provincial que estaba en Valladolid y allí, por la conducta un tanto paradójica del Padre Provincial, vió satisfecho su deseo. Contra el parecer de los padres que le habían examinado en Salamanca y de los señalados por él mismo para que le examinasen en Valladolid, el Padre Provincial, Juan Suárez (que no tenía parentesco alguno con el pretendiente) admitió al joven granadino, impelido por un influjo superior, que hablando con sus consultores, expresó en estos términos:

«Muy prudentes son los pareceres de vuestras reverencias y, si hubiera yo de atenerme a mi propio juicio, los habría de seguir. Pero no puedo hacerlo así, porque siento una fuerza interior que me inclina a otra parte. Ese joven que vemos tan poco comunicativo y que tan poco es lo que promete, preveo que en la vocación, que ha elegido, llegará a ser, por su ciencia, una lumbrera de la Iglesia y una gloria de nuestra Orden.»

Menester fué la acción de esa fuerza superior para que entrase en el camino trazado por la Providencia a la actividad del candidato. Los criterios humanos señalaban otros rumbos. Comenzados los estudios de Filosofía en el colegio de Salamanca, fueron tantas las nieblas que envolvían sus horizontes, tan difíciles de superar los obstáculos que encontraba y tan lentos sus progresos en la adquisición de la verdad, que todos sus compañeros y Profesores auguraban los resultados más ruines. El mismo Suárez estaba tan descorazonado en aquella tarea, que pidió insistentemente a los superiores permiso para abandonar los estudios y servir a Dios en oficios manuales que juzgaba más asequibles a sus fuerzas.

Pero allí apareció de nuevo la fuerza superior de la Providencia dispuesta a actuar en forma que muchos juzgaron prodigiosa. He aquí cómo nos cuentan el hecho los historiadores:

La dificultad que el joven jesuita encontraba en sus estudios había inspirado a los superiores la idea de elegir entre sus compañeros uno de los más aventajados que le repitiese las explicaciones de los Profesores. Era este trabajo duro para el repetidor, y duro y estéril juntamente para nuestro Suárez; pero ambos lo soportaban de buen grado sostenidos por el espíritu de la obediencia. Un día en que se había explicado uno de los puntos más intrincados de la Filosofía, oyó Suárez la repetición y explicación de su condiscípulo con singular consuelo. Y, al terminar de oírla, dijo lleno de ingenua naturalidad: «si le parece, voy ahora yo a exponer la cuestión, porque creo que la he entendido.»

Admirado el repetidor de proposición tan nueva, asintió gustoso, aunque no sin temor de oír alguna ocurrencia peregrina. Pero tomó la palabra Suárez y expuso el tema con precisión y amplitud, haciendo resaltar el conjunto del problema y la relación que las diversas partes guardaban entre sí. No contento con esto, añadió nuevas consideraciones a las dadas por el Profesor y suscitó primero, y resolvió después, objeciones que en la clase habían pasado inadvertidas. Era evidente, no sólo la inteligencia de la cuestión tratada, sino también la luz potente de aquel espíritu que, hasta ahora, parecía incapaz de apreciar las verdades más elementales de la Filosofía. En días sucesivos, el Profesor, informado de este singular acontecimiento, probó de diversas formas la realidad de aquel despertar de la inteligencia y siempre quedó altamente satisfecho de la rapidez y firmeza con que respondía.

Abundan los testimonios de personas contemporáneas a nuestro teólogo, que no permiten dudar sobre la transformación de su talento. Vayan como prueba estas palabras de una «noticia necrológica» escrita cuando estaban calientes aún los restos mortales de Suárez:

«Al empezar la Filosofía, mostró tan poco talento, que no podía hablar para exponer o impugnar una tesis sin excitar risa o compasión. De tal manera llegó a perder toda esperanza de salir con bien, que, no obstante su extraordinaria docilidad, no sólo a los órdenes, sino aun a los deseos de los superiores, solicitó ahincadamente y con lágrimas licencia de renunciar a los estudios. Pero no habiéndola obtenido, emprendió nuevamente la tarea. Presto se despertó aquel potente ingenio, hasta entonces adormecido o abrumado bajo el peso de tantas cuestiones, y comenzó a tomar arranque, mudanza que pareció tanto más asombrosa, cuanto, en vez de desenvolverse poco a poco, según la ley ordinaria, se efectuó de repente y con subitánea manifestación. Vióse aquella tierra, antes tan estéril, hacerse en un instante maravillosa, fértil y cubrirse de frondosa vegetación» (1).

III

LA PREPARACION PARA LA EMPRESA

Don fué el de la inteligencia que Suárez, antes que nadie, reconoció como venido exclusivamente de la fuente de todo bien. Pero no se contentó con este reconocimiento. Las singulares circunstancias que en él concurrieron le obligaron a mirarle como singular predilección del Rey celestial que le confiaba uno de sus más preciosos «talentos», según expresión evangélica. Por lo mismo creyó que no podía dejarlo estéril escondiéndolo debajo de la tierra (2).

Desde esta primera juventud se hizo ley de su vida el trabajo constante que aprovecha el tiempo, con el mismo afán con que guarda el avaro su tesoro. Sentencia suya era esta:

«Todos los instantes de nuestra vida son otras tantas perlas de gran precio, que incesantemente es menester defender contra una banda de ladrones ansiosos de arrebataránoslas, cual son las conversaciones frívolas, las ocupaciones inútiles, las estériles fantasías» (3).

(1) Véase Raul de Scorraile: *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, t. I, pág. 58.

(2) *Evangelio de S. Mateo*, c. XXV, vv. 18 y 25-30.

(3) Antonio Ignacio Descamps: *Vida del venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, Doctor Exímio, pío y eminente...*, parte tercera, cap. 13.

Y fué trabajo fructuoso. Cuando Dios abrió su inteligencia puede decirse que empezó para Suárez, en el orden de la ciencia, una carrera triunfal que no terminó sino con su vida. En la ciudad de Salamanca que, como centro científico, no reconocía entonces superior ni en España ni en el mundo, concluyó sus estudios de Filosofía y dió principio a los de Teología, que terminó con extraordinarias pruebas de aprovechamiento antes de cumplir los veintitrés años.

Cuando cursaba el último de la ciencia sagrada, tuvo lugar un acontecimiento que influyó notablemente en el prestigio de los jesuitas en Salamanca y proporcionó a nuestro teólogo la ocasión de manifestar por vez primera, ante el público universitario, la profundidad de su ingenio y la amplitud de su ciencia.

El año de 1570, a petición del Rector, Padre Martín Gutiérrez, y después de amplia discusión en el claustro de Profesores, fué el Colegio de la Compañía de Jesús incorporado a la Universidad con todos los privilegios y obligaciones que esa incorporación implicaba. Entre los derechos se contaba el poder sostener «actos mayores» de Teología ante la Universidad, y los jesuitas no renunciaron a ejercitarlo. La ocasión se presentó muy pronto y los superiores pusieron los ojos en nuestro Suárez. Presentó el joven teólogo su programa, según costumbre, e incluyó en él una tesis acerca de la sobreeminencia de la Virgen Santísima que el dominico Padre Mancío, Patrono del Mantenedor y Presidente del acto, consideró un tanto arriesgada. La sostuvo Suárez, no obstante, con humildad y entereza, y la defendió después ante el numeroso y escogido público, con tanta penetración y presencia de ánimo, y, al mismo tiempo, con tan buena gracia y tal modestia, que se llevó la admiración y las simpatías de la Asamblea (1).

Merced a Suárez, los estudiantes del Colegio pudieron felicitarse de que el primer acto defendido por la Compañía de Jesús en aquella Universidad, había sido un dechado que todos los demás

(1) De Scorraile, ob. cit., t. I, pág. 111.

habían de esforzarse en imitar, y también de que el primer feliz éxito que en tal teatro había mostrado la ciencia de la nueva orden, hubiera dado a conocer un nuevo título de la Madre de Dios a la admiración y al amor de los hombres (1).

IV

SUAREZ EN LA CATEDRA

Cuenta el ya insigne jesuíta poco más de veintidós años. Aún no es sacerdote y ya está en condiciones de comenzar la labor científica que va a llenar su fecunda vida. Hizo sus primeros ensayos como repetidor en el mismo colegio de Salamanca apenas terminados sus estudios, y emprendió en serio la tarea con un curso completo de Filosofía, dado durante tres años a jóvenes jesuitas, en el colegio de Segovia. Sirvióle este primer magisterio para dominar más el campo de la Metafísica y entrar con paso más firme, poco después de ordenado de sacerdote, en la enseñanza de la Teología. Esta entrada la describe el mismo Suárez con estas sencillas palabras:

«Comencé la primera parte de la *Summa* en Valladolid, a fines de 1576, y la continué hasta acabarlo el año de 1579.»

El 1580 le encontramos de Profesor en el Colegio Romano. Allá fué llamado por el Padre General de la Compañía de Jesús, porque, según informes recibidos de España, se le consideraba como el más apto para explicar Teología en aquel centro internacional, levantado por San Ignacio y favorecido por San Francisco de Borja. Al llegar a él Suárez, le tenía bajo su especial protección el Sumo Pontífice Gregorio XIII, que un día se dignó honrar con su presencia la clase del Profesor granadino.

Pero «l'aria» de la ciudad del Tíber, nociva a su endeble organismo, le obligó a tornar a la patria. Esta vez le tocó recoger los frutos de su magisterio al Colegio de Alcalá, instalado a

(1) Descamps, ob. cit., parte primera, cap. 16.

la sombra del gran ateneo científico debido al genio emprendedor del Cardenal Cisneros. Ocho años enseñó allí la Teología a los jóvenes jesuitas y al notable número de alumnos, pertenecientes a diversos colegios, que acudían al insigne Profesor, venido con prestigio de Maestro veterano a los treinta y siete años.

En 1593 se trasladó a Salamanca con el deseo y la esperanza de verse libre de la Cátedra para consagrarse por entero a la composición y publicación de sus libros comenzada en 1590. No pudo ver satisfechos sus anhelos. Parecía entrar en los planes de la Providencia el que Suárez enseñase en todos los centros universitarios más insignes que ilustraban el Imperio español. Como en Alcalá, tuvo que tomar en Salamanca la principal Cátedra en el Colegio de los Jesuitas, muy concurrido también por los estudiantes de distintos colegios universitarios.

Apenas terminadas en Salamanca las explicaciones del curso empezado en 1593, se vió asediado por la Universidad de Coímbra, que quería confiarle la Cátedra de «prima». Suárez resistió con todas sus fuerzas a aquel proyecto que contrariaba tan de lleno los planes que tenía sobre sus libros. Pero era inevitable que sucumbiera. Felipe II, Rey ya de toda la Península, puso en ello toda su autoridad con aquella tenacidad suave y prudente que le acompañaba en todo su gobierno. Se conserva toda una serie de cartas dirigidas por el monarca a los superiores del Padre Suárez con el fin de lograr la ida de éste a Portugal. La última de esas cartas, que cortó, definitivamente, todas las resistencias, dice así:

«Al Padre García de Alarcón, Visitador de la Compañía de Jesús.—Yo, el Rey, os envío mucho a saludar. Mandando tratar con el rector del colegio de vuestra Orden desta villa en la necesidad que había de un maestro para la cátedra de Prima de Teología de la Universidad de Coímbra, y que recibiría contentamiento de que fuese Francisco Suárez a leerla, sin embargo de haberse excusado por la falta de salud y fuerzas, cuando yo os escribí otra vez sobre ello, y que vos se lo comunicádes: entendí lo que tengo por cierto de vos y de la religión de la Compañía, que en todo lo que fuere de mi servicio holgareis de os ocupar, aunque el dicho Francisco Suárez se

excusa todavía con mucha instancia por sus indisposiciones, que por esto no podía ir a leer la dicha cátedra: y porque la necesidad que para ella hay de una persona de letras y virtud es grande, y del dicho Francisco Suárez tengo mucha satisfacción, encomiéndoo que le ordenéis precisamente que vaya a leerla, porque se mudará la hora de Prima para otra que sea más acomodada a su indisposición y lea a el tiempo que pudiere; y si le faltare la salud, entonces podrá dejar la cátedra: y de como así lo hiciéredes, me habré por muy servido. Eserita en Madrid, a 10 de febrero de 1597 años. Yo, El Rey. »

La Cátedra de Prima en la Universidad portuguesa fué la que ocupó por más tiempo el príncipe de los teólogos españoles y la que recogió más copiosos y sazoados los frutos de su ingenio y de su ciencia. Allí vivió y trabajó durante dieciocho años, de 1597 hasta 1615, interrumpidos solamente por los viajes que le obligaron a emprender los asuntos de sus libros y los problemas que suscitó la profunda labor de su magisterio.

En ese magisterio empleó las energías de su prodigioso talento durante cuarenta y cinco años, que coinciden con el máximo esplendor de la Teología en España. Suárez, en quien la humildad del religioso aventajó siempre a las aspiraciones del teólogo, no buscó jamás la gloria de las Cátedras, que era en aquellos días, la de más altos prestigios entre los hombres de saber; pero Dios, que no falla nunca en su promesa de exaltar a los que se humillan, le puso como radiante luminar en los más importantes colegios que tenía su orden y en las más florecientes universidades que ilustraban la Monarquía española. Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra vieron agrupadas, en torno a su Cátedra, legiones de jóvenes religiosos y seglares que oyeron sus explicaciones, tan modestas como profundas, y llevaron después por todos los pueblos del Viejo y Nuevo Mundo el testimonio vivo de su elevada sabiduría y de su más elevada santidad.

V

EL ESCRITOR

Es conocido el volumen de los escritos del Padre Suárez que le muestran como uno de los ingenios más fecundos de la historia. Muchas veces se ha llamado la atención sobre su erudición vastísima, que nos le presenta como lector infatigable, dotado de singular rapidez y perspicacia para penetrar, y de admirable precisión y claridad para resumir las ideas de los grandes pensadores que le precedieron. Nadie que con ánimo leal y sincero acuda a él en busca de la verdad, dejará de admirar la amplísima comprensión con que enfoca y desarrolla las cuestiones, miradas siempre desde la altura y vistas con plenitud en sus ricas y complicadas ramificaciones, porque Suárez, que es autor de vista profunda y amplia, es de ordinario extenso, pero no es nunca difuso. Todos los que han manejado y manejan sus obras están concordes en reconocer y ponderar aquella equilibrada madurez y aquella, al parecer, innata facilidad con que su pluma corre sin esfuerzo por los caminos más difíciles y empinados de la Metafísica y de la Teología.

Lo que ha pasado muchas veces inadvertido es un hecho que resulta algo incomprensible para las prisas e impacencias de la cultura moderna, y que encierra, sin embargo, una de las causas que más influyeron en la grandeza y perfección de la obra suareciana. Al escritor que se siente todos los días solicitado por mil voces diferentes que le provocan a lanzar a la estampa sus pensamientos, le parecerá casi inverosímil que un hombre de la capacidad, del saber y de la influencia doctrinal de Suárez, pudiera pasar la mayor parte de su no corta vida sin ponerse en contacto con aquel público que le admiraba sin conocerle, sino por referencias, y que, en las materias de que él trataba, era entonces más inteligente y numeroso que puede serlo hoy en cualquiera de las ramas de la alta investigación.

Suárez tenía muy viva la conciencia de la responsabilidad que contrae un escritor al publicar sus ideas, e imprimirlas, con

eso, cierto sello de inmortalidad. Por esta razón antes de estampar sus libros, quiso leer y meditar los ajenos, quiso analizar sus propias ideas, quiso ver los fundamentos en que descansaban y aprovechó, además, la ocasión que el Magisterio le ofrecía para contrastar todo su trabajo con la piedra de toque de las explicaciones en la Cátedra. En este esfuerzo, nunca interrumpido, acumuló un caudal inmenso de conocimientos, maduró sus proyectos, organizó y sistematizó sus teorías que formaron un cuerpo de doctrina perfecto ya antes de comenzar a presentarse al público sabio, aunque no cesó después de crecer y desarrollarse con nuevas verdades, más rica y complejamente armonizadas.

Así llegó a los cuarenta y dos años de edad y casi veinte de Profesor antes de dar a la prensa su primera obra. Eso sí, la obra fué grande en volumen y más grande en valor científico; y con ella levantó en el mundo teológico aquella bandera que ya no se arrió hasta después de su muerte. En 1590 publicó el tratado sobre la Encarnación del Verbo; dos años más tarde los misterios de la Vida de Cristo y después, sin interrupción, se fueron imprimiendo y reimprimiendo aquellos grandes volúmenes que constituían acontecimientos científicos y despertaban en las viejas universidades europeas y en las nacientes escuelas americanas una admiración siempre en aumento hacia su autor y hacia la Teología española. Por fortuna para la ciencia patria, el teólogo granadino no era entonces autor único en España. Cerca de él desenvolvían su labor magnífica una legión de filósofos, juristas y teólogos, cada uno de los cuales tenía valor y grandeza bastante para dar nombre a una escuela y gloria a un período científico. Pero la palabra de Suárez, según la conocida sentencia de Bossuet, los condensaba a casi todos, porque el poder gigante de su genio recogió los trabajos anteriores y levantó la ciencia teológica a unas alturas que, en el orden de la especulación, no han sido superadas todavía.

VI

SINTESIS TEOLOGICA

Suárez fué un teólogo y, mirado a la luz de su obra, no podemos ver en él más que un teólogo; pero un teólogo completo que considera propios de su cultivo los campos, casi ilimitados, en que la Teología ejerce sus dominios y a que lleva sus variadísimas influencias. Tienen, pues, todos los escritos de Suárez vínculos muy estrechos que les dan perfecta unidad en medio de su variedad y de su grandeza. Una rápida ojeada a estos escritos pondrá de manifiesto esta verdad.

La última edición de las obras de Suárez llena veintiocho grandes tomos de desigual volumen, pero que combinados unos con otros, puede decirse que oscilan entre 800 y 900 páginas. No fatigaremos al lector con la descripción, ni siquiera con la enumeración, de los escritos, que esos 28 tomos encierran. Vamos sólo a indicar cómo todos esos escritos, que abarcan la creación y la vida entera en su aspecto natural y sobrenatural, convergen hacia la idea central de la Teología y cómo, por consiguiente, la obra de Suárez es íntegramente teológica.

La Teología es la ciencia de Dios, y el teólogo se propone conocer a Dios en sí mismo, en sus obras, que son las criaturas todas, y en las relaciones que unen a esas criaturas con su Hacedor..

Dios en sí mismo, con su ser, sus atributos y su vida misteriosa de infinita fecundidad, es el objeto que estudia Suárez en su tratado de *Dios Uno y Trino*, contenido en el primer tomo de la edición que tenemos a la vista.

Dios Creador.—La eficacia infinita de la acción divina produjo dos mundos de incalculable grandeza, distintos y separados entre sí: el mundo angélico o mundo de los espíritus puros y el mundo material, en que se desenvuelve nuestra vida. El mundo de los espíritus puros lo estudia en las mil páginas de que consta su obra sobre los Angeles; y el mundo de la materia

en el tratado, algo menor, que escribió sobre la obra realizada en los seis días de la creación descritos en el Génesis.

Dios Redentor.—Perturbados por el pecado los planes primeros que Dios se propuso en la creación del hombre, quiso su misericordia reparar los daños con la realización de más levantados proyectos y decretó la Redención. Estudia directamente estos proyectos y su maravilloso cumplimiento en los dos tomos consagrados a exponer la doctrina sobre la Encarnación del Verbo divino, y en otro tercero, más extenso, sobre los misterios de la Vida de Jesucristo.

Dios Santificador.—Para que la obra del Redentor tuviera la eficacia que Dios pretendía, era necesaria una transformación en el espíritu mismo de los hombres que los pusiera en condiciones de disfrutar los bienes que Jesucristo, con su redención, había merecido. Esa transformación es la obra de Dios en cuanto Santificador y la parte de la Teología en que esa obra se declara es, sin duda, la más compleja y, por lo mismo, la que plantea más arduos problemas al teólogo.

Suárez la estudia con una profundidad y una amplitud que no había conocido hasta entonces ni ha sido superada después. La Santificación se verifica formal e inmediatamente por la gracia santificante y las virtudes teologales y morales, y se alcanza con los auxilios de la que llaman los teólogos «gracia actual» y la libre cooperación humana. La trama divina que forman esa gracia santificante, esas virtudes y esas ayudas de la gracia actual, llenan en las obras de nuestro teólogo nueve tomos que contienen más de 6.000 páginas.

Pero no está agotada en ellas la materia. Para obtener esas gracias ha creado Dios unas fuentes que perennemente ofrecen sus limpias aguas a los hombres. Estas fuentes son los Sacramentos, entre los cuales descuellan, por su permanente actuación, la Eucaristía y la Penitencia. Tres volúmenes, con más de 3.000 páginas, dedicó Suárez a la descripción de los tesoros y maravillas que depositó Dios en esos manantiales de la gracia. Y no acabó de desarrollar su plan. Es la parte de la Teología

que dejó más sensiblemente incompleta, pues le falta el estudio del Sacramento del Orden y del Sacramento del Matrimonio, que hubiera podido ser obra de singular valer y de rica originalidad.

Dios Santificador pone grados y matices diferentes en la perfección de su obra. En los escritos enumerados hasta aquí, describe Suárez lo que entra en el plan general de la santificación cristiana, desde lo más elemental a lo más perfecto; pero el plan divino, tal como aparece en el Evangelio, ofrece estados y situaciones particulares, en las cuales la santificación en grado perfecto se propone como fin sustancial, y pudiéramos decir en alguna manera único: es el estado religioso que ha merecido a la pluma del teólogo granadino dos grandes volúmenes: el primero, y parte del segundo, dedicado al estado religioso en general, y la mayor parte del segundo al Instituto de la Compañía de Jesús.

Finalmente, esta labor soberana de *Dios Santificador* se realiza en un medio social expresamente creado por Jesucristo para eso. Este medio social lo da el Reino de Dios, que es concretamente la Iglesia, a la cual han sido confiados todos los poderes y todos los medios de santificación merecidos e instituidos por su fundador.

La doctrina sobre la Iglesia no se exponía en tiempo de Suárez como suele exponerse en nuestros días; pero él la desarrolla copiosamente al hablar de la fe, en la obra que mencionaremos después, contra Jacobo I de Inglaterra, en los misterios de la vida del Salvador y en otros tratados que describen los múltiples aspectos del cuerpo místico de Jesucristo.

Dios Glorificador.—La santificación de las almas es la disposición necesaria para que puedan un día ser glorificadas. La gloria es el término señalado por Dios en el orden sobrenatural a la perfección que da la gracia. No podía, pues, faltar en la obra teológica de Suárez la doctrina sobre la gloria y sobre Dios Glorificador. La expuso con notable amplitud en diversos tratados, pero la desarrolló preferentemente al hablar del último fin so-

brenatural del hombre y al declarar los misterios de la *visión beatífica* en el tratado de *Dios Uno y Trino*.

El teólogo apologista.—Escribió Suárez por los tiempos en que los errores protestantes habían alcanzado su pleno desarrollo, y la herejía, organizada ya, había destruído la unidad católica en la Europa occidental. No era necesaria apenas la controversia porque el Concilio Tridentino había definido infaliblemente las cuestiones fundamentales; pero los teólogos, ni en sus Cátedras ni en sus libros podían prescindir de enemigos todavía tan pujantes y tan perniciosamente activos. Proponían, pues, y refutaban, con el vigor que la actualidad requería, los extravíos de Lutero y de sus secuaces. Todos los libros teológicos de Suárez son de esta manera apologéticos; pero él hizo algo más: al campo de la apologética pertenece plenamente la obra que, con el título de *Defensio Fidei Catholicae*, publicó contra el Rey de Inglaterra, Jacobo I, y constituye uno de los episodios más interesantes de la vida del gran teólogo.

La Metafísica, por la Teología.—Suárez pertenecía a aquella generación de teólogos que, según la sentencia de San Agustín, querían juntar a la fe, en la verdad revelada, la inteligencia de esa misma verdad, en cuanto es dado al ingenio humano. Y querían más, querían ver las mutuas relaciones que las verdades propuestas por la revelación guardan entre sí y con los principios de la razón natural para agruparlas en sistemas armónicos que mutuamente se ilustran y completan. Todo este trabajo de especulación va guiado por la luz de la revelación que es la única capaz de dar orientaciones seguras, pero exige también la luz de la razón sostenida en principios y doctrinas filosóficas bien determinadas.

Cincuenta y cuatro disputas escribió el Padre Suárez para exponer estos principios y doctrinas que abarcan dos tomos con más de dos mil páginas y constituyen la obra de especulación filosófica más acabada y perfecta que se ha escrito en el campo católico. Pero nótese bien: todas estas investigaciones filosóficas, como el mismo Suárez lo advierte, van enderezadas a

la Teología. Los escolásticos han entendido siempre que la Filosofía es una servidora de la Teología y nunca, quizá, ha alcanzado esa servidumbre tan profundo sentido como en la obra de nuestro autor. En el prólogo del tomo I dice él mismo:

«Nadie puede ser buen teólogo si primero no está fundado sólidamente en Metafísica. Por eso había yo echado de ver antes de emprender la publicación de mis obras teológicas, que hubiera sido más útil acabar y poner ante todas ellas la que ofrezco ahora a los lectores. Mas, por diversas razones, me fué imposible dejar para más adelante la publicación de mis comentarios sobre la tercera parte de Santo Tomás. Empero, cada vez veía más claramente cuán poco puede prescindir la ciencia sobrenatural de la ciencia de orden natural, y por eso me he resuelto a interrumpir durante algún tiempo mis publicaciones teológicas, a fin de dar o antes bien, restituir a la Metafísica el puesto y dignidad que le conviene.»

El teólogo de la Ley.—Una de las obras más célebres y más perfectas del Doctor Eximio es su *Tratado sobre las leyes*, que nos dan otros dos voluminosos tomos. Consta el tratado de diez libros que explicó el autor en su Cátedra de Coimbra de 1601 a 1603 y aparecieron impresos en 1612. En el prólogo justifica su entrada en el templo de las leyes, que alguien pudiera creer vedada a un teólogo.

«Cabalmente —dice—, es mi profesión de teólogo lo que a tal terreno me trae. El teólogo no solamente ha de dar a conocer a Dios, sino también ha de conducir a Dios; y las leyes son el camino que conduce a El. Y aunque el teólogo quisiera limitarse al conocimiento especulativo de Dios, tendría que hablar de las leyes, porque, si bien Dios no crea sino libremente, desde el punto que crea, es necesariamente legislador, ya que su Providencia no puede sacar los seres de la nada sin fijar leyes a su actividad.»

No nos da esta síntesis el cuadro completo de las cuestiones tratadas en las obras del Padre Francisco Suárez, pero basta para que el lector pueda formarse una idea de la grandiosa concepción que llenó su grande inteligencia y de la extraordinaria fecundidad que en esa inteligencia alcanzó el pensamiento teológico. Hemos dicho que Suárez fué teólogo y exclusivamente teólogo. Y, sin embargo, la síntesis que precede algo más ampli-

ficada, nos la presentaría como profundo conocedor de las Sagradas Escrituras; como eminente escritor de ascética y de mística; como hábil y valiente apologista; como moralista y canonista egregio que se mueve, como en terreno propio, por los campos de la moral y del derecho de la Iglesia; como jurisperito insigne que sabe penetrar hasta los últimos fundamentos de la Ley y la estudia en sus múltiples aspectos con originalidad y fuerza siempre reconocida; como filósofo y metafísico que, además de recoger las más sólidas especulaciones de la Filosofía pagana y de la Filosofía cristiana, logró con su esfuerzo personal abrir profundo surco en los campos cultivados por los hombres que se dedican al estudio del Ser.

Son todas estas espléndidas floraciones de la ciencia teológica en aquella alma que Dios enriqueció con una inteligencia extraordinaria y que, por su parte, trabajó con tesón invencible, durante casi cincuenta años como Profesor, en la enseñanza de sus discípulos, y, como escritor, en un magisterio más alto y fecundo, que se extiende a toda la posteridad.

VII

EL PADRE SUAREZ EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA

La historia de la Teología católica podemos dividirla en tres grandes épocas: la de los Padres teólogos que termina en el siglo v; la de la Escolástica primitiva que llega a su esplendor en el siglo xiii; y la del Renacimiento ante y postridentino que tiene sus más ilustres cultivadores en la España imperial de los siglos xvi y xvii. La ciencia teológica de la época de los Padres la encontramos condensada y sublimada en la obra gigantesca realizada por el genio de San Agustín que es, sin disputa, el más alto valor científico que tuvo la Iglesia en los cinco primeros siglos.

Los esfuerzos de los maestros medioevales, que, aplicando con rigor y constancia siempre firme los métodos escolásticos, penetraron en las entrañas de las verdades reveladas y mostraron

su íntima trabazón, fueron las piedras sillares que el Angel de Aquino cogió y labró con más perfección, y colocó con más maestría, hasta levantar la arquitectura insuperable de su obra que alcanza la excelencia suprema en la Summa Teológica.

Los teólogos del Renacimiento fueron más afortunados que sus predecesores, porque contaban ya en su haber las luminosas enseñanzas de los Padres y las profundas meditaciones de los escolásticos; pero fué también mayor su trabajo y más arduo el empeño de aumentar los tesoros de las ciencias sagradas que eran ya tan ricos y abundosos. Lo intentaron, sin embargo, y lo intentaron con fortuna. Ahí están las obras de los teólogos españoles que, recogiendo lo más precioso de los antiguos investigadores, lo amplifican, lo realzan, lo armonizan y lo fecundan con el planteamiento de nuevos problemas y la proposición de más amplias y maduras soluciones.

Y otra vez proveyó Dios a las ciencias teológicas del genio potente que, seleccionando las piedras mejores de las nuevas canteras, y armonizándolas con los viejos sillares, levántase el edificio científico que los nuevos progresos y las nuevas necesidades de la fe y de la Iglesia reclamaban. Este fué el empeño del Padre Francisco Suárez. A él le tenía Dios reservada, en los tiempos modernos, una empresa parecida a la que realizó Agustín en los fines del período patrístico, y a la que llevó a cabo Tomás de Aquino en la formación e incremento de la Teología en la época medieval.

SUAREZ Y LA ETICA

Por JUAN ZARAGUETA

Catedrático de la Universidad de Madrid.

ASISTIMOS actualmente en Filosofía, como en otros aspectos de la cultura y de la vida, a un verdadero movimiento de restauración. Restauración, preciso es añadir, no siempre reconocida y confesada, y aun a veces encubierta bajo fórmulas verbales de nuevo cuño, pero no por eso menos real y auténtica. Así, tras una larga etapa de ese creciente ensimismamiento del espíritu humano que se conoce con el nombre de idealismo, ha venido una reacción realista, que, a veces, llega hasta el extremo de suprimir, de puro evidente que se estima su solución afirmativa, el problema del ser como objeto del conocer, que ha sido como el rompecabezas de toda la especulación filosófica moderna.

En el dominio de la moral, esta reacción objetivista se traduce en la llamada *Axiología* o «filosofía de los valores». No contentos con restablecer la noción de *ser*, objeto de la antigua Ontología, no pocos filósofos modernos han creído descubrir como una nueva zona de objetividades que llaman *valores*, de tan probada realidad como los seres, y aun distinta y como separada de ellos, constituyendo su mundo aparte. Cabalmente, en el comercio con esos valores y en su progresiva prosecución y realización por parte del hombre, estribaría la cultura en general y especialmente la moralidad humana.

Por lo mismo, es de máximo interés y viviente actualidad el fijar la posición de los grandes representantes de la filosofía tradicional en orden a este tema de la vida moral y su objetividad.

En la vanguardia de tales portavoces figura el célebre jesuita español P. Francisco Suárez, uno de los maestros más escuchados en su época (1548 a 1617) y que han ejercido mayor influencia no sólo en España, sino también en el extranjero. Vamos, pues, a considerar en sus rasgos morales que lógicamente la culminan, la magna obra doctrinal del insigne granadino. Advirtamos, no obstante, que el pensamiento de Suárez no se señala por ninguna originalidad subversiva ni siquiera disonante en orden a la tradición filosófica conocida con el nombre de Escolástica; muy al contrario, se precia de ser fiel a ella y, sobre todo, a su más autorizado verbo, Santo Tomás de Aquino. Pero Suárez *repiensa* la filosofía tradicional por su cuenta y habida razón de sus cultivadores posteriores al Doctor Angélico; de ahí que se pueda decir justamente, con Bossuet, que, «oyendo a Suárez, se escucha a toda la Escuela»; de ahí también el excepcional interés de su sistematización personal. Esta sistematización, no obstante, no se da en él polarizada en torno a la Moral, sino más bien al Derecho; por eso habremos de espigar en diferentes sectores de sus obras para lograrla en lo moral, haciendo, sobre todo, resaltar su valor de actualidad. Al efecto, examinaremos sucesivamente:

I) Cómo se constituye el orden moral en su estructura *objetivo-subjetiva*.

II) Cómo tiene lugar el proceso *subjetivo-objetivo* de la moralidad. En ambos puntos de vista se tendrá en cuenta, como es de rigor en la filosofía escolástica y suareziana, lo objetivo y lo subjetivo; pero en el primero ofreciéndose el objeto al sujeto, y en el segundo, actuando éste en dirección a aquél.

I

A) Ante todo, Suárez no se hubiera sumado jamás a la pretensión de tantos modernos, de construir una Moral a espaldas de la Metafísica, a base de la pura Psicología o Sociología. Pero tampoco hubiera aceptado esa disociación de los valores morales y de la noción de ser que se dibuja en no pocos «axiólogos» contempo-

ráneos. Para Suárez, como para los escolásticos en general, el Bien —bajo cuya expresión se incluyen en buena parte los llamados «valores»— es una noción trascendental e inseparable del Ser, del que sólo difiere por el «punto de vista» en que se considere a éste. Por su referencia a Dios, los seres de este mundo participan de su Bondad; por su referencia a la voluntad humana que los apetece, tales seres se constituyen en bienes a ella relativos. (Véase las *Disputationes Metaphysicae*, disp. X, Sect. I.) Esta solución, que cifra la bondad relativa de los seres en su apetibilidad, deja quizá indefinida la bondad de los seres que los apeteecen, o sea de los sujetos humanos actuantes frente a un mundo de objetos buenos o malos, en forma posiblemente buena o mala también. Pero esta distinción no es tenida en cuenta en la Metafísica, o se supone que en la bondad de apetición pasiva del objeto va incluida la apetición activa del sujeto. Por lo demás, aun en orden a los objetos apetecibles, es indudable que, para una Ética objetivista —y lo es terminantemente la de Suárez— no son tales objetos buenos porque son apetecibles, sino que son apetecibles porque son buenos, con una bondad fundamental que radica en su grado de perfección relativa y participada de la Bondad absoluta de Dios.

Ahora bien, ¿de qué clases puede ser esta bondad, inherente a los seres en sí y que los hace apetecibles al sujeto humano? Suárez (en la misma disputación, sec. II), con toda la Escolástica, reduce todos los tipos de bondad a tres, en los que, por cierto, cabe encuadrar todos los sistemas filosóficos tocantes a la moralidad: el bien *útil*, el bien *deleitante* y el bien *honesto*. Al primero se refiere el utilitarismo ético; al segundo, el hedonismo; al tercero, el deontologismo y eudemonismo moral. Pero Suárez entiende que, lejos de excluirse estos bienes entre sí, se completan y ordenan en una jerarquía en la que estriba el criterio moral por excelencia. Desde luego, el bien *útil* no lo es definitivo, puesto que sirve como medio a otro ulterior que lo especifica y califica en razón de fin; y sólo como fin, que a veces lo es, puede el medio tener su propia moralidad, en razón de la cual no es lícito

emplear medios de suyo malos a título de eficaces para el logro de un fin bueno. En cuanto al bien *deleitabile*, que ya es bien por sí, sea cualquiera el rigor en que su apetición haya sido juzgada por un exagerado ascetismo, Suárez no participa de él y estima a tal bien, incluso sensible, moralmente apetecible siempre que lo sea dentro del orden del bien honesto y sin excluir a éste. El bien *honesto*, no obstante, o sea el que se cifra en la rectitud objetiva de nuestros actos y en el grado de perfección de sus objetos, es el propiamente moral. Dada esta amplitud de la noción de bien, estima Suárez (en su obra *De actibus humanis*, trat. III, disp. IX y X) que no caben, por lo menos en la realidad concreta e individual, actos humanos que sean moralmente *indiferentes*, sino que todos participan de una moralidad e inmoralidad cuando menos implícita, en razón de su rectitud o de su desviación del orden moral.

B) Pero esta moralidad o inmoralidad sólo la contrae el agente humano cuando el objeto de su actividad se le ofrece como un verdadero *objetivo*, o sea en la perspectiva de su voluntad; un objetivo que esta voluntad apetezca como un fin (aspecto psicológico) y que se le imponga por vía de ley (aspecto moral propiamente dicho). Examinémoslos separadamente.

a) Ya en sus *Disputaciones metafísicas* (disp. XXIII) estudia Suárez la singular condición de la *causalidad final*, que no vacila en calificar de «metafórica», no por su ineficacia, sino cabalmente porque su eficacia sobre la voluntad se da cuando el fin todavía no existe más que en idea, y, por lo mismo, para que se realice, es apetecida la idea en cuestión (*De actibus humanis*, trat. III, disp. VI, sec. V). Y esta idea es doble: la de un fin *cujus* u objetivo por lograr; y la de un fin *cui* o sujeto y persona a cuyo favor se pretende el logro de dicho fin (ibidem, trat. I, disp. I, sec. IV). Nótese en esta distinción el punto de arranque del egoísmo y del altruismo como posibles en la vida, y del derecho cifrado precisamente en el respeto a la vida ajena en la prosecución de sus propios bienes.

Ahora bien, según la Escolástica y Suárez con ella, de dos

modos se da la finalidad en la vida humana: una, llamada *apetito natural* como inherente a sus operaciones y derivada de ellas (*finis operis*); otra denominada *apetito elicito*, como señalado por la intención del operante en razón del conocimiento de un objeto como bueno, con una de las tres bondades antes registradas de utilidad, deleite u honestidad (*finis operantis*). Una y otra finalidad discrepan frecuentemente. Así, v. gr., la alimentación tiene como finalidad natural la nutrición del organismo; pero el agente humano puede, al alimentarse, cifrar su bien en un provecho o placer distinto de la nutrición propiamente dicha.

Ello se da ya en el *apetito sensible*, en sus dos ramas de *concupiscible* o prosecución y aversión de los bienes y males de esta índole como fines; e *irascible*, señalado por la esperanza o desesperación, audacia o temor con que tal apetición se realiza a través de sus medios; la alegría o tristeza en el primero y la cólera en el segundo, cierran este ciclo emocional (*De actibus humanis*, trat. IV, disp. I). En el proceso del *apetito racional* o voluntad, también cabe destacar —y esta vez ya explícitamente— la distinción de fines y medios; buscados los primeros con voluntad *elícita* a través de la simple complacencia inicial, intención consiguiente y fruición final; y los segundos, procurados por la voluntad *imperada* a las demás facultades, con el consentimiento o deliberación, la elección o resolución y el uso o ejecución (*ibidem* trat. II, disps. VI a X).

b) Sobre esta armadura psicológica se inserta la *moral* propiamente dicha con la *ley*, que se impone a la conciencia humana. Suárez le ha consagrado un gran tratado, *De legibus et legislatore Deo*, en el que, si no pretende ser creador ni descubridor de puntos de vista que ya en la tradición augustiniana y tomista se hallaban perfilados, se mostró tan profundo intérprete de los mismos y sagaz investigador de sus últimos confines, que sólo esta obra basta para cimentar la máxima autoridad de su autor.

La ley se da, por un lado, en el doble plano de lo *eterno* y de lo *temporal*; y se constituye, por otro, en ley *natural* o *positiva*, segunda división que subdivide la primera.

La Ley eterna es la que se da en la mente de Dios en orden a la Creación y Providencia de las criaturas. Como referente a la ley natural, la ley eterna, para Suárez, es ante todo, función de la Razón o inteligencia divina que refleja las esencias necesarias de las cosas, siendo única función de la voluntad de Dios el darles o no existencia, pero no el disponer arbitrariamente de dichas esencias, incluso morales, cual imaginaron antes de Suárez Guillermo Occam y después Renato Descartes. Como referencia a las leyes divino-positivas y aun humanas, la fuerza imperativa de la ley en cuestión, no entrañando una necesidad esencial, deriva, principalmente, de la voluntad divina. De esta manera, de acuerdo con el título de la obra, se origina toda autoridad legislativa de Dios como primer legislador inmediato o mediato de toda ley (*De legibus*, lib. II, cap. VI). Lo cual no quiere decir que Suárez disienta de Santo Tomás cuando éste (en la I-II, q. 71, a. 6 de su *Summa Theologica*) distingue en el pecado o infracción de la ley su doble condición de filosófico o contrario a la razón, y teológico u ofensa de Dios; ya que las formas creadas con que en el tiempo se traduce la voluntad eterna de Dios, no siempre acusan explícitamente su divino origen en el mismo sujeto obligado a cumplirla.

La Ley eterna, en efecto, se manifiesta en el tiempo en la ley natural, por un lado, y por otro, en la revelación de las leyes divino-positivas, y en las leyes humano-positivas, en cuanto interpretan las anteriores. Veamos en qué consisten y cómo se articulan entre sí.

En un sentido muy amplio, que Suárez admite gustosamente, la «ley natural» abarca la Naturaleza entera, pero sin que, como tal, revista carácter moral. Así rige el ser material o mineral, la vida vegetal y animal, y hasta la vida humana en cuanto participa de éstas, y aun en cuanto a los primeros y espontáneos movimientos de la naturaleza racional, como tales exentos de moralidad. Tal es el ámbito de los llamados por los escolásticos *actus hominis* o actos del hombre, en contraposición a los *actus humani*

o humanos, dotados ya de libertad y por ende susceptibles de moralidad propiamente dicha.

Estos actos son los únicos regulados por la *ley moral natural*, en forma imperativa u obligatoria de precepto o prohibición —por lo demás, grave o leve— o en la permisiva de la libertad de acción, más o menos influida por el consejo. Las normas de esta ley natural se cifran, ante todo, en los que llama Suárez sus primeros principios («el bien se debe hacer; el mal se debe evitar»), y luego, en la forma más concreta de sus conclusiones inmediatas (como los mandamientos del Decálogo), y más remotas (primeras aplicaciones de los mismos) (*De legibus*, lib. II, cap. VII). En todo caso, la moral estriba esencialmente en la rectitud de la actividad *interior*, y sólo es accidental la que le adviene de su consumación con el acto *externo* de ejecución de lo proyectado (*De actibus humanis*, trat. III, disp. X, secs. I y II).

No obstante, este acto exterior, accidental en el plano de la moralidad estricta, es parte esencial o integrante, con el interior, de una actividad *jurídica*, llamada, con el derecho, a regular la convivencia de unos hombres con otros (*De legibus*, lib. III, cap. XIII). Cabalmente, el tratado *De legibus* es la obra maestra de Suárez tocante al orden jurídico, que Suárez distingue pero no separa —al estilo kantiano— del orden moral, sino que lo funda en él, con los mismos cuadros de Derecho *natural* y *positivo*. determinado ésta en forma de contratos entre iguales, o de leyes consuetudinarias o promulgadas por la autoridad a sus súbditos, en sus relaciones como particulares o con vistas al bien de la comunidad social, y en forma preceptiva, prohibitiva o permisiva, ésta de tipo normal o excepcional (dispensa, privilegio). No tenemos en este artículo por qué adentrarnos en el tema jurídico, que culmina en Suárez con sus bien conocidas teorías acerca del origen popular de la autoridad humana (con variedad de formas de gobierno) dentro de cada comunidad nacional, y de la existencia de un «derecho de gentes», como intermedio entre el natural y el estrictamente positivo, entre las diversas naciones. Pero sí debemos hacernos cargo de la relación entre la moral y el Dere-

cho, que, para Suárez, se resume cumplidamente en esta expresión: *bien común*.

No coinciden, dentro de éste, el área de lo moral y de lo jurídico-positivo, puesto que ni todo lo que manda o prohíbe la ley positiva es moralmente bueno o malo (Suárez nos habla de tales actos como buenos o malos por ser mandados o prohibidos, y no viceversa), ni todo lo moralmente bueno o malo ha de ser positivamente mandado o prohibido (así los actos de virtud que no interesan al orden social o los vicios que dentro de él se toleran, para evitar un mal mayor) (ibídem, lib. III, cap. XII). Pero la ley jurídico-positiva, además de no poder preceptuar nada inmoral, habrá de procurar «aquella honestidad de costumbres que es necesaria o muy útil al bien civil» (ibídem), y promover, por añadidura, el bienestar de la comunidad con la prudente determinación o declaración de aquellas normas sociales que sólo en términos muy generales prescribe la ley natural y cuya variada aplicación a las modalidades peculiares de cada país queda a cargo de la variable legislación positiva, como intérprete de las exigencias de la justicia en cada tiempo y lugar (lib. III, cap. XII). Por lo mismo, todas las leyes justas, incluso en materia tributaria, obligan moralmente (lib. III, cap. XXI), salvo aquellas que se dicen puramente penales, por ser dictadas bajo la simple condición de una pena (lib. V, cap. IV).

Suárez, según esto, mantiene a primera vista el contraste entre la ley natural y la positiva, como manifiesto en la variabilidad de ésta, que opera sobre materia contingente, frente a la uniformidad y universalidad de aquélla, pregonera de una rigurosa necesidad.

No obstante, ante las notorias diferencias en la interpretación de la propia ley natural que acusan las costumbres y creencias de los diversos países, y sin perjuicio de atribuir las, en parte, a errores en dicha interpretación, el fértil ingenio de Suárez logra conciliarlas con su principio de la inmutabilidad de la ley natural. Porque, si bien esta ley se nos muestra como inmutable en sus consignas de tipo formal, en cuanto afectan a la natu-

raleza humana como tal, al aplicarse éstas a materias variables pueden ofrecer la variada fisonomía que es de advertir en las costumbres de los pueblos (lib. II, cap. XIII). Suárez ilustra la distinción con lo que ocurre en Medicina, cuyos preceptos, con estar inspirados en el único criterio de procurar la salud, pueden variar de un clima a otro y hasta de unos temperamentos a otros sin alteración de su finalidad esencial (ibídem, cap. XIV).

C) Esta variabilidad de la ley moral arranca también de la *complejidad* de las coyunturas a que la conducta humana se ve abocada, y de la cual, los escolásticos, pese a su tan criticado espíritu de abstracción, tuvieron un sentido muy aguzado. Se manifiesta él tanto en la consideración *psicológica* como en la *moral* de dicha conducta.

a) Psicológicamente hablando, la Escolástica y Suárez con ella, distinguen en la prosecución del fin el plano de los fines parciales, próximos o remotos, y el del fin absoluto y último a que la naturaleza humana, substancialmente unificada, no puede menos de estar destinada y en cuyo logro ha de estribar su felicidad: tal finalidad, llamada a hacernos felices, sólo puede hallarse en Dios (*De actibus humanis*, trat. I, disp. III, sec. I; disp. IV, sección III). De ahí las disyuntivas con que la libre voluntad humana se encuentra en la prosecución de sus objetivos o fines particulares, invitada a elegir entre uno u otro (elección de *especificación*), o entre el sí o el no de uno, en el que, por ventura, se atraviesen valores contrarios que lo hagan atractivo y repulsivo a la vez (elección de *ejercicio*). (V. S. Thomas: *De veritate*, q. 22, a 5.)

b) Desde el punto de vista moral, los escolásticos distinguieron hasta tres raíces de la moralidad, que llamaron el *objeto*, el *fin* y las *circunstancias*. No obstante, es fácil advertir en ellas su coincidencia con el criterio fundamental del bien y del fin a que anteriormente nos hemos referido. Así, el *objeto* (del que trata Suárez en el trat. III, disp. IV, sec. II) implica el *finis operis* o finalidad latente en la operación objetiva, y el *fin* es cabalmente el *finis operantis* o finalidad perseguida por la intención del ope-

rante (disp. VI, secs. II y III). En cuanto a las *circunstancias* agravantes, atenuantes o modificantes la moralidad o inmoralidad, los escolásticos mencionaban hasta siete: una subjetiva (*quis*, o quien), dos de la actividad (*quomodo*, o procedimiento; *quibus auxiliis*, o instrumentos de la misma), dos del objetivo (*quid*) o fin (*cur*) propuesto, y dos que son las propiamente circunstanciales: *ubi*, o el lugar, y *quando*, o el tiempo de la operación (véase sobre ellas a Suárez en la disp. V, sec. II). Cabalmente, el lugar y el tiempo pueden influir en la moralidad no sólo por su condición de tales (v. g., un lugar o un tiempo sagrado), sino también por darse en ellos la confluencia de objetos y fines varios y hasta moralmente encontrados, cuya «resultante» moral puede por lo mismo variar. De ahí ese importante capítulo de la moralidad que se conoce entre los escolásticos con el nombre de «cooperación al mal», o sea el de los «efectos malos previstos aunque no intentados», anejos a un acto por lo demás bueno, y cuya imputabilidad se discutió y definió minuciosamente en la Escolástica, llegando hasta la «casuística» individual, en la que los moralistas españoles lograron merecido renombre.

II

Trazado de esta manera el «orden moral» en su perspectiva objetivo-subjetiva, su prosecución o realización subjetivo-objetiva constituye como la segunda vertiente de la moralidad, a cuyo estudio se aplicaron los escolásticos y Suárez con igual escrupulosidad que al primero. De ahí sus especulaciones: A) Sobre la *norma* de conducta humana patente en la *conciencia*. B) Sobre la *conducta* consiguiente a dicha norma. C) Sobre los *resultados* derivados de tal conducta. Veamos brevemente estos tres puntos, abordados por aquellos pensadores en el doble aspecto *psicológico* y *moral*.

A) a) Psicológicamente considerada, la *conciencia* o norma de conducta que el hombre se traza es consiguiente a su conocimiento de la realidad —fines y medios—, sin el cual, según el ada-

gio escolástico, nada puede ser querido: *nihil volitum quin praecognitum*. Sin embargo, no dejaron de percatarse los escolásticos de que la *ignorancia* o carencia de conocimiento, que siendo antecedente hace involuntario un acto, puede ella misma ser voluntaria como consiguiente a la voluntad, con lo cual el acto realizado bajo su signo también resulta voluntario en su causa.

b) Aplicada esta distinción a la moralidad, plantea el problema de la *ignorancia invencible* o *vencible* y por ende culpable, no sólo de los hechos (*ignorancia facti*), sino también de los deberes (*ignorancia juris*), que, en orden a ellos, se imponen, tanto en abstracto como en cada caso concreto, con toda la complejidad de bienes y males que envuelva. Suárez discute el delicado problema de la posibilidad de la *ignorancia* en orden a la ley *natural*, y lo resuelve en el sentido de que no cabe una *ignorancia invencible* respecto de sus primeros principios, pero sí de sus conclusiones de segundo grado y aun de las de primero o inmediatas en determinadas circunstancias (*De legibus*, lib. II, cap. VIII y lib. V, cap. XII).

Con el tema de la *ignorancia* está conexo el de la *certeza* o *duda* en la formación de la conciencia moral, o sea en orden a la obligatoriedad o libertad de comisión o de omisión. Pero se da frecuentemente el caso de una conciencia *probable*, y se pregunta hasta qué punto puede con ella hallarse uno obligado a atenerse a la ley preceptiva o prohibitiva o facultado a obrar libremente. Tema vidrioso y espinoso por demás, que, en tiempos de Suárez, dió margen a las más agudas controversias entre los escolásticos —señaladamente los españoles—, y que el gran moralista resuelve en el sentido de que «en las cosas morales basta un juicio probable para obrar prudentemente, sobre todo, cuando no cabe aplicar una regla cierta, como es dado suponer tratándose de la conciencia» (*De legibus*, lib. VI, cap. VIII). Esto no obsta para que, hablando de los actos humanos (trat. III, disp. XII, sec. III), requiera para actuar una conciencia prácticamente cierta, incluso habida cuenta de la mayor o menor probabilidad especulativa de la solución del caso en cuestión; y así fuera tal conciencia, por

lo demás, objetivamente falsa, por ser verdadera para el sujeto que en ella inspirara su conducta.

B) Tras el conocimiento, la *actuación* a él consiguiente y, por ende, voluntaria y libre, en el doble aspecto de la especificación cualitativa y del ejercicio o repetición numérica de los actos que así constituyen la llamada «conducta» humana.

a) En el sentido psicológico, la actividad humana voluntaria —de la prevoluntaria no hay por qué hablar en moralidad— es considerada por los escolásticos no sólo en su condición de *actual* propiamente dicha, con mayor o menor intensidad y duración (V. Suárez, trat. III, disp. V, sec. III), sino también de *virtual*, o sea actualmente ya cesada pero perseverante en su eficacia, y aun de *habitual* o remanente como inclinación a repetirse. Cuando esta inclinación no es antecedente, sino consiguiente a la voluntad, como prevista que haya sido y, por ende, en cierto modo querida, constituye un género de voluntario *in causa*. (Véase sobre los hábitos la disputación XLIV de la *Metafísica* de Suárez.)

Aparte de estas varias modalidades de la actividad, su complejidad resulta patente cada vez que la voluntad se enfrenta con disyuntivas ante las cuales la opción se impone. De ahí ese dualismo de la voluntad *simpliciter*, o sea relativa al extremo de hecho elegido, y la voluntad *secundum quid* o veleidad que sigue acompañando al extremo rechazado, pero que en sus aspectos de bien se prestaba a ser apetecido: lo involuntario será designado a su vez inversamente a lo voluntario.

b) Enfocada desde el punto de vista moral, la condición básica de la actividad moral es la *libertad*, esa libertad que Suárez define como «una potencia que, completa ya para obrar, está al efecto dotada de una indiferencia activa» (véase la disputación metafísica XIX, sec. II). Actúa sobre ella la ley moral intimada por la conciencia; pero actúan también los apetitos inferiores que, aun sin suprimir aquella libertad, pueden disminuirla, como son —aparte de la ignorancia ya mencionada— el miedo, la pasión y la violencia, los dos primeros de carácter afectivo e interior, y la tercera de índole efectiva y externa. Cabe, no obstante, que la

pasión o «concupiscencia», más que antecedente, sea consiguiente a la voluntad y, por ende, no atenúe la responsabilidad (trat. II, disp. II a IV). En todo caso, la condición moral de un acto de cumplimiento del deber es la de ser *meritorio*, así como es *demeritoria* su infracción. Cuando, por la repetición de actos, se contrae un hábito moral o inmoral, se llamará, respectivamente, *virtud* o *vicio*, en cuya división se atuvieron los escolásticos a la bien clásica de las virtudes cardinales en prudencia, fortaleza y templanza, la primera que inspira debidamente el dictamen de la conciencia y las dos siguientes que presiden a su ejecución, a pesar de los impedimentos que se le opongan (trat. IV, disps. III y IV).

C) Finalmente, la actuación conduce al agente humano a determinados *resultados* o efectos de la misma, que los escolásticos y Suárez estudian como última etapa del proceso voluntario, y ello tanto psicológica como moralmente considerado.

a) Psicológicamente, dicho proceso concluye con la fruición del bien ya logrado, o la aflicción consiguiente al mal, que se traducen sensiblemente, por lo que toca al bien, en una emoción de alegría, y al mal, de tristeza cuando no de cólera que reacciona violentamente contra él.

b) Pero, moralmente, a todo ello se agrega la *sanción*, que es de *premio* por la buena conducta y de *pena* o castigo por la mala; premio o pena consistentes, no sólo en una aprobación o desaprobación moral, sino en un bien placentero o un mal doloroso, preestablecidos, sobre todo, por la ley positiva de aquel nombre. Suárez se ocupa ampliamente de las leyes penales en su tratado *De legibus* (lib. V), con una penetración que le ha valido como penalista una autoridad no menor a la de jurista e internacionalista; añadiéndose en este último concepto la doctrina de la guerra como regulada también por la justicia, y de la que Suárez es reconocido como portavoz eminente en la disp. XIII de su tratado *De caritate*. La razón de ser de la pena es, para los escolásticos en general, la preservación y defensa del orden jurídico; pero no es ajena a ella, antes bien, constituye su primer título, la reparación

del orden moral violado con el delito, y ella lograda por la vía afectiva de simple expiación o por la efectiva de corrección medicinal.

* * *

Tal es, en sus grandes rasgos, la *Ética* de Suárez, verdadero monumento ideológico erigido al máximo problema de la vida humana por uno de quienes, en medio de aquella pléyade de pensadores de la Escolástica española del siglo xvi, ahondaron más en él. Vista a la distancia de varios siglos, quizá echemos de menos en sus líneas arquitectónicas la sutileza del análisis y la filigrana del detalle con que la psicología y la sociología de nuestros tiempos han buceado en la conciencia humana individual y colectiva, y aun la riqueza de matices que la moderna axiología ostenta en su magnífico despliegue de valores objetivos, activos y subjetivos, como ordenados al valor supremo del hombre, que es el moral y el religioso. Pero, en todo caso, cuando de la minuciosidad analítica se pase obligadamente al conjunto sintético de tal ordenación, se hace preciso volver los ojos a aquellos genios de nuestro Siglo de Oro, e inspirarse en sus imperecederas directrices, si no se quiere malograr el esfuerzo de restauración moral que tantas ruinas materiales imponen urgentemente a la Humanidad actual, de no resignarse a perecer.

SUAREZ Y LAS GRANDES CONTROVERSIAS SOBRE LA GRACIA

Por JOSE MARIA DALMAU, S. I.

ENTRE las materias de Teología especulativa tratadas por Suárez en sus grandes infolios, parece llevarse la preferencia la doctrina sobre la gracia, tanto que el Cardenal Mazzella no dudó en apellidarle *teólogo de la gracia*. En ninguna otra parte de sus obras resplandecen quizá como aquí las dotes características de su labor científica: precisión de conceptos y distinción del sentido de las cuestiones; ponderada y prudente valoración de los asertos que cree deber establecer; crítica aguda y a la vez moderada de los argumentos aducidos; notas de singular tino exegético en la interpretación de la Sagrada Escritura y de certera crítica ideológica de los Santos Padres, en especial de San Agustín (cualidad que podrá sorprender en un teólogo escolasticísimo entre los escolásticos, como lo llamó el Cardenal González); vastísima abundancia de información y cuidadosa inquisición del pensamiento teológico de la Escolástica. Quien pase la vista por estos tomos no podrá menos de coincidir con la apreciación de Bossuet: en Suárez se oye toda la Escuela.

La amplitud y extensión con que trata esta materia no es superada por ningún otro autor, y sólo viene a igualarle el gran tratado *De ente supernaturali*, del P. Juan Martínez de Ripalda. El *De gratia*, del P. Suárez, comprende tres tomos en folio, con un total de 2.400 páginas a dos columnas, publicados en 1619 el primero y el tercero, y en 1651 el segundo; además se han de añar

dir otras mil páginas del tomo *Varia Opuscula theologica* (1599) y *De vera intelligentia auxilii efficacis* (1655). En la edición moderna de Vives llenan los tomos del VII al XI de toda la colección. Ni deben olvidarse extensos pasajes de otros tomos, como el *De praedestinatione et reprobatione*, que constituye más de la tercera parte del *De Deo uno et trino* (1606, ed. Vives, t. I), y todo lo referente a la elevación del hombre y al pecado original (ed. Vives, ts. III y IV). El mismo autor funda tanta extensión en la importancia de la materia y en su nativa dificultad, aumentada por los errores de los herejes y las controversias de los católicos, «pues aunque todos, dice, se esfuercen en andar por el camino real, lo han hecho los herejes tan angosto, que apenas pueden moverse sin que parezcan declinar a la derecha o a la izquierda».

El plan de su obra, cuyo título completo es *Tractatus de gratia Dei, seu de Deo Salvatore, iustificatore et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam*, es sencillo y práctico. Abren el primer tomo seis prolegómenos básicos: el libre albedrío, la presciencia de Dios, la noción de gracia, los estados diversos del hombre en relación a su fin y la vida moral, las herejías que impugnaron el dogma y los Padres y Concilios que lo defendieron. En este último prolegómeno se halla la recomendación de San Agustín y de Santo Tomás, a quien reputa *ipsi Augustino supparem*, con la protesta de su fidelidad a él *tamquam primum ducem ac magistrum*. Por cierto que al enumerar los escritos de San Agustín contra los pelagianos, publica íntegro el *De gestis Pelagii* (aun confrontando dos manuscritos), que cuando escribió Suárez su obra no había sido aún incluido en las ediciones corrientes del Santo. El primer libro trata de la necesidad de la gracia para obrar el bien moral y honesto y evitar el pecado, aun en el orden meramente natural; el segundo, de su necesidad para el orden sobrenatural. El segundo tomo, en los libros tercero, cuarto y quinto de toda la obra, trata de los auxilios de la gracia en cuanto consisten en la acción o moción divina, del auxilio suficiente y del eficaz. El tercer tomo, en los libros del sexto al duodécimo, es un estudio de

la gracia habitual o santificante, en su esencia, en su efecto formal de santificación, en sus causas y en el proceso de la justificación; en su aumento, perfección y conservación; en su perpetuidad o pérdida, y en sus frutos en la vida cristiana o mérito. De él dice su biógrafo el P. R. de Scorraile: «Nuestro teólogo emprende de nuevo y en esfera más elevada el estudio completo que, como filósofo y en orden inferior, había hecho del hombre..., y presenta una antropología profunda y completa, la del hombre espiritual... En ninguna parte, tal vez, se verá llevar tan lejos este estudio de psicología teológica como en el tomo de Suárez, sobre el hombre regenerado, sobre el hombre en estado de gracia, según le llama con tanta propiedad el lenguaje cristiano». «El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús», trad. castellana del R. P. Hernández. Barcelona, 1917, t. II, ps. 356-357). Los opúsculos y el tratado *De vera intelligentia auxilii efficacis* son escritos de circunstancias, que luego expondremos.

Tomada en toda su amplitud la doctrina católica de la gracia, comprende toda la economía providencial con que Dios conduce a la Humanidad a su fin último: los designios y planes de Dios respecto al fin y los medios de conseguirlo, supuesta, por una parte, la manifestación de los atributos y perfecciones divinas, y, por otra, la naturaleza racional y libre del hombre y la actuación que de hecho ha tenido la Humanidad, y la realización en el tiempo de aquellos planes. El nombre *gracia* indica que todo este orden es un efecto de la benigna bondad de Dios para con sus criaturas; especialmente en el tecnicismo teológico se designan con este nombre los mismos dones y principios concedidos al hombre como procedentes de la largueza divina. Encierra, por tanto, la doctrina de la gracia la destinación del hombre a un fin sobrenatural, la visión intuitiva de la divinidad; los dones de la justicia original con que la naturaleza humana fué elevada a un orden superior, para que ya, en el estadio de prueba, produjese frutos de vida eterna; el pecado original que contagió toda la descendencia de Adán y la despojó de los dones recibidos; la restitución de la parte esencial, la gracia santificante, y los subsidios y medios

que ayudan al hombre caído a obrar el bien; y como en esta actuación quiso Dios ajustarse a las características del hombre tal cual es, cómo debe concebirse el estado actual de la Humanidad, cuál es el juego de la voluntad libre en combinación con los auxilios recibidos; por fin, supuesto que no todos obran el bien, cómo se ha de comportar la providencia de Dios respecto de los que logran el fin y respecto de los que se desvían de él. De todo este conjunto se han desglosado comúnmente en la sistematización teológica por razones técnicas o históricas, el destino y la elevación al orden sobrenatural, el pecado original y la predestinación a otros tratados, como hemos visto lo hizo Suárez, y así quedan para el *De gratia* los dones y auxilios gratuitos de Dios y su combinación con el libre juego de la voluntad humana, aunque, por fuerza, han de permitirse excursiones a estos otros campos de la ciencia teológica.

LAS CONTROVERSIAS

Por esta brevísima exposición, queda, sin duda, justificada la extensión concedida por nuestro teólogo al tratado *De gratia*. Mas es seguro que las circunstancias de su vida teológica contribuyeron, en buena parte, a orientar su actividad en este sentido y a los óptimos frutos de su labor. Suárez enseñó y escribió en el período del gran florecimiento de la Teología post-tridentino, gloria principalmente española, cuyo mayor exponente fué él, en sentir de muchos autores, y en la efervescencia de las grandes controversias sobre la gracia. Es imposible que éstas no dejasen honda huella en su obra; por lo demás, es cosa de toda evidencia. Aparecerá, por tanto, en su verdadero valor y carácter la teología de la gracia del Doctor Eximio, si la encuadramos en el marco de las controversias que sobre esta parte de la doctrina católica se suscitaron.

No es de maravillar el hecho de tales controversias. La falta de sujeción del entendimiento a los misterios que no alcanzan; la rebeldía de la voluntad que no quiere ser constreñida por la verdad que no halaga sus instintos; simplemente la misma dificult-

tad que en la alteza del misterio halla la inquisición racional que busca lealmente la ulterior inteligencia del depósito revelado; he aquí las causas como naturales de tal fenómeno, que es, en los planes providenciales, según dicho de San Juan Crisóstomo y de San Agustín, la ocasión propicia para que la Iglesia progrese, bajo la acción del Espíritu Santo y la dirección del magisterio infalible, en el conocimiento de la doctrina revelada, y la vaya formulando en formas nocionalmente más perfectas, que es la verdadera evolución del dogma.

Y al relacionar la doctrina de Suárez con las controversias sobre la gracia, entiéndase que no se trata tan sólo de las llamadas *de auxiliis* entre los teólogos de la Orden de Santo Domingo y de la Compañía de Jesús los últimos años del siglo xvi y primeros del xvii; importancia tienen también la protestante y la bayano-jansenista, continuación, en parte, de aquélla, que precedió y siguió a la *de auxiliis*; sin que pueda dejarse en olvido la pelagiana del siglo v, cuyo recuerdo revivió entonces por sus entronques con las de aquellos tiempos. Bueno será, por tanto, esbozar lo más brevemente posible el sentido y solución de estas controversias para apreciar mejor la obra de nuestro teólogo.

El pelagianismo de principios del siglo v fué una herejía soberbia de tipo estoico y racionalista; en el fondo, una negación completa de todo el orden sobrenatural, a nombre de la libertad concebida como una independencia y señorío absoluto del libre albedrío. Negado el pecado original y la consiguiente debilitación de las fuerzas morales del hombre, le concedía posibilidades ilimitadas en la consecución del bien moral, rechazaba toda acción de Dios en lo íntimo de la voluntad, y si, al fin, concedía algo que respondiese al nombre de gracia, lo vaciaba de su razón formal de gratuidad. Contra él luchó con todas las fuerzas de su genio y de su pasión por la verdad San Agustín, y a él debió la Iglesia la más plena conciencia del pecado original, de sus efectos perniciosos en el ejercicio de la libertad para el bien, de la necesidad de los auxilios de la gracia y de su absoluta gratuidad sobre todo mérito e impetración puramente natural.

Restos de pelagianismo, *reliquiae pelagianorum*, como llamaban entonces lo que desde fines del siglo xvi apellidamos semi-pelagianismo, quedaron en no pocos buenos cristianos, por no saber compaginar la acción divina con la libertad humana, ni la voluntad divina general de la salvación de todos los hombres con la predestinación de los elegidos; por lo que excogitaron que era preciso conceder a la libertad, y a ella sola, la iniciativa y el último y definitivo paso en la obra de la salvación; es decir, sacrificaban la predestinación y predilección de Dios para con los escogidos para el reino de Dios en la tierra y en la consumación del cielo; un ataque a fondo contra la providencia en la obra más divina, la conducción del hombre a su fin sobrenatural. El mismo San Agustín, que en su juventud había sido contagiado, en parte, de este error, lo combatió enérgicamente en sus últimas obras, estableciendo la predestinación incondicionada a la gracia y en ella a toda la obra de la salud, y de consiguiente, la atribución a Dios de todo mérito saludable por la moción de infalible efecto, aunque sin dispendio de la libertad, limitada sí, pero subsistente entre las opuestas tendencias que la solicitan.

La reacción exagerada en sentido opuesto —opuesto en sus afirmaciones, si bien en sus raíces se pueden descubrir afinidades innegables, una concepción ultraoptimista de esencia de la libertad, y la negación de la sobrenaturalidad de la justicia primitiva—, dibujada ya en el mismo siglo v y en el predestinacianismo de Gottschalk en el ix, fué la obra del protestantismo y de sus sucedáneos en esta parte, el bayanismo y el jansenismo. Según Lutero y sus secuaces, el pecado original forma como sustancial permanente en el hombre, destruye su naturaleza moral, que no puede hacer más que pecar, la libertad es un *titulus sine re*, no se debe hablar de libre albedrío, sino de *servo arbitrio*, y con esto la gracia no puede consistir más que en una especie de cobertura que oculta el pecado a los ojos de Dios, por una imputación extrínseca de la justicia de Cristo, aprehendida como por una mano por la ciega fe o confianza del hombre. En el mismo círculo de ideas se mueve Calvino con la predestinación a la condenación

absoluta y antecedente a toda previsión de malas obras, que hace a Dios causa del pecado. Si fué gravísimo el daño causado en la Iglesia por la revolución protestante (que no se puede tolerar sea llamada reforma), no dejó de ser ocasión de un gran bien en el orden ideológico, el magnífico decreto sobre la justificación en la sesión sexta del Concilio de Trento, con su preliminar de la quinta sobre el pecado original. En él tiene la Iglesia una exposición precisa y definida de la doctrina sobre el carácter de la caída original, que no destruyó la libertad, si bien la debilitó para lo bueno, de la preparación libre, bajo la acción de la gracia, para la justificación, de la renovación interna que ésta opera en el hombre, de sus causas y de sus efectos en la vida moral, méritos verdaderos ante Dios.

EL TEOLOGO MIGUEL BAYO

El teólogo lovaniense Miguel Bayo, que había asistido a algunas sesiones del Tridentino, con sobresalto por el giro que tomaban sus decisiones, no sin buena intención, pero por malos procedimientos conciliatorios, construyó un sistema teológico sobre la gracia, que, junto con resabios pelagianos, ha podido ser llamado protestantismo mitigado *ad usum catholicorum*. Condenado por San Pío V y Gregorio XVI, fué luego artera y tenazmente exhumado por el movimiento jansenista, que causó increíbles molestias a la Iglesia por espacio de casi dos siglos, sin que bastasen a extirparlo las repetidas condenaciones de los Sumos Pontífices. En el fondo, retienen la sustancia del error luterano: negación del libre albedrío, imposibilidad para el hombre caído de obrar bien, hasta que le fuerza la gracia irresistible, que sólo a unos pocos da Dios, quien, en modo alguno, quiere que todos los hombres se salven. Con la reafirmación de la libertad y de la voluntad salvífica universal con la consiguiente posibilidad de salvación por la suficiencia de la gracia divina, rechazó la Iglesia el pesimismo desolador de los teóricos jansenistas.

Estas controversias sobre la gracia divina obtuvieron solución definitiva sin dificultad real dentro del pensamiento católico, ya

que los errores excluidos le eran claramente opuestos. Por supuesto que quedó el misterio, que no puede penetrar el entendimiento humano, pues aun puesta la revelación, permanece envuelto en sombra, según la frase del Concilio Vaticano. Suárez no intervino en ninguna de ellas. Pero así como es evidente el influjo que ejercieron en su espíritu, como él mismo paladinamente confiesa en el pasaje copiado, no poco debieron sus soluciones a las cualidades características de su ingenio. Aun la historia y la recta apreciación de los errores pelagianos y de las enseñanzas que les opuso San Agustín, como que sonaron mucho en la controversia de *auxiliis*, y son de actualidad siempre que se tocan las cuestiones sobre la gracia, le son deudas de aportaciones que nada han perdido hoy de su valor. En el prolegómeno V insiste, con razón en el naturalismo radical del sistema pelagiano; y acerca del semipelagianismo discute concienzudamente los paliativos con que pretendían sostener su tesis principal, la iniciativa meramente humana en la obra de la salvación, insistiendo, con pruebas fehacientes, en que éste era su verdadero error. Todo lo relativo al protestantismo estaba, en tiempo de Suárez, a la orden del día, y sus errores son expuestos y combatidos con precisión en el citado prolegómeno y en los libros V, VI y VII del tratado *De gratia*. Las desviaciones de Bayo acababan de ser condenadas por la Iglesia, y en su rectificación tenían los teólogos jesuitas Toledo, Belarmino y Lesio parte muy principal; Suárez reproduce y comenta brevemente en el prolegómeno VI la Bula de San Pío V, notando lo naturalístico de su teoría del mérito y de su concepción del estado de integridad, y en el libro I del tratado deshace las exageraciones de Bayo sobre la imposibilidad para el libre albedrío de obrar bien alguno sin la gracia, donde estudia con gran acerbía crítica los pasajes de San Agustín en que se fundaban bayanos y jansenistas. La eficacia que se reconoció en las obras de Suárez para combatir el jansenismo fué lo que decidió al Arzobispo de Lyon, Cardenal de Richelieu, hermano mayor del célebre Ministro de Luis XIII, a autorizar en 1651 y 1655 la publicación del segundo tomo *De gratia* y del opúsculo *De vera*

intelligentia auxilii efficaciae, a pesar de los esfuerzos en contra de los Superiores de la Compañía, ya que continuaba vigente la prohibición de editar libros de esta materia, que, poco a poco, cayó en desuso. Puede verse en De Scorraille (ob. cit., lib. VI, cap. I, núms. 10 y 11; en la traducción española, t. II, págs. 369-378) la documentada historia de este interesante episodio.

PUNTOS ESENCIALES

Con la atención prestada por Suárez en sus escritos sobre la gracia a las controversias contra los errores condenados, se comprende su aportación científica a las doctrinas comunes o más recibidas en la Iglesia en esta materia. Notemos como al azar dos o tres puntos. En primer lugar, la plena sobrenaturalidad y trascendencia de los dones de la justicia original y de todo el orden de la gracia; fiel seguidor e intérprete del meollo de la doctrina de Santo Tomás, su doctrina es un eficaz preservativo contra las tendencias inmanentistas, que han vuelto a levantar cabeza. Relacionada con ella está la limitación de los efectos del pecado original a todo este orden trascendente, sin que haya afectado a lo que postula la naturaleza humana. El verdadero carácter y extensión de la imposibilidad moral de la observancia de la ley natural en la naturaleza caída, recibe de Suárez precisiones que no han sido superadas posteriormente. Lo mismo debe decirse de la voluntad salvífica universal de Dios y de la consiguiente distribución sin excepciones de la gracia suficiente, que determina y prueba Suárez con una fuerza y lealtad muy de agradecer, ya que no deja de ofrecer seria dificultad a una de las particulares teorías suyas, la predestinación a la gloria *ante praevisa merita*.

LA CONTROVERSIA "DE AUXILIIS"

Si la atención prestada por Suárez a las controversias expuestas, que directamente afectaban al dogma, condicionó esencialmente su actividad científica en la exposición de la doctrina sobre la gracia, no hay duda que fué más destacada la influencia

que en ella tuvo la controversia *de auxiliis*, cuyo actor fué en parte, y que le tocaba muy de cerca. Aunque no sin relación con las anteriores, y desarrollada en el lapso de tiempo que medió entre el bayanismo y el jansenismo, fué del todo diversa de ellas en su tendencia y en su suerte, ya que quedó sin resolver entonces ni hasta ahora ha tenido solución definitiva.

El punto céntrico de la disputa entre los teólogos dominicos y jesuitas lo constituye cómo debe explicarse lo que se llama, en términos técnicos, la gracia *eficaz*, en contraposición a la *suficiente*. Se llama gracia eficaz, en este punto preciso de la Teología, la gracia o noción divina para el bien que logra de hecho su efecto por estar infaliblemente conectada con él. Los dos nombres representativos de las dos direcciones opuestas que en este problema se enfrentaron, son Domingo Báñez y Luis de Molina. Sin precisar ahora el grado de originalidad de ambos contendientes o de sus inmediatos adláteres —la novedad de los sistemas y opiniones teológicas es un hecho real, aunque siempre bastante relativa—, es lo cierto que ellos precisaron las dos soluciones que desde entonces han predominado en la teología de la gracia. Según Báñez, la gracia eficaz es una moción física previa al acto libre saludable, diversa de las ilustraciones e inspiraciones de Dios, por la cual, Dios predetermina la voluntad al acto, sin que esto obste a la misma determinación de la voluntad; al contrario, la predeterminación produce el acto voluntario y su misma modalidad de libre. Para Molina, la gracia o inspiración divina logra infaliblemente el efecto intentado por Dios, porque El la da precisamente en aquellas circunstancias en las cuales ha previsto que el hombre libremente consentirá a su moción, consentimiento que será también producido por la acción divina. *Predeterminación física y ciencia media* (así llamó Molina el conocimiento que Dios tiene de los futuribles; es decir, de las acciones que libremente pondría el hombre si se le colocase en estas o aquellas circunstancias), estas son las bases fundamentales de dos construcciones científicas divergentes.

No es cosa nueva ni extraordinaria que se propongan diversas

explicaciones del mismo objeto o dogma, ni en Teología, ni en ninguna otra ciencia; esto lo lleva consigo la limitada condición del entendimiento humano, que sólo por estos tanteos y vacilaciones llega, poco a poco, a la posesión más clara de la verdad. Lo que se requiere para su ciudadanía científica o dogmática, es que todas ellas mantengan los puntos esenciales ya adquiridos, aquí los datos dogmáticos y las doctrinas definidas como ciertas; y esto pensaban honradamente mantener ambas escuelas al defender sus respectivas posesiones. Pero sucedió que las opuestas no lo veían *eso* tan claro, y se trataba de aserciones que parecían confinar con errores manifiestos. Los jesuitas no acertaban a concebir cómo con la previa determinación de la voluntad por parte de Dios, podía ésta obrar libremente, y así tachaban esta solución de demasiado cercana al error protestante. Los dominicos, por su parte, veían peligro de pelagianismo o semipelagianismo en la explicación por la ciencia media; una iniciativa dada al hombre en el negocio de la salvación y una paliada negación de la gracia eficaz. De aquí que unos y otros estimaban la sentencia opuesta, no como una posible divergencia en la inteligencia del dogma, sino como una teoría incompatible con él. Acrecentó la dificultad real de la controversia, y de la recta inteligencia de las explicaciones propuestas, cosa ordinaria en la nueva formulación de problemas o soluciones, la mezcla de otros puntos que, o tenían alguna relación con el punto principal de la controversia o parecían a algunos ofrecer dificultad en el célebre libro de la *Concordia*, del P. Molina: si exageraba la fuerza del libre albedrío; si en la distribución de la gracia atribuía valor positivo a las obras naturales; si proponía explicaciones aventuradas de la predestinación; cuestiones que mejor hubiera sido desglosar de la controversia central.

De hecho, la Iglesia, después de veintiséis años de disputas, no dió sentencia alguna en el pleito suscitado ni prohibió una sola de las proposiciones de Molina, y prácticamente dió derecho a ambas partes para defender con moderación sus propias posiciones, con prohibición de censurar las contrarias; pues, como notó

Paulo V en la última sesión secreta de las Congregaciones *de auxiliis* una y otra opinión discrepa totalmente en sus afirmaciones de los errores con que se las ha parangonado. Es muy instructiva la lectura del acta de esta sesión, escrita por el mismo Papa, que halló y publicó, en reproducción fototípica, el P. G. Schneemann en su obra *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgo, 1881. Declaración parecida han repetido otras veces los Romanos Pontífices; y es muy significativo el elogio que, al declarar Doctor de la Iglesia a San Francisco de Sales, le tributó Pío IX por el consejo dado a Paulo V de no definir la cuestión. Si algún día se hace más luz sobre este punto, todos estamos dispuestos a someternos dócilmente al juicio del magisterio de la Iglesia. Por lo demás, estas contiendas no han sido estériles. La teología de la gracia ha ganado notablemente en precisión y amplitud; basta una ligera comparación entre los escritos anteriores y posteriores a la controversia para apreciar el progreso que deberá constatar la historia de esta ciencia, que está todavía por hacer. Y no podemos omitir la acertada observación de Menéndez Pelayo, que esta controversia fué exponente altísimo del vigor intelectual y de la profundidad teológica a que había llegado la ciencia española del Siglo de Oro, pues españoles fueron todos los que tomaron parte en ella.

SUÁREZ Y MOLINA

Suárez no intervino directamente (como ni Báñez ni Molina) en las discusiones públicas de la controversia *de auxiliis*, mas estuvo muy estrechamente en contacto con ellas. Consta que no sólo se quiso combatir a Molina, sino también a Suárez, como a principal representante de la doctrina molinista; como consta que durante las controversias era Suárez para los Superiores y teólogos de la Compañía el hombre de confianza. Basta leer los títulos de numerosos capítulos de sus tratados, en especial, los primeros prolegómenos y el tomo II *De gratia*, para percibir el am-

biente de la controversia. Los tres primeros opúsculos del tomo *Vario opuscula theologica* (ed. Vives, t. XI) son los escritos que redactó Suárez para ser enviados a Roma, junto con los de otros teólogos de las cuatro Provincias españolas de la Compañía de Jesús, cuando, en 1598, Clemente VIII abocó a sí la causa, hasta entonces discutida en España. Por los años 1604 y 1605 estuvo Suárez en Roma, en íntimas relaciones con Hernando de la Bastida, el teólogo jesuita de las Congregaciones *de auxiliis*, y para él compuso varios tratados, que se conservan inéditos (De Scorraille, ob. cit., t. I, 436), y, principalmente el *De vera intelligentia auxilii efficacis*, de cuya publicación hablamos antes (ed. Vives, t. X). Estos escritos son, quizá, los mejores que sobre la sustancia de la controversia se han escrito de parte de los teólogos de la Compañía; al último ha podido llamarlo el P. De Scorraille «alegato victorioso de Suárez en favor de Molina, segunda *Concordia*, que fué el fruto de las controversias *de auxiliis*, como la primera había sido el pretexto de ellas menos nuevo que aquél y de presentación menos atrevida, pero más luminoso y mejor armado contra las impugnaciones» (ob. cit., t. I, 428).

Se entiende, por lo dicho, que la aportación científica de Suárez a los problemas planteados en las controversias *de auxiliis* es importante. Notemos, en primer lugar, lo que le debe la solución propugnada por los teólogos de la Compañía a la cuestión de la gracia eficaz. Según la expusieron con precisión en los documentos presentados por el General P. Aquaviva el 28 de febrero y el 28 de mayo de 1599, que reproduce el P. Astráin en la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (t. IV, págs. 267-280), la eficacia de la gracia entendida como su conexión infalible con el efecto de parte de Dios, comprende, además de la entidad y vigor de la moción divina, dos elementos: el conocimiento infalible de los futuros condicionados (ciencia media) y la libre y benévola voluntad de darla en las circunstancias propicias, que denominan *congruidad* de la gracia eficaz. Ahora bien, es conocida la importancia que tiene la ciencia media en la teología de Suárez. Y eso que no se nació con ella ni la inventó él,

pues es sabido que, formulada precisamente, a lo que parece, por el portugués Pedro Fonseca, la aplicó Molina a la cuestión de la gracia eficaz. Más aún, cuando en 1582 y 1583 explicaba Suárez en el Colegio Romano la materia *de gratia*, estaba muy lejos de ver en ella una base sólida para la solución del problema de la eficacia de la gracia, como se ve por las lecciones que nos conservan algunos manuscritos de sus discípulos, publicados recientemente por F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*, Friburgo, 1933. Ideológicamente no se contentaría Suárez con la metafísica de la ciencia de los futuribles presentada por sus colegas, ni aun con la supercomprensión de la voluntad creada por parte del entendimiento divino, que establecía Molina. Mas acertó él con su estudio a darle una base más sólida, dentro de la infinitud de la divina intelección, que tiene en sí la razón de todo conocimiento; esto es, se fundó en la misma inteligibilidad y verdad objetiva del futurible, que no es algo como ilación del antecedente condicional, sino mera posición de hecho puesta tal condición, sólo cognoscible, claro está, por el Ser infinito, que no necesita concurso objetivo para su aprehensión. Esta es la idea que expone y vindica con vigor metafísico en sus obras, y, al parecer, la más satisfactoria de las explicaciones dadas sobre este punto, que no es más que un caso particular del misterio de la ciencia de Dios. En cuanto al elemento voluntario, Suárez, como vamos a ver, fué más allá que Molina con su teoría de la predefinición formal; pero aun prescindiendo de ella, en la medida en que todos incluían la voluntad divina como elemento esencial y determinativo de la eficacia de la gracia, contribuyó mucho Suárez a perfeccionar y sistematizar las fórmulas con que se expresó, que vinieron a cristalizar en la expresión *gracia congrua*, tomada de la frase de San Agustín: «*sic eum vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat*» (*Ad Simplic.*, lib. I, cap. II, núm. 13), interpretada en el sentido de adaptación por la ciencia y voluntad benévola de Dios a las condiciones de la voluntad creada, de tal modo, que libremente coopere a ella. Así, la solución presentada por los jesuitas es un *congruismo*. Sorprenderá, quizá, a algunos

lectores, esta afirmación, ya que es frecuente oponer el congruismo de Suárez al molinismo puro. Sin embargo, la solución sustancial al problema de la gracia eficaz es exactamente la misma para ambos teólogos. Hojéense rápidamente los tratados compuestos por Suárez, y se verá que todo su intento es exponer con claridad y precisión, y vindicar de falsas interpretaciones y de objeciones infundadas la doctrina de Molina; la teoría de la gracia congrua no la hace Suárez depender de sus especiales modos de ver.

Porque la diferencia exista, sin duda, entre ambos teólogos en un punto ulterior y secundario, aunque no deja de tener su importancia, y está relacionado con la doctrina sobre la predestinación; es el punto de la *predefinición* de los actos saludables. Intentaremos exponer, con la brevedad y claridad posible, esta divergencia. Hemos notado que el congruismo afirma como elemento esencial de la eficacia de la gracia una voluntad libre y benévola de Dios de conceder la gracia prevista de hecho eficaz, por razón de la cual tienen tal concesión un carácter de beneficio especial en el orden de la gracia. Es claro que esta voluntad, aunque dirigida por la previsión condicionada del libre consentimiento del hombre a la moción de la gracia, es, sin embargo, antecedente a la previsión absoluta del mismo, y determina lógicamente a la eficacia de la gracia como la existencia futura del mismo acto; por esto se la llama comúnmente predefinición del mismo acto. ¿Cómo debe concebirse esta voluntad? ¿Cuál es su tendencia, cuál su objeto inmediato en cuanto es absoluta y eficaz? Para Molina, Vázquez y Lesio, su tendencia es simplemente: «quiero dar a fulano esta gracia en estas circunstancias», su objeto, por tanto, esta gracia; mas como este decreto está dirigido por la previsión del libre consentimiento del hombre, que Dios, sin duda, intenta y quiere obtener, virtualmente tiende también al mismo acto, lo predefine. En esta opinión, el elemento volitivo de la eficacia de la gracia se llamará, por tanto, *predefinición virtual* del acto saludable. Suárez y Belarmino propugnan una *predefinición formal* del mismo; la voluntad divina se dirige directamente al acto: «quiero que fulano ejecute este acto bueno», y

para ello busca en el tesoro de sus gracias aquélla a la que sabe por la ciencia media que el hombre consentirá, y determina dársela. La opinión de Suárez es firme y decidida en sus obras impresas, y no me parece fundada la sospecha de si se decidió por ella más bien por oportunismo, ya que en este punto particular coincidía con la sentencia de los dominicos; él trabajó, como Belarmino, por hacer prevalecer su opinión, aunque admitía la probabilidad de la de Molina. Casi lo logró (si bien Lesio no tuvo que renunciar a nada sustancial de su explicación), seguramente por el decreto del P. General Claudio Aquaviva de 14 de diciembre de 1613, el cual, al inculcar se realizase en la exposición de nuestra doctrina el elemento volitivo, usaba expresiones favorables a la predefinición formal; pero la declaración auténtica de su sucesor, el P. Mucio Vitelleschi, de 7 de junio de 1616, les quitaba importancia. Este episodio está ampliamente tratado y documentado en la obra del P. X. M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, Lovaina, 1931. Poco a poco fué abriéndose camino entre los teólogos de la Compañía lo que puede llamarse molinismo puro, que hoy domina del todo en la explicación del congruismo.

Con esta cuestión está enlazada la más conocida entre el pueblo fiel de la predestinación a la gloria, pero cuyo sentido es necesario precisar bien. Como hemos insinuado al tratar del semipelagianismo, la predestinación a la gracia es del todo gratuita, y, por tanto, virtualmente lo es todo el orden de la salvación, o sea la predestinación tomada en conjunto. Esto en nada obsta a la verdad de fe de que la gloria se da a los elegidos como premio de los méritos, y que la salvación o perdición de los hombres es obra de la libertad humana. En estos puntos, que son los fundamentales en la doctrina de la predestinación, coinciden todos los teólogos. Hasta el siglo xvi se había considerado la predestinación así en globo, y en este sentido era y es doctrina de todos que no se da razón de nuestra parte para ella. Molina distinguió algo los diversos estadios que pueden considerarse en los decretos divinos en el orden de la salud, mas toda su intención se dirigía principal-

mente a exponer la intervención de la ciencia media como directiva de la predestinación, cuestión que venía a ser la misma de la eficacia de la gracia, o su consecuencia lógica. La discusión más especial sobre la predestinación a la gloria se suscitó sobre si al ordenar, según nuestro pobre modo de entender, los decretos divinos sobre la predestinación de los hombres, supuesto que no todos se salvan, se ha de entender que el primero, y como razón de la destinación de las gracias especiales y eficaces, es la voluntad absoluta de salvar a los elegidos, antecediendo a la previsión absoluta de sus merecimientos, o bien si este decreto debe considerarse como el último, posterior a la previsión de los merecimientos obtenidos por el hombre con la gracia con que gratuitamente le predestinó el señor. Vázquez y Lesio defendieron abiertamente esta segunda opinión; también Molina, aunque sólo incidentalmente, la trató, y más bien toma la predestinación como la elección de este determinado orden de providencia, en el cual prevé Dios que estos determinados y no otros se salvarán. Suárez, con Belarmino, se decidió por la predestinación a la gloria *ante praevisa merita*, sentencia que estudió y propuso con su habitual atención y firmeza, señalando el doble orden de intención y ejecución en los decretos divinos, el carácter antelapsario (es decir, anterior a la previsión del pecado original) de la elección de los escogidos, y la reprobación negativa antecedente respecto de los que no se salvan. La dificultad que en este último aspecto de la cuestión se suscita al enfrentarla con la voluntad salvífica universal, ha hecho que modernamente casi todos los teólogos de la Compañía de Jesús hayan abandonado la sentencia de Suárez, más decididamente que en el problema de la predefinición formal. Pero es preciso insistir en que se trata de un misterio insondable y que una explicación que lo aclarase demasiado, sería, por lo mismo, inaceptable.

En estas dos cuestiones se separó paladinamente Suárez de Molina y Vázquez, y coincidió con el sentir de los teólogos de la Orden de Santo Domingo; más juntamente insistió en separar su sentir en ambos puntos de la doctrina de la predeterminación fi-

sica como explicación de la gracia eficaz, demostrando que podían y debían desglosarse ambos problemas, pues no eran ni lógica ni teológicamente solidarios.

LOS "INCIDENTES"

Réstanos indicar brevemente, en cuanto dilucidados por Suárez, los puntos de la doctrina de la gracia, que deben llamarse incidentales en la controversia *de auxiliis*, si bien de hecho, ocuparon una buena parte de ella.

Al estudiar los documentos auténticos de la controversia en Roma, se hace evidente que en sus censuras a la doctrina de Molina sobre las fuerzas del libre albedrío caído para el bien moral, la mayoría de la comisión romana se inclinó con exceso hacia sentencias ya condenadas en Bayo; véase, por ejemplo, en Schneemann (ob. cit., pág. 282) la primera de las proposiciones propuestas como censurables en Molina; y si bien Suárez no compartía en todo las opiniones de éste, no le fué difícil probar el grado de probabilidad que tenían entonces y retienen hoy día sin escándalo de nadie; tales, la posibilidad de obrar sin gracia alguna obras honestas del orden meramente natural, que se considera como cierta, y la posibilidad de amar a Dios, o de asentir a la revelación, o de rechazar la tentación en cada uno de los momentos que dura, con acto natural, pero no saludable, cuya sólida probabilidad nadie niega.

Que la gracia o acción divina no sólo previene la voluntad, sino que, además, produce físicamente el acto libre saludable, lo afirmó siempre Molina, como los demás teólogos, sólo que no todos tenían la misma opinión sobre la *gratia adiuvans*. Para los discípulos de Báñez, era la misma predeterminación física; para Molina y varios de sus contemporáneos (y de los recientes teólogos como Beraza y Lange), es la misma gracia preveniente, a la que atribuyen este poder de eficiencia física; en cambio, Suárez, y con él muchos antiguos y modernos (por ejemplo Schiffini y Muncunill), cree que la eficiencia física del acto libre corresponde sólo a los hábitos permanentes de las virtudes infusas, que,

cuando faltan, son suplidas por la misma omnipotencia divina, en función de gracia increada. Al proponer Suárez su sentir, tiene buen cuidado de recalcar enérgicamente que jamás había pretendido Molina atribuir al libre albedrío, en los actos saludables, un como primer impulso que no fuese obra de la gracia.

Entre lo más misterioso de la doctrina de la gracia se cuenta su distribución, ya que Dios no nos ha revelado pormenor sus leyes. Casi no conocemos más que los dos extremos de la cadena: por un lado, la absoluta gratuidad de la gracia y la independencia de Dios en su distribución; por otro, su benévola voluntad de la salvación de todos los hombres, y el ofrecimiento universal de la gracia en algún grado o modo. De aquí nació el axioma teológico: *Faciendi quod est in se Deus non denegat gratiam*, al que hace lo que puede, Dios no le niega la gracia. No es maravilla que por mantener uno de los términos hayan parecido a veces los teólogos olvidar el otro, y la historia documentada de las opiniones sobre la parte que en la distribución de la gracia debe atribuirse al libre albedrío, proporcionaría ciertas sorpresas. Desde luego, no fué Molina quien más liberal se mostró al proponer como explicación del axioma su teoría del pacto entre el Padre Eterno y Cristo; precisamente fué uno de los que con más decisión rechazaron toda disposición positiva a la gracia por las solas fuerzas naturales; y se hace difícil contener un movimiento de sorda irritación al ver desconocidas sus más claras afirmaciones. Suárez acudió vigorosamente también aquí en defensa de Molina, y apoyó y perfeccionó su teoría, no precisamente restringiéndola, al probar (sobre todo *de gratia*, l. 4, c. 12 y sigs.) que se puede admitir sin peligro alguno la denominada *disposición negativa* natural a la gracia, y que para explicar la providencia divina respecto de los infieles, parece de hecho la mejor solución. Hoy día, estas o parecidas ideas, se han abierto camino aun entre teólogos de tendencias opuestas (puede verse, por ejemplo, en Lange, *de gratia* th. 8, ps. 136-164).

FINAL

Tal es la obra de Suárez en este elevado y difícil campo de la doctrina teológica. Por la ecuanimidad de sus apreciaciones, por la precisión de conceptos y por el cuidadoso estudio de los fundamentos de la verdad católica, ha contribuido Suárez, quizá como nadie, a presentar el verdadero estado de la inteligencia del dogma en su tiempo, y a acreditar, fundamentar y robustecer una áurea vía media entre opuestos pesimismos y optimismos, no sólo entre los francamente erróneos y heterodoxos, sino aun entre aquellas tendencias en que cabe discrepancias dentro de la sincera ortodoxia. Con la ventaja de que la amplitud y sinceridad con que presenta las cuestiones, le obliga a desenvolver y fundamentar las soluciones que él mismo combate con tanta acribia y fuerza (a veces como ni sus propios autores), que pone al lector en disposición de juzgar con pleno conocimiento de causa. No parece exagerado el juicio del P. de Scorraile: «Hay allí una como suma completa y magistral de todas las cuestiones que se refieren a la acción secreta de Dios en nuestras almas, de todos los problemas nacidos de las herejías opuestas de Pelagio y Lutero, y de todas las dudas suscitadas por las escuelas rivales» (ob. cit. t. II, 355). Son los frutos de la «claridad, reflexión, profundidad y circunspección... de la amplia exposición de los problemas y sus soluciones, de la tranquila objetividad, gran familiaridad con la Escolástica, ... de la lúcida y sumamente ordenada exposición», que constituyen, al decir de Mgr. Grabmann (*Geschichte der katholischen Theologie*, Friburgo, 1933, 169), «la superioridad de la labor científica del Doctor Eximio.»

Colegio Máximo de San Ignacio.

LA "DEFENSIO FIDEI", DE SUAREZ

Por AURELIO DEL PINO

Deán de la S. I. de la Catedral de Segovia.

UNAS PALABRAS PREVIAS

AUNQUE a primera vista pudiera parecer que el Protestantismo en Inglaterra siguió un proceso totalmente distinto del que siguiera en Alemania, sin embargo, si se analizan a fondo, encontraremos profundas semejanzas entre ellos. En ninguna de las dos naciones el motivo de la reforma es una noble exaltación del amor a los santos ideales ni afanes por restituir la vida cristiana a sus auténticos moldes de austeridad, de pureza y acendrada observancia; sino que, por el contrario, el verdadero impulso del movimiento revolucionario en ambos países, fué el fuego desbordante de la lujuria, vigorizado luego por los ímpetus de la ambición y de la soberbia. En Alemania un fraile lascivo, que se siente impotente para reprimir los vergonzosos desórdenes de su inmoralidad, preconiza la justificación por la sola fe declarando innecesaria y aun nociva la práctica de la virtud. A las amorosas reconvenciones y paternales requerimientos de Roma responde con la negación y el escarnimiento de la autoridad pontificia, lanzando las más atroces injurias sobre el Papa, a quien no duda en calificar de Anticristo. Sacrílegamente emancipado de la augusta soberanía y del Magisterio infalible del Pontífice de Roma, Lutero proclama la inspiración privada como norma de auténtica interpretación de las Sagradas Escrituras, y, en funciones de este magisterio deleznable y falaz, difunde multitud de errores que desfiguran

y mutilan la genuína religión cristiana. En torno del Heresiarca se congregan los inquietos y libertinos, mal avenidos con las normas moderadoras y restrictivas de la Santa Iglesia, los ambiciosos esperanzados de enriquecerse con los despojos de las instituciones eclesiásticas, los príncipes anhelantes de independencia y engrandecimiento y se consuma la inmensa defección.

Algo parecido ocurre en Inglaterra. Un Rey sensual, audazmente, pretende que Roma ampare y justifique sus adulterinos amores, y, en vista de la actitud incontaminable de la Santa Sede, que resiste con incommovible firmeza las injustas e impúdicas pretensiones del adúltero, éste se ciñe las sienes con la tiara de Pontífice, usurpando la potestad espiritual de la Iglesia al Papa cuyo Primado niega cínicamente. También en la Gran Bretaña se agruparon al lado del monarca los aduladores, los cobardes y los amigos de granjerías y de medros, y el cisma iniciado por Enrique VIII evoluciona, después de varias vicisitudes, hacia los errores protestantes, como forzosamente había de suceder. Una de las fases más culminantes de esta evolución se registra en el reinado de Jacobo I, en el que arrecian las persecuciones contra los católicos, y se conculcan con violencia extremada los fueros sagrados de la conciencia por la exacción de solapados e inicuos juramentos, y se entronizan las aberraciones del protestantismo, de cuya defensa se hace un solemne ensayo con la publicación de la Apología, compuesta y dirigida a los monarcas católicos por el mismo Jacobo I.

Paralelamente a la pseudorreforma y con espíritu totalmente contrario a ésta, se elaboró la reforma verdadera. En ella aparecen, vigorosamente exaltados, todos los grandes valores que el protestantismo había pretendido aniquilar. Bien puede decirse que sigue un proceso diametralmente opuesto al de la obra de Lutero. Si en el fondo de ésta destacan dos factores decisivos que la caracterizan, a saber: la rebelión triunfadora de las pasiones contra el espíritu y la rebelión del espíritu contra la autoridad pontificia, la reforma instaurada por la Iglesia se realiza a base de dos profundas sumisiones: la sumisión de la carne

a la voluntad y la sumisión de la voluntad al Papa, que, como Vicario de Cristo, es el que tiene poder e influencia para dirigirla. Elocuente testimonio de la primera sumisión es el extraordinario mejoramiento de las costumbres y los esplendentes efluvios de santidad que embalsaman la centuria décimosexta en las naciones donde la verdadera reforma se impuso. Fruto de la segunda fué el vigoroso incremento del espíritu de fe, el prodigioso desarrollo de las ciencias eclesiásticas y de la cultura religiosa en el pueblo, la esmerada formación del clero y la floración espléndida de las órdenes religiosas. Realmente la reforma en la Iglesia, que posee dogmas inmutables y normas divinas de moral, no puede consistir más que en eso: en salir de la tibieza, en corregir los abusos introducidos por la fragilidad y miserias humanas y tornar a vivir la vida cristiana con fervor e intensidad. Por la misericordia divina España fué la nación por antonomasia de la contrarreforma; en ella florecieron, con increíble lozanía, todas las instituciones eclesiásticas en aquella dichosa centuria y su exuberante vida religiosa se desbordó por todo el mundo reparando los estragos del protestantismo. De la pluma de uno de los más esclarecidos hijos de España brotó la *Defensio Fidei*, de que me voy a ocupar, accediendo a la invitación que se me ha hecho.

FICHA

El volumen utilizado para este trabajo está reflejado en la siguiente ficha:

Suárez, P. Franciscus, e Societate Jesu.

DEFENSIO (en rojo), / FIDEI CATHOLICAE, / (en negro) ET APOSTOLICAE, / (en rojo). Adversus anglicanae sectae errores, / (en negro), CUM RESPONSIONE, / (en rojo). AD APOLOGIAM PRO IURAMENTO FIDELITATIS, / (en negro), / Praefationem monitoriam Serenissimi IACOBI Angliae Regis, / (en rojo), Authore P. D. FRANCISCO SVUARIO (sic) Granatensi e Societate Jesu, / (en negro), Sacras Theologiae in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore, / (en rojo).

AD SERENISSIMOS TOTIUS CHRISTIANI / Orbis Catholici Reges, ac Principes. /

(En rojo) CONIMBRICAE, / (en negro) CUM PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI. / Apud (en rojo) Didacum Gómez de Soureyro (en negro). Academiae Typographum. / Anno (en rojo), DOMINI (en negro) 1613.

1 Vol. impreso en pap. a dos cols., con glosas impresas y manuscritas en las márgenes de 1 cu b + 1, con la portada, en cuyo centro hay un grabado barroco con los cuatro grandes Doctores de la Iglesia, uno en cada extremo. En el centro de la parte inferior, en una hornacina, Santo Tomás de Aquino. El centro del grabado le ocupa el escudo de la Compañía de Jesús con el IHS y el corazón en rojo. En la parte superior de esta página, en letra manuscrita: Franco, de el Collegio de la Compañía de IHS de Segovia. De otra mano: de la librería. De la misma letra primera: Primº + 7 con la dedicatoria del autor a los Reyes, Príncipes, Hijos y Defensores de la Iglesia Católica, censura eclesiásticas y civiles e índice de la obra + 780 + 14, con índices de lugares de la Sagrada Escritura, de Concilios generales y provinciales, de capítulos del Derecho Canónico y Cesáreo (sic) e índice alfabético de materias + 1 en b.

En total: 1 en b. + VII + 780 + XIV + 1 en b. fols. — $29 \times 21 = 4^\circ$ mlla.

Enc. en perg.—En el lomo: Signs. SUAREZ. Defensio/Fidei/344-38. Canto rojo.—En la gualda primera: Biblioteca del Seminario Conciliar de Segovia. Est. 30, caj. 4 Númº 7.

Signs. q 5 — Az6: Aa-Zz6: Aaaa — Xxx6, Yyy2.

Colofón: Conimbricæ die quinta Iunii Anni Dmni. 1613.

LA "DEFENSIO FIDEI", LA MAS COMPLETA EXPRESION DE LA PERSONALIDAD DE SUAREZ

La *Defensio Fidei* es la obra que refleja de un modo más acabado la personalidad de Suárez. Cada una de sus obras restantes nos dan a conocer un aspecto de su figura literaria en consonancia con las materias tratadas. El filósofo, el teólogo,

el moralista, el jurista, van desfilando por sus diversos tratados, y aunque en todos ellos hay asomos y reflejos de las múltiples facetas del Doctor Eximio, sin embargo, cada una de esas facetas aparece con preferencia a las otras estereotipada en una obra especial. En cambio, la *Defensio Fidei* nos ofrece una visión completa de su fisonomía. Y no sólo se perfilan en ella maravillosamente sus excelencias intelectuales, sino que su misma complexión moral y sus virtudes se acusan de una manera nítida. Lo cual nada tiene de extraño; porque la *Defensio Fidei* no es una obra de pura especulación en la que la fuerza del espíritu se reconcentra exclusivamente en el profundo razonamiento o en las elevadas elucubraciones, sino que es una obra de controversia, y aún diríamos mejor de altísimo apostolado, en la que el alma toda se interesa y en la que el fuego del amor a Dios y a las almas penetra e informa el discurso y le hace despedir, a veces, efluvios de fervor. A menudo se encuentran en esta obra genial pormenores a través de los cuales se adivina y descubre la excelsa stirpe del alma de su autor. La índole de este trabajo no nos permite recoger lo episódico, habiéndonos de contentar con un bosquejo en que queden señaladas las líneas principales de la obra.

Produce una impresión de augusta grandeza la carta que el Doctor Eximio dirige a los Reyes y Príncipes del orbe católico, dedicándoles la *Defensio Fidei*. Estaba persuadido Suárez de la justicia y santidad de la causa que defendía y se encontraba tan soberanamente preparado para la contienda, que en ésta no cabía otra cosa que la derrota completa del adversario. Pero a la fina perspicacia de Suárez no podía ocultarse su extraordinaria desigualdad con su contrincante en cuanto a la condición social, y para que esa desigualdad no restara interés y eficacia a la controversia, procura nivelar las posiciones colocando su trabajo bajo los auspicios y protección de los Reyes y Príncipes católicos a quienes la ofrece en una preciosa dedicatoria. Está redactada en elegante estilo, abundan en ella las expresiones felices y aparece cuajada de nobles y levantan-

tados sentimientos. Nos descubre una nueva faceta de Suárez, que sin duda, muchos desconocían: la faceta de Suárez literato y estilista, lleno de distinción en el pensar y en el decir. No podía presumirse que una pluma movida siempre dentro del lenguaje poco esmerado de la escolástica, se remontase a tales alturas de inspiración y atildamiento. Bien puede decirse que en esta epístola reverdecían en Suárez los felices días del estudiante de Retórica y Humanidades, cultivadas tradicionalmente en la Compañía de Jesús con solicitud extraordinaria y li-sonjeros resultados.

«El Serenísimo Rey de la Gran Bretaña, Jacobo, sirviéndose de su libro, recientemente editado, cual de un insinuante amigo, ha llamado a la comunión de su religión a los Reyes y Príncipes católicos con el manifiesto designio de excitar a la hostilidad contra la Iglesia Romana, que Cristo. Rey de Reyes y Señor de los que dominan, adquirió con su sangre, a aquellos mismos que Este armó con potestad soberana para defenderla. Pero en vano ha movido la pluma el Serenísimo Rey. Porque ni las puertas del infierno prevalecerán contra ella ni las frías olas del aquilón podrán desunir a los que Cristo, piedra angular, enlazó con el firmísimo vínculo de la verdadera piedad, sobre el incommovible fundamento de la roca romana.

.....

Como quiera que, al editar el libro, como índice de su religión, el Rey no presenta batalla a la Iglesia ni con la regia Majestad que en él resplandece ni con el estrépito y poder de las armas (a las cuales no puede hacer frente un sacerdote de Cristo y varón religioso), sino sólo con la agudeza de su ingenio y de su estilo, he juzgado muy propio de mi cargo y de mi instituto salir a la palestra no con el propósito de manchar el nombre ni ofuscar el esplendor de tan gran Rey, lo que no está en mi mano ni lo deseo, sino únicamente con el designio de que las nieblas y los humos, que se levantan de las lagunas de los Novadores y con las cuales se pretende oscurecer la ver-

dad católica, queden disipados por los rayos de la verdadera sabiduría, convenientemente divulgada.

Aspire sobre mi obra aquel numen en cuyas manos están los corazones de los Reyes. Y vosotros, oh Reyes y Príncipes del orbe católico, que distinguís al Serenísimo Rey Jacobo con el afecto propio de vuestra grandeza y condición, recibid esta nuestra modesta obra bajo vuestro amparo y defendedla con vuestra autoridad. Sabéis que a vosotros como a ninguno cuadra aquel dicho: «Nostra facimus quibus nostran impertimur auctoritatem», «hacemos nuestras las cosas que acogemos bajo nuestra autoridad». Aceptad, pues, esta obra para que, protegida por la regia autoridad de vuestro patrocinio y exornada con vuestro fulgor, salga a la luz pública con seguridad y aparezca con lustre a la faz del Orbe y no se juzgue indigna de que los regios ojos se fijen en ella. Porque en verdad, sólo bajo vuestro nombre este nuestro trabajo puede oponerse al del Serenísimo Rey Jacobo».

SUAREZ DESTACA COMO APOLOGISTA EN EL PRIMER LIBRO DE LA «DEFENSIO FIDEI»

La *Defensio Fidei* consta de seis libros. La tesis fundamental que demuestra en el primer libro está formulada en la proposición siguiente: «Quantum anglicana secta a fide catholica disideat», cuanto diste la secta anglicana de la fe católica. La desarrolla con maravilloso acierto y acabada amplitud en veinticinco capítulos.

En el desarrollo de estos capítulos destaca la egregia figura de Suárez como apoloquista con brillo inigualable. Difícilmente podía pensarse en otro varón tan prestigioso para defender la santa causa de la Iglesia en esas señaladísimas circunstancias. Todas las prendas que deben adornar al apoloquista cristiano, resplandecían en Suárez con muy subido fulgor. Su competencia y autoridad científica eran las más relevantes entre todos los teólogos y sabios de la Iglesia, y su amor a ésta y al Papa era tan acendrado como podía esperarse de

un hijo ejemplar de la Compañía de Jesús, cuya fervorosa adhesión a la Santa Sede y cuyo encendido celo por los intereses de las almas, han sido desde su origen proverbiales. En torno al genio y a la caridad del Doctor Eximio se agrupaba un conjunto de dotes morales que le hacían sumamente apto para la controversia. Prudente y circunspecto, humilde, sereno y mesurado, recio, abnegado y perseverante, vigilaba a toda hora los movimientos de su pluma para no dar nunca al adversario ocasión de injustificados ataques, y espiaba las evoluciones de éste para asestarle en cada momento los golpes que su posición aconsejaba. Era en él tan grande la riqueza de arreos y atelajes para la empresa que afrontaba, que no cede en grandeza ante los más renombrados apologistas.

El problema apologético se plantea y resuelve en todos los tiempos en términos de admirable precisión y sencillez. Nuestro Señor Jesucristo fundó su Iglesia exornada con las notas de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que le distinguen de las iglesias cismáticas y heréticas. ¿Cuál es la iglesia que ostenta esas notas? La Iglesia Romana. Luego esta es la verdadera Iglesia de Jesucristo. También Suárez se plantea y resuelve ese problema de un modo idéntico en el fondo; pero en el orden y en la forma no procede con el rigor de un tratado escolástico, por plegarse con excelente sentido a las exigencias de la controversia. En el capítulo cuarto demuestra que la Iglesia Romana es la genuina Iglesia católica y que su fe es la fe verdadera por ser la fe de Pedro, y en los capítulos restantes declara y prueba que las notas y dotes que caracterizan a la Iglesia de Jesucristo no se encuentran en la Iglesia anglicana, triturando al mismo tiempo los errores de Jacobo I, especialmente los relacionados con la invisibilidad de la Iglesia y la inspiración privada en la interpretación de la Sagrada Escritura. La conclusión de estas magníficas disertaciones es que la Iglesia anglicana es cismática y herética y que Jacobo I no puede ostentar el título de Defensor de la Iglesia que con inmensa injusticia se había arrogado.

En este primer libro nos ha dejado Suárez un tratado magistral, casi completo, acerca de las notas y dotes de la Iglesia. Casi todas las va estudiando en sendos artículos, con tal abundancia de doctrina, con un criterio tan certero, y con un discurso tan diáfano, que, aun después de los primores que en estas materias se han escrito en el último tercio de la pasada centuria y en lo que va de siglo, no pueden leerse las páginas del egregio jesuita sin admiración y gozo. Pasma verdaderamente el extraordinario dominio que demuestra sobre todas las fuentes de la Teología. Si profundo y extenso es su conocimiento de la Sagrada Escritura, no es menos amplio y hondo el de la Patrística. Su agudeza, solidez y serena ponderación en los razonamientos teológicos son tan extraordinarias, que después de Santo Tomás no las encontramos semejantes en ningún teólogo.

LA PERSONALIDAD TEOLOGICA DE SUAREZ, EN EL SEGUNDO LIBRO

El epígrafe que encabeza el segundo libro es el siguiente: «De peculiaribus erroribus in materia fidei catholicae quos Rex Angliae profitetur». De los peculiares errores que en materia de fe profesa el Rey de Inglaterra. El libro consta de dieciséis capítulos, en los cuales trata de la presencia de Cristo en la Sagrada Eucaristía, de la Transustanciación, de la adoración, elevación y procesiones de la Eucaristía, de la comunión de los seglares bajo una sola especie, de las misas privadas, de los errores acerca del culto e invocación de la Santísima Virgen, de la invocación de los santos, de la custodia y veneración de las santas reliquias, de la verdadera veneración o adoración de las santas imágenes, de las imágenes de Dios en cuanto es Dios, de la adoración de Cristo, de los errores sobre el Purgatorio y, finalmente, de los errores acerca de los ritos y bendiciones de la Iglesia.

Entre los seis libros que integran la *Defensio Fidei*, éste es el que presenta un carácter más acentuatadamente dogmático, y es, por consiguiente, el más a propósito para reflejar la fi-

gura de Suárez como teólogo. Y, sin embargo, aunque en él hay muestras evidentes de la grandeza del Doctor Eximio como tratadista de Teología, tendría una conceptuación del todo deficiente acerca de la personalidad de Suárez en esta esfera, si únicamente la apreciase por estos dieciséis capítulos. Es clásica en las escuelas la distinción entre teólogos positivos y teólogos escolásticos, y son también distintas las prendas que a unos y a otros adornan. El teólogo positivo atiende preferentemente a la demostración de los dogmas con testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición, tamizados en una exégesis literal de verdaderas garantías críticas. Por eso el teólogo de esta especie necesita, ante todo, poseer un copioso caudal de conocimientos escriturarios y patrísticos depurados en el crisol de una crítica sana. El teólogo escolástico también demuestra los dogmas por argumentos basados en las fuentes de la revelación; pero, además, se preocupa extraordinariamente de exponer y desentrañar esos dogmas, utilizando para esa exposición y análisis los valiosos medios que le suministra la Filosofía Escolástica, con razón llamada «*ancilla Theologiae*». De ahí que para destacar en su campo, el teólogo escolástico, además de la cultura en Sagrada Escritura y SS. PP., ha de ser muy diestro en el análisis conceptual y en el razonamiento metafísico. Desde luego, tanto el teólogo positivo como el escolástico han de estar adornados con el espíritu de piedad que tan eficazmente dispone para la inteligencia de las altas verdades de la fe, y sin el cual apenas se concibe que puedan exponerse las cuestiones de la ciencia divina con fruición y acierto. Suárez reunía, en admirable síntesis, todas esas cualidades, y fué uno de los más excelsos teólogos positivos, y figura, después de Santo Tomás, a la cabeza de todos los teólogos escolásticos, según el unánime sentir. Los temas desarrollados en este libro segundo, son poco a propósito para que la personalidad teológica de Suárez se revelara en toda su excelcitud. Las cuestiones donde el genio teológico se remonta a las regiones de la alta especulación son las referentes a los misterios de Dios, Uno y Trino, de la Creación y elevación del

hombre, de la Encarnación y de la Gracia. De todas esas cuestiones se ocupa Suárez en tratados especiales, donde su genio metafísico fulgura y se expande en luminosos análisis y profundas explicaciones. En los capítulos de este libro se ocupa de temas relacionados, en su mayoría, con el culto, que por su índole no ofrecen base para hondos razonamientos y subidas elucubraciones. Claro está que aun en estos mismos temas asoma a cada momento el poder analítico de Suárez, su honda penetración, su serena lucidez y perspicacia; pero esos asomos no son más que relámpagos intermitentes por no permitir otra cosa el asunto. En cambio hace gala constantemente de sus portentosos conocimientos patológicos, y al instante se echa de ver en él un afán señalado por confirmar todas sus tesis con testimonios de SS. PP. de los primeros siglos de la Iglesia en consonancia con las exigencias de Jacobo I, que, como buen protestante, no reconocía valor demostrativo a los documentos posteriores a la centuria quinta. Tampoco la teología sacramentaria, a la cual pertenecen los cinco primeros capítulos de este libro se prestan, por lo general, a muchos encumbramientos fuera de algunas cuestiones del tratado de Eucaristía. A esas cuestiones pertenece la de la Transustanciación que Suárez desarrolla en los capítulos segundo y tercero. Alguno esperaría encontrar en ellos el centelleo del genio; pero no ocurre así. Es tan sobrio en el razonamiento filosófico, y aun en la exposición de los conceptos más fundamentales, que se sentiría inclinación a tildarle de defectuoso, aunque se trate del Doctor Eximio, si no se tuvieran en cuenta los poderosos motivos de esa sobriedad, esto es, la mira de combatir al adversario a base de los mismos principios por él admitidos. A la perspicacia de Suárez no podía ocultarse que la abundancia en las discusiones escolásticas tan odiadas de los protestantes, podía restar autoridad a su obra. Además, la controversia giraba en esos capítulos sobre el hecho de la Transustanciación, no sobre la explicación y análisis de ésta, que Suárez hizo magistralmente en su tratado de Eucaristía.

**EN EL TERCER LIBRO DE LA "DEFENSIO FIDEI" RESPLANDECE
LA INCOMPARABLE FIGURA JURIDICA DE SUAREZ**

Si en el libro primero se revela Suárez como consumado apolo-
gista y en el segundo como teólogo excelso, en el tercero, apa-
rece en todo su relieve como jurista, o mejor aún, como filóso-
fo del derecho. Claro que en casi todas sus páginas hay vigoroso
reflejos de otras subidas excelencias del Doctor Eximio; pero
lo que culmina en el libro y le da carácter, es el genio jurídico
de Suárez. Este reunía, en sumo grado, las cualidades necesarias
para brillar en ese campo. Suárez no es un casuista; en sus in-
vestigaciones se va al fondo de la ciencia jurídica, analiza y
discierne sus fundamentos genuinos y la entronca con la Filoso-
fía. Por eso se ha podido decir que Suárez es fundador de la
Filosofía del derecho. Además de su extraordinaria capacidad
metafísica que le permitía llegar a la esencia de las cosas, poseía
una maravillosa intuición del mundo moral, un caudal in-
menso de buen juicio y una finísima percepción del orden, de
la rectitud y del equilibrio, que es lo que constituye lo que po-
díamos llamar el sentido jurídico del todo indispensable para
ocuparse con acierto y con provecho en estas disciplinas. El
trabajo que este libro representa es verdaderamente admirable,
y sólo él bastaría para hacer de Suárez una figura inmortal. En
él se ocupa el Doctor Eximio del punto principal de la contro-
versia con Jacobo I. Demuestra con una riqueza de argumen-
tación que impresiona y pasma, que el Romano Pontífice es el que
tiene la suprema potestad espiritual en la Iglesia, y que los
Reyes, que carecen de todo poder en esta esfera, están sometidos
al Papa, no sólo en sus personas, sino también de una manera
indirecta en cuanto a la potestad real. Pero alrededor de este
punto el genio jurídico de Suárez se expande y se desborda, y
en magníficas disertaciones ha iluminado los principios, normas
y verdades que constituyen el fondo y el nervio de la ciencia
del derecho. Es de tal importancia esta creación científica, que
no dudamos en calificarla como uno de los más preciados esmaltes
de la aureola de Suárez, y desde luego, las páginas en que se

encuentra son la más rica perla de la *Defensio Fidei*. La misma demostración del Primado del Romano Pontífice, con ser tan acabada y contundente y entrañar la derrota y humillación de Jacobo I. en el alcance científico y bajo el punto de vista del progreso de la ciencia, no puede compararse con los atisbos geniales y los originales razonamientos sobre materias jurídicas que en este célebre libro tercero de la *Defensio Fidei* a cada paso se encuentran. Suárez da a la controversia una grandiosa elevación, y remontándose sobre lo que es en ella accidental y episódico, se sitúa en la esfera de lo universal y eterno. Pasó la época en que las controversias con los protestantes pudieran apasionar. Ya nadie se acuerda de la Apología y de la Praefatio de Jacobo I. El juicio definitivo sobre ellas se formuló hace mucho tiempo: una falsedad y una calumnia inmensa para justificar una ambición y un atropello sin medida. Ahora que se ven aquellos acontecimientos con la serenidad que da la lejanía, se maravilla uno de que hayan podido defenderse tales desafueros. En cambio, las páginas de Suárez conservan su frescura y valor inmortal. Es imposible hacer un análisis completo del libro en un trabajo de tan cortas dimensiones, y por fuerza nos hemos de limitar a una ligera indicación de lo más saliente, fuera del capítulo segundo del que daremos amplia noticia.

EL PRINCIPADO

En el primer capítulo defiende la legitimidad y origen divino del Principado político. Empieza exponiendo ciertas opiniones erróneas. Según éstas, el Principado político no es legítimo porque el hombre ha sido creado libre a imagen de Dios, a quien sólo está sujeto, y el Principado político le despoja de esa libertad sometiéndole a otro hombre. A continuación demuestra esa legitimidad con innumerables testimonios de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. He aquí algunos: *Rex iustus erigit terram* (Proverb. 29). *Rex qui indicat in veritate pauperes thronus eius in veritate firmabitur* (Proverb. 29). *Rex sapiens stabilimentum populi est* (sapient. 6). *Subjectio estote omni hu-*

manae creaturae propter Deum sive Regi tanquam praecellenti... (Petrus 1, cap. 2). Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non solum propter iram sed etiam propter conscientiam (Paulus ad Romanos, 13). Prueba después esta verdad con varios razonamientos que pueden resumirse del siguiente modo: el hombre es naturalmente social; la sociedad le es necesaria para su conveniente desarrollo; pero la sociedad no puede subsistir sin el Principado político; luego éste es legítimo. Demuestra luego su origen divino con múltiples pasajes de la Sagrada Escritura: Non est potestas nisi a Deo (Paulus ad Romanos 13). Per me reges regnant (Proverb. 8). Audite reges quoniam data est a Domino potestas vobis et virtus ab Altísimo (Sapient 6). Los textos de la tradición son abundantes. También prueba ese origen divino por la razón, con argumentos que pueden sintetizarse así. El Principado político es de derecho natural; luego trae su origen de Dios; puesto que Dios es el autor de la naturaleza. Es de derecho natural el Principado político; porque el hombre es naturalmente social y el Principado político es necesario a la sociedad. Asimismo: el Principado político tiene facultades que no pueden provenir de los hombres, sino sólo de Dios. Luego el Principado político es de origen divino. Entre esas facultades se encuentra la de castigar a los delincuentes con la pena de muerte. Dios es el Señor de la vida, luego esa facultad sólo de Dios puede provenir. De pasada advierte que por Principado político entiende la potestad civil con su atributo de unidad, prescindiendo del sujeto en quien encarna, que puede ser, o una sola persona física, o una agrupación o senado, o la misma sociedad. Finalmente rechaza el argumento de las sentencias arriba indicadas diciendo que, aunque el hombre ha sido creado libre, sin embargo, no carece de capacidad ni de actitud para estar sujeto a otro, siempre que haya causa justa. Más aún; cierta sujeción es natural al hombre en determinadas condiciones, como la sujeción del hijo al padre y la de la esposa al esposo. De la misma suerte, supuesta la sociedad civil, la sujeción de cada uno de los miembros de ésta a la autoridad pública es na-

tural y conforme a la razón y necesaria a la conveniente conservación de la naturaleza humana, y, por consiguiente, ni es contraria esta sujeción a la naturaleza del hombre ni implica injuria a Dios, porque aunque el Príncipe sea en su esfera Rey, legislador y señor, lo es de un modo infinitamente distinto e inferior al señorío de Dios, porque al hombre sólo por participación se atribuyen aquellos títulos que únicamente a Dios competen esencialmente y por antonomasia.

Después que el Doctor Eximio ha demostrado la legitimidad del Principado político y su origen divino, investiga en el capítulo segundo si dicho Principado político dimana inmediatamente de Dios, o lo que es lo mismo, si es de institución divina.

EL PRINCIPADO, INSTITUCION DIVINA

Antes de formular su tesis y de demostrarla, se ocupa Suárez de puntualizar bien el planteamiento del problema, o hablando en lenguaje escolástico, de determinar con exactitud el estado de la cuestión (*status quaestionis*). A este fin estudia previamente qué se requiere para que una potestad sea inmediatamente conferida por Dios. Afirma que no basta que Dios dé esa potestad como causa primera y universal; porque, aunque en algún sentido pueda decirse que Dios produce y da inmediatamente todo aquello que de El deriva como causa primera y universal, puesto que El con su virtud infinita concurre a la producción de ese efecto y es agente inmediato de él, sin embargo tal especie de efectuación inmediata no es suficiente para que pueda afirmarse que la potestad es conferida inmediatamente por Dios en el sentido en que aquí se entiende. Porque no hay potestad que en esa forma no provenga de Dios como de causa primera y universal, y por consiguiente la potestad conferida inmediatamente por el Rey o por el Pontífice, es conferida también por Dios como causa primera y universal que influye inmediatamente en la voluntad donante y en el efecto de la donación. Pero semejante potestad, de esa suerte donada

o conferida, no puede decirse que provenga inmediatamente de Dios en el propio y estricto sentido en que aquí hablamos, porque próximamente es conferida por el hombre, por el Papa o por el Rey, y de ellos depende, y sólo en cierto sentido, menos propio, puede decirse que deriva inmediatamente de Dios. Luego solamente podemos decir que la potestad es conferida inmediatamente por Dios, en sentido propio, cuando Dios, con su voluntad, es la causa próxima de esa potestad y el que por sí mismo la da.

Para dilucidar aún más el problema, distingue Suárez dos maneras en la colocación de la potestad hecha inmediatamente por Dios en el sentido estricto explicado. Unas veces confiere Dios una potestad inmediatamente, en cuanto que está naturalmente conectada con alguna naturaleza que El produce. Así ocurre en las facultades físicas. Dios al crear el alma da a ésta inmediatamente el entendimiento, la voluntad y las demás facultades; porque, aunque tales facultades fluyan, naturalmente, de la misma alma, sin embargo, puesto que sólo Dios crea el alma inmediatamente, se dice también con propiedad que confiere las facultades que al alma siguen. Lo mismo puede afirmarse de la potestad moral. La potestad del padre sobre el hijo es una potestad moral; Dios, como autor de la naturaleza, la confiere a aquél inmediatamente; pero no como un don peculiar, totalmente distinto de la naturaleza, sino como algo que necesariamente deriva de ésta. Igualmente la sujeción del hijo al padre es natural y deriva inmediatamente de Dios, no por una institución especial añadida a la naturaleza, sino como algo necesariamente conectado con la naturaleza racional de esa suerte producida.

Pero Dios puede conferir la potestad inmediatamente en otra forma, y de hecho la confiere. La puede conferir y la confiere por sí mismo con una peculiar donación; no como algo necesariamente conectado con la creación de otra cosa, sino como una potestad con la cual El voluntariamente exorna y enriquece a una naturaleza o a una persona. Abundan los ejemplos de

esta suerte de donación en el orden físico y en el orden moral. La potestad de hacer milagros es una especie de potestad física, y Dios la otorga inmediatamente a quien quiere, no por deuda u obligación, sino por el solo designio de su voluntad. Igualmente la potestad de jurisdicción otorgada a San Pedro es una potestad moral, y, sin embargo, Dios se la confirió inmediatamente. Todavía insiste Suárez en la puntualización de la tesis. Como quiera que el Rey Jacobo defiende que Dios da inmediatamente a los Reyes el Principado y la potestad temporal, hay que examinar si esa donación inmediata es posible en alguno de los dos modos expuestos. Pero es necesario puntualizar cuál es el sujeto al que Dios confiere inmediatamente esa potestad y para qué régimen la confiere. Porque esta potestad puede considerarse en cuanto reside en todo el cuerpo político de la comunidad civil, o en cuanto reside en estos o en aquellos miembros de dicha comunidad. Además, puede considerarse o abstractamente o concretada en una forma de régimen político. Porque, como enseñan unánimemente los filósofos, tres pueden ser los regímenes de la humana República; o el monárquico de un solo Príncipe supremo, que es una persona singular, el Aristocrático de un Consejo supremo o de un tribunal constituido por muchos poderes, y el Democrático por los sufragios de todo el pueblo. Estas tres especies de régimen son simples, y de ellos pueden surgir otros que sean como la participación de dos de los primeros o de los tres, y por eso estas formas de gobierno se llaman mixtas. Puede, por consiguiente, el Principado político ser considerado o en abstracto, como suprema potestad de regir civilmente la República, prescindiendo de toda manera de gobierno simple o mixta, o en concreto, como una forma determinada de régimen de las anteriormente enumeradas.

Puntualizada de esta suerte la cuestión, se puede definir, sin la menor ambigüedad, cómo el Principado político puede provenir inmediatamente de Dios, y, sin embargo, sea encomendado a los Reyes y a los Senados Supremos no inmediatamente por Dios, sino por los hombres.

La primera proposición que Suárez formula, después de las declaraciones que anteceden, es la siguiente: La suprema potestad civil sólo a la comunidad política perfecta es conferida por Dios inmediatamente, y la desarrolla con los razonamientos que siguen: La suprema potestad civil ha sido dada por Dios inmediatamente a los hombres congregados en comunidad política perfecta, no en virtud de una peculiar donación o positiva institución totalmente distinta de la producción de esa naturaleza, es decir, totalmente distinta de la producción de la comunidad política perfecta, sino por virtud de una derivación natural de la creación de esa comunidad política perfecta, y, por consiguiente, en fuerza de tal donación no reside esa suprema potestad en una sola persona, ni en una especial congregación de muchas personas, sino en todo el pueblo, en el cuerpo de la comunidad. Demuestra Suárez que la potestad suprema ha sido conferida en virtud de la creación de la comunidad política perfecta, no por una peculiar donación, con el siguiente razonamiento: Sin la luz de la revelación de la fe, sino por el solo dictamen de la razón natural se viene en conocimiento de la existencia de esa potestad en la humana república, para cuya conservación y equidad es absolutamente necesaria; lo cual es señal fehaciente de que la potestad se encuentra en la comunidad política como una propiedad que naturalmente fluye y deriva de la entraña e institución de la misma comunidad; porque si, fuera de esta institución de la comunidad política, fuese necesaria una especial donación de Dios, una concesión no conectada con la naturaleza, no se podría tener noticia de la existencia de esa potestad por la sola luz natural, sino que habría de conocerse por una especial revelación divina, lo cual es manifiestamente falso. Si la potestad civil es propiedad natural y secuela necesaria de la institución de la comunidad política, hay que inferir forzosamente, dice Suárez, que es conferida inmediatamente por Dios a la comunidad perfecta, no por donación peculiar distinta de la institución de la sociedad política, sino como algo naturalmente derivado de esa institución. Aduce Suárez un segundo

argumento del todo contundente. La potestad suprema proviene de Dios, y entre Dios y la comunidad que la recibe no interviene medio alguno que confiera dicha potestad, sino que por el mero hecho de que los hombres se congregan en comunidad política perfecta, ésta se encuentra revestida de dicha potestad sin intervención de voluntad humana, sino como derivación natural de la institución social, y esta derivación se efectúa con tal fuerza y tan necesariamente, que no puede impedirlo la humana voluntad; lo cual es prueba evidente de que la potestad es conferida inmediatamente por Dios a la comunidad política con la sola intervención de la natural resultancia y del dictamen de la razón que señala y muestra esa potestad, más bien que la demuestra.

De aquí deduce Suárez que la potestad considerada en abstracto, en cuanto que proviene del autor de la naturaleza como secuela natural, no reside en una sola persona ni en una singular agrupación o de optimates o de personas del pueblo, porque por la naturaleza de las cosas esta potestad sólo existe en la comunidad en cuanto es necesaria para su conservación, y en cuanto se viene en conocimiento de ella por el dictamen de la razón natural; pero la razón natural sólo nos muestra que dicha potestad es necesaria en la comunidad, y no en una singular persona o en un senado, luego en cuanto proviene inmediatamente de Dios, sólo se entiende que está en toda la comunidad, no en una parte de ésta, es decir, no en una persona indeterminada o determinada, por ejemplo, Adán, Jacobo, Felipe... ni en cierto número de personas indeterminadas o determinadas. Y la razón es obvia; porque en fuerza de la razón natural no puede idearse motivo alguno por el cual esta potestad se concrete y encarne en una persona o en cierto número de personas dentro de la comunidad con mejor derecho que en otra persona o en otro número de personas. También se esclarece esto porque en virtud de la sola razón natural, el Principado político no se concreta en la Monarquía o en la Aristocracia simple o mixta; porque no hay ninguna razón que nos persuada que es necesario

un determinado modo de régimen. Y esto lo vemos confirmado en la práctica; puesto que las diversas provincias y naciones eligieron diversas formas de gobierno, y en esto ninguno obró contra la razón natural o contra la inmediata institución de Dios. Esto es señal evidente de que la potestad política no es conferida por Dios inmediatamente a ninguna persona singular, Príncipe, Rey o Emperador, porque esa potestad inmediatamente conferida a una persona determinada, sería una monarquía inmediatamente constituida por Dios; ni tampoco concede Dios la potestad inmediatamente a un particular, senado o congregación de pocos príncipes; porque de lo contrario tendríamos una aristocracia instituida inmediatamente por Dios. Lo mismo puede decirse de cualquier forma de gobierno mixto.

OBJECION

Contra este razonamiento puede formularse la siguiente objeción. Si la prueba que antecede fuera eficaz, demostraría también que Dios no ha dado inmediatamente a la comunidad la potestad política; puesto que de otra suerte, la Democracia sería de inmediata institución divina, a semejanza de lo que anteriormente se infería respecto de la Monarquía y de la Aristocracia. Pero eso resulta no menos falso y absurdo respecto de la Democracia que de las demás especies de régimen; en primer lugar porque así como la razón natural no determina la Monarquía ni la Aristocracia como necesarias, tampoco determina la Democracia, y ésta mucho menos por ser la más imperfecta de todas en expresión de Aristóteles, y de por sí es evidente. Además, porque, si la Democracia fuera de institución divina, no podría ser cambiada por los hombres. Suárez resuelve esta objeción con mucho detenimiento y la solución arroja mucha luz sobre la materia. Empieza negando la primera ilación o consecuencia. Es decir, niega que de la prueba aducida para demostrar que ni la Monarquía ni la Aristocracia son de institución divina se infiera que Dios no ha conferido inmediatamente a la

comunidad la potestad política, puesto que se infiere todo lo contrario; porque si la potestad política no ha sido dada inmediatamente por Dios como institución monárquica ni aristocrática, por fuerza la hubo de conferir inmediatamente a la comunidad; puesto que excluido el sujeto de la Monarquía y de la Aristocracia, no queda otro sujeto a quien pueda conferirla más que la comunidad política. En cuanto a la segunda ilación, esto es, que la Democracia sería de institución divina, Suárez afirma que, puesto que la potestad ha sido conferida por Dios inmediatamente a la comunidad política, hay que reconocer, y en ello no hay ningún inconveniente, que la Democracia es de institución divina cuasi natural, no de institución divina positiva. Para aclarar esto, advierte que es muy grande la diferencia que existe entre esas especies de gobierno, porque la Monarquía y la Aristocracia no pudieron introducirse sin una positiva institución divina o humana; puesto que la sola razón natural no determina ninguna de esas especies como necesaria. Y como quiera que en la naturaleza humana en sí misma considerada, aparte de la fe y de la revelación, no hay lugar a institución alguna positiva, hay que concluir necesariamente que ninguna de esas especies de gobierno proviene inmediatamente de Dios. Por el contrario, la Democracia puede existir sin institución alguna positiva por sola institución natural, o lo que es lo mismo, por natural dimanación, con la sola ausencia de una nueva institución divina; porque la misma razón natural dicta que la suprema potestad política deriva de la humana comunidad perfecta y que en virtud de la misma razón pertenece a toda comunidad a no ser que por una nueva institución (positiva) sea transferida a otro, puesto que en fuerza de la razón no ha lugar o otra determinación ni se exige una determinación más inmutable. Por lo cual esta potestad, en cuanto proviene inmediatamente de Dios a la comunidad, según la expresión de los jurisperitos, puede decirse de derecho natural negativamente, no positivamente, o mejor aún de derecho natural concedente no propiamente imperante. Porque el derecho natural da por sí e inmediatamente esta potestad a

la comunidad, pero, sin embargo, no manda absolutamente que permanezca siempre en ella ni que por ella sea tal potestad inmediatamente ejercida, sino solamente cuando la misma comunidad no hubiere acordado otra cosa o cuando otro, investido de autoridad, efectuase legítimamente algún cambio. Suárez ilustra esta doctrina con un ejemplo. La libertad del hombre contraria a la esclavitud es de derecho natural, porque por virtud del solo derecho natural el hombre nace libre y no puede, si no es por algún título legítimo, ser reducido a esclavitud. El derecho natural no manda que todo hombre permanezca siempre libre, o lo que es lo mismo, no prohíbe absolutamente que el hombre sea reducido a servidumbre, sino solamente que eso no se haga sin su libre consentimiento, o sin un justo título y justa potestad. De igual modo la comunidad civil perfecta es libre por derecho natural y no está sujeta a ningún hombre fuera de sí misma y toda ella tiene en sí la potestad que, si no se cambiase, sería democrática. Y, sin embargo, o libremente por sí misma o por otro que para ello tenga poder y justo título, puede ser privada de su potestad y ésta ser transferida a alguna persona o algún senado. De lo cual, claramente se infiere que ningún Rey o Monarca tiene o ha tenido, de ley ordinaria, inmediatamente de Dios o por divina institución el Principado político, sino mediante la humana voluntad e institución. Este es un egregio axioma de la Teología. A continuación aduce Suárez una larga lista de teólogos jurisperitos y Santos Padres que sostuvieron esa doctrina. Después la prueba con el siguiente razonamiento. Solamente se dice que alguno ha recibido inmediatamente de Dios una potestad cuando ésta ha venido a él o por la sola voluntad de Dios o en virtud de la sola razón natural o de alguna divina institución; pero la potestad política no ha sido dada a los Reyes de ninguno de esos tres modos de ley ordinaria; no por voluntad especial de Dios, puesto que de esta voluntad no se tiene noticia ni por la revelación ni por otro medio; no por la razón natural, ya que ésta por sí sola no dicta que tal potestad debe residir en los Reyes, como se ha demostrado, ni por institución

divina, puesto que los hechos nos dicen que tal institución, determinación o traslación de la potestad no ha sido hecha inmediatamente por Dios respecto de los Reyes. Y en efecto, si tal institución existiese, sería inmutable y toda mudanza en ella introducida por los hombres sería inicua; y todas las ciudades, reinos o repúblicas deberían conservarla idéntica, porque la misma razón existiría para todas, ya que la mencionada institución no fué notificada ni impuesta por la revelación a unas naciones con preferencia a otras. Por consiguiente, hay que decir que esa institución de la potestad en los Reyes es humana; porque los hombres la han efectuado inmediatamente. Luego los hombres confieren inmediatamente la potestad a los Reyes, cuya dignidad ha sido por ellos creada. Se dice que Dios da inmediatamente esta potestad, porque la dió inmediatamente al pueblo que la transfiere a los Reyes, y porque Dios consiente esa transferencia y coopera a ella como causa primera y universal y la aprueba y la conserva. A semejanza de la ley humana que inmediatamente obliga en virtud de la voluntad del Príncipe que la da, pero mediatamente obliga también en virtud de la voluntad de Dios que quiere que los Príncipes legítimos sean obedecidos, según la experiencia de San Pablo, «Subiecti estote... quia sic est voluntas Dei». Esclarece a continuación el asunto con lo que ocurre con el dominio sobre las cosas. Dios ha dado a los hombres todas las cosas sobre las cuales tienen dominio; pero las dió todas en la misma forma. Porque Dios no dió inmediatamente a hombre alguno el dominio peculiar y propio de una cosa determinada, sino que inmediatamente todas las hizo comunes. El dominio privado de ellas fué introducido en parte por el derecho de gentes, en parte por el derecho civil, y, sin embargo, todos esos dominios provienen mediatamente de Dios, porque su primer origen deriva de la primera donación de Dios y Dios concurre por su general Providencia a la constitución de esos dominios y quiere conservarlos una vez constituidos. Como dice San Agustín: «Ipsa iura humana per Imperatores et Reges Deus distribuit generi humano.» Pues, igualmente, guardada la debida

proporción, Dios es quien distribuye los Reinos y los Principados políticos, pero por los hombres o por los consentimientos de los pueblos o por otra institución humana semejante.

INTERVENCION DE LA VOLUNTAD HUMANA

Recoge después Suárez una objeción que suele hacerse contra la doctrina expuesta. Quizás diga alguno que con el discurso que antecede sólo se demuestra que la potestad regia no es dada por Dios a persona alguna sin la intervención de la voluntad o de la acción del hombre, lo cual no es suficiente para que no sea conferida inmediatamente por Dios; porque también la dignidad apostólica fué conferida a Matías mediante la acción de los apóstoles, y, sin embargo, le fué conferida por Dios inmediatamente, e igualmente el Sumo Pontífice es elegido inmediatamente por los hombres, y, sin embargo, recibe inmediatamente de Dios la potestad. De igual manera el que recibe un mayorazgo, por generación recibe este derecho del padre próximo, y, sin embargo, se estima que tiene esos bienes inmediatamente del primer fundador del mayorazgo, porque solamente en virtud de la voluntad de éste, aunque el padre próximo se opusiera con todas sus fuerzas, obtiene el mayorazgo. Pues de la misma manera, aunque los Reyes temporales obtengan la dignidad real por sucesión, la reciben inmediatamente de Dios en virtud de la primera institución. Suárez resuelve la objeción en la siguiente forma. La objeción no enerva, sino que confirma el discurso anterior, no sólo porque los ejemplos no son semejantes, sino, además, porque no hemos afirmado que baste cualquier interposición de la voluntad o acción del hombre para que la donación de la potestad no provenga inmediatamente de Dios, sino que esto fué afirmado solamente de la mudanza peculiar o del traslado hecho por una nueva institución humana. Y en efecto, la acción o la voluntad humana pueden intervenir de dos modos distintos en la colación de la potestad que trae su origen de Dios, primero solamente designando o constituyendo la persona, que suceda en la dignidad, instituída por Dios, en absoluto tal

cual ha sido instituída y sin la autoridad o poder de mudarla, aumentarla o disminuirla. Y esta manera fué observada en cuanto a la dignidad pontificia en la antigua Ley, según la sucesión carnal; y en la nueva Ley, por la legítima elección, por la cual se designa la persona. En este modo de sucesión nada impide que la potestad sea conferida inmediatamente por Dios y esto es sólo lo que prueban los ejemplos aducidos. Y la razón es porque la potestad siempre se confiere en virtud de la primera institución y en fuerza de la sola voluntad de Dios y la señal de esto es que se confiere, íntegra e inmutablemente, tal cual ha sido instituída y que la sucesión en la misma potestad tiene su origen en la institución. Y así en la Ley antigua se sucedía en el Pontificado por generación carnal porque de esa suerte Dios lo había instituído. Ahora la designación de la persona se hace de un modo más espiritual, porque, según nos enseña la tradición eclesiástica, así lo instituyó Cristo que encomendó a su Vicario el modo de la elección o designación de la persona. De otro modo puede hacerse la colación de la potestad por el hombre en virtud de una nueva donación o institución, además de la designación de la persona, y entonces, aunque tal potestad tenga el fundamento en otra primera donación divina a otro hecha, sin embargo, la colación que después se hace, es propiamente de derecho humano y no de derecho divino y se hace inmediatamente por el hombre, no por Dios; un ejemplo de esto tenemos en la servidumbre, porque si un hombre se vende como siervo a otro hombre, esa servidumbre es propiamente de derecho humano y la potestad que el señor recibe sobre el siervo, es conferida inmediatamente por éste en virtud de la potestad y libertad natural que éste recibió inmediatamente del Autor de la naturaleza; lo mismo sucede en la sujeción de toda la comunidad humana a un Príncipe, porque esa sujeción procede inmediatamente de la voluntad de la comunidad, y, por consiguiente, proviene inmediatamente del hombre y es de derecho humano, aunque traiga su origen de la potestad natural que la misma comunidad recibió sobre sí misma de su autor. La razón

es clara; porque en estos casos y en otros semejantes no basta la designación de la persona ni ésta puede separarse de la donación o contrato o cuasi contrato humano, si ha de tener eficacia para conferir la potestad; puesto que la razón natural no descubre en la sola designación de la persona fuerza para el traslado de la potestad de un hombre a otro, si esa designación no va acompañada del consentimiento y de la eficaz voluntad del que ha de hacer la transferencia o la colación. Por consiguiente, no se comprende que una potestad que proviene inmediatamente de Dios se transfiera mediante la generación o la elección u otra designación humana parecida, si la sucesión no se efectúa en virtud de una institución divina positiva. Ahora bien, la potestad regia no trae su origen de una institución divina positiva, sino de la razón natural, mediante la voluntad humana; luego el hombre la confiere inmediatamente y no se limita a la designación de la persona.

LA DIFERENTE POTESTAD

Y de aquí se deduce que la regia potestad no es igual en todos los Reyes ni tiene las mismas propiedades de duración, perpetuidad o sucesión. En algunos esta potestad es propiamente monárquica, en otros tiene mezcla de aristocracia, porque depende de un senado. Igualmente a algunos Reyes se les ha conferido la potestad no sólo a su persona, sino también a sus descendientes; a otros, en cambio, se les ha conferido sólo a su persona, sin que sus sucesores tengan derecho a ella. Más aún, podría ser elegido el Rey para un corto tiempo; puesto que esto, naturalmente hablando, no implica desorden. Todo lo cual es señal cierta de que se trata de una institución inmediata humana y por eso mismo puede ostentar esa multiplicidad de formas que no repugnan a la razón y pueden ser objeto de la elección humana.

También se infiere de lo anteriormente dicho, que la potestad real puede obtenerse de distintos modos. El primer modo de conferir a un Príncipe esa potestad es por el libre consentimiento

to del pueblo. Este consentimiento puede presentar varias formas; una de esas formas es que se otorgue paulatina y sucesivamente a medida que el pueblo crezca. Por ejemplo, en la familia de Adán o de Abraham, o en otra semejante, se obedecía a Adán como a padre y después, a medida que el pueblo crecía, pudo subsistir esa sujeción y extenderse el consentimiento a obedecer al padre como a Rey, cuando la comunidad empezó a ser perfecta y quizás muchos reinos (y en particular el reino de Roma) así comenzaron. Dentro de este modo, la potestad real y la comunidad perfecta empezaron al mismo tiempo.

Otro modo de consentimiento es que la comunidad ya perfecta elija libremente a su Rey, al que transfiere su potestad, y este modo es en sí sumamente conveniente, y conforme a la razón. Después que esta transferencia se ha hecho firme y perpetua, no es necesaria una nueva elección ni un nuevo consentimiento del pueblo; basta el consentimiento que al principio se dió para que, en virtud de él, la misma dignidad y potestad real se transfieran por sucesión. Y de esta suerte puede decirse que en los reinados sucesivos tienen los reyes la potestad recibida inmediatamente del pueblo, no en virtud de un nuevo consentimiento, sino en virtud del antiguo; porque los hijos tienen de los padres los mismos reinos en virtud de la primera institución, más que por voluntad de los padres, puesto que aunque el padre no quiera, el primogénito le sucede en el reino, y por consiguiente el padre es como el que aplica o constituye la persona a la cual se transfiere la misma potestad en virtud del primer contrato.

Además, muchas veces suelen ser sometidos los pueblos libres a los Reyes involuntariamente a causa de la guerra. Lo cual puede acontecer justa o injustamente. Cuando la guerra se hizo con justo título, entonces el pueblo es realmente privado de la potestad que tenía, y el Príncipe que prevaleció contra él adquirió un verdadero derecho y dominio sobre tal reino, porque su puesta la justicia de la guerra, tal privación es una pena justa. De la misma suerte que los hombres hechos prisioneros en una

guerra justa, son privados de la libertad, que por naturaleza tenían y pasan a ser siervos en justo castigo. Muchas veces ocurre que algún reino es ocupado en virtud de una guerra injusta y ordinariamente de este modo los más ilustres imperios fueron ampliados. En este caso, al principio no se adquiere el reino, ni la verdadera potestad, porque falta el título de justicia; pero con el tiempo ocurre que el pueblo consienta libremente en el dominio del Príncipe usurpador o que a favor de los sucesores de éste prescriba el reino de buena fe y entonces cesará la tiranía y empezará el verdadero dominio y la regia potestad. Y así siempre esta potestad se obtiene inmediatamente o por algún título humano o por la humana voluntad.

LA DOCTRINA Y SUS ADVERSARIOS

Conviene advertir que esta doctrina, tan magistralmente expuesta por el Doctor Eximio, tiene sus adversarios en el mismo campo católico. Muchos autores sostienen que la potestad civil es siempre conferida inmediatamente por Dios a la persona o personas que están investidas de ella y que la función del pueblo, que nunca puede ser el sujeto de esa potestad, se limita a elegir la persona en la que ha de encarnar el poder y aun esa elección no la hace siempre el pueblo, puesto que puede efectuarse y de hecho se ha efectuado por otros medios. Otros autores admiten que el pueblo es el sujeto de la potestad y que la transfiere inmediatamente al Príncipe. Pero al mismo tiempo defienden que hay casos en que la condición, dotes y posición social de una persona determinan e indican, categóricamente, que ésta es la que debe estar investida del poder, y entonces la designación del sujeto de la potestad civil y la colación de ésta se efectúa en virtud del mismo derecho natural, y, por consiguiente, inmediatamente por Dios. Esto tiene aplicación principalmente en el patriarcado. Sostienen esta teoría los partidarios de los hechos socializantes y del derecho histórico natural.

LOS RESTANTES CAPITULOS

En el capítulo tercero expone y resuelve algunas objeciones que el Rey de Inglaterra formula contra la doctrina del capítulo anterior. En primer lugar, Jacobo I presenta algunos inconvenientes que se seguirían de la sentencia por Suárez expuesta. Esa doctrina es, en frase del Rey, «*seditionum fundamentum, factiosis ac rebellibus audissime arripiendum*», fundamento de sediciones, el cual habrían de tomar por base audazmente los facciosos y rebeldes. Porque si el Príncipe recibiere del pueblo la potestad, «*posse populus in Principem insurgere, seque in libertatem vindicare quandocumque ipsi videretur nimirum fretus eodem iure et potestate, quam in regem transtulit*»: podría el pueblo levantarse contra el Príncipe y vindicar su libertad, puesto que se creería investido del mismo derecho y potestad que transfirió al Rey. A ese inconveniente añade Suárez, reforzando la objeción, otros inconvenientes: Los súbditos podrían restringir la potestad del Príncipe, abrogar sus leyes. Porque si el Rey recibe del pueblo la potestad, siempre dependerá de éste; luego la potestad del pueblo es superior a la potestad del Príncipe, y, por consiguiente, podrá hacer todas esas cosas contra el Rey. Suárez resuelve magistralmente la objeción e ilumina, con este motivo, muchas cuestiones. Niega que se sigan los inconvenientes indicados; porque una vez que el pueblo ha transferido su potestad al Rey, no puede, justamente, arrogarse la libertad. Si confiere su potestad al Rey, y éste la acepta, naturalmente éste adquiere el dominio, y, por consiguiente, aunque el Rey haya adquirido del pueblo este dominio por donación o contrato no es, en manera alguna, lícito al pueblo despojar al Rey de su dominio, ni usurpar su libertad primitiva. Igualmente si donó al Rey su potestad, quedó privado de ella, y, por lo tanto, no puede apoyarse en la misma para levantarse justamente contra el Rey. Se apoyaría en una potestad que no tiene, y no sería un uso justo de la potestad, sino una usurpación de ésta.

A la luz de estos principios expone Suárez que el pueblo

no puede restringir el poder real una vez que le ha transferido al Príncipe, ni abrogar la leyes justas de éste. Igualmente explica cómo el pueblo tiene derecho al ejercicio de la potestad en algunos casos o negocios graves, cuando en la donación o contrato por la cual la otorgó al Rey, se la reservó a ese fin, puesto que los pactos o convenios justos han de ser observados. Asimismo, si el Príncipe convirtiese la justa potestad en tiranía, abusando de ella en perjuicio del pueblo, éste podría hacer uso de su potestad natural para defenderse; ya que de ésta nunca se privó. A continuación recoge Suárez las objeciones formuladas por el Rey de Inglaterra a base de hechos y testimonios de la Sagrada Escritura. Al resolverlas revela Suárez su genio jurídico.

Es sumamente interesante la doctrina que expone en el capítulo cuarto. La tesis fundamental que en él desarrolla es que el Principado político existe en las naciones cristianas, y que los cristianos están obligados a obedecer a sus reyes. Además de esta cuestión, que desenvuelve con su habitual maestría, toca otros temas de verdadero interés, como el de las relaciones de los súbditos cristianos con los reyes infieles, y el de la proporción del derecho y del orden sobrenatural. En todo el capítulo se encuentran a cada paso pensamientos profundos e ideas felices que mantienen vivo en el lector el sentimiento de admiración hacia el Doctor Eximio. Es de mucha importancia el capítulo quinto. Investiga en él si los Reyes cristianos tienen potestad suprema en las cosas civiles o temporales, y después de exponer y rebatir las múltiples sentencias erróneas que aparecieron en el transcurso de los siglos, defiende la verdadera doctrina vindicando aquella suprema potestad para los Príncipes. Son admirables los análisis que hace sobre los conceptos de potestad suprema, de sujeción directa e indirecta de tanto interés y aplicación en la doctrina y en la historia de las relaciones de los Reyes con los Papas. Estudia también, con verdadero acierto, si los Emperadores y los Romanos Pontífices tuvieron potestad civil sobre las naciones cristianas, y con este motivo toca tam-

bién la cuestión de los Estados pontificios. Siempre se leerán con grande provecho y con deleite estas luminosas páginas. La erudición jurídica que en ellas aparece es de verdad pasmosa.

En el capítulo sexto estudia la potestad espiritual de jurisdicción externa, cuyo genuino concepto aquilata, y cuya distinción de la potestad temporal esclarece en una magnífica disertación, en la que también demuestra que esa potestad espiritual fué conferida por Nuestro Señor Jesucristo a San Pedro. En los tres capítulos siguientes prueba, con toda clase de argumentos, que los reyes no tienen ninguna potestad espiritual y que no pueden regir los negocios de la Iglesia. Y a partir del capítulo décimo demuestra con todo lujo de pruebas y con el mayor aparato de erudición hasta entonces visto, que Nuestro Señor Jesucristo confirió el Primado de jurisdicción, es decir, la suprema potestad espiritual a San Pedro, y que ese Primado se perpetúa en sus legítimos sucesores, los Romanos Pontífices, a los cuales están sujetos todos los Reyes y Príncipes cristianos en cuanto a sus personas y también, de una manera indirecta, en cuanto a su regia potestad, hasta el punto de que en especiales circunstancias puede deponerlos, aunque no haga uso de esta potestad por poderosas razones. En el transcurso de estos capítulos se dibuja cada vez con trazos más puros la índole y el alcance de la potestad espiritual y se definen en términos categóricos sus auténticas relaciones con la potestad civil, estudiada de una manera tan concienzuda en los capítulos primeros del libro. Lástima grande que las reducidas dimensiones de este trabajo no nos permitan hacer un análisis más minucioso de estas materias.

ACTUALIDAD

Todos los temas que en este notabilísimo libro figuran han sido y serán siempre de actualidad palpitante. Y es natural que así sea, puesto que versan sobre las supremas normas que presiden el desarrollo de la vida humana, que son las normas de la justicia y del derecho. Muchas veces la abyección del pensamiento y la vileza de la voluntad, han pretendido borrar esas

nórmās y sustituirlas por las fatales leyes de una monstruosa evolución física; pero los dictámenes del orden moral y jurídico están tan profundamente grabados en el alma humana, que, a pesar de los sofismas y de las violencias que se han ideado para extinguirlos, con voz inconfundible se dejan oír en el fondo de la conciencia y en el fuero externo. El hombre es un ser dependiente, libre y social, y el desarrollo de sus actividades en su aspecto más noble ha de estar regulado por normas éticas y jurídicas. Es esto tan evidente, y lo vivimos tan intensamente en nuestro espíritu, que ni los atropellos del comunismo ni los deslumbradores alardes científicos del racionalismo podrán jamás desvirtuarlo. Si examinamos en sus más hondas raíces las diferencias que conturban a la Humanidad en estos tiempos y que son causa de la inmensa tragedia que la está destrozando, nos convenceremos de que la causa primordial de cuanto ocurre es el olvido de las altas doctrinas que en este libro se contienen. Olvido de la supremacía del Romano Pontífice y desacato a sus dictámenes, rebeldía y desobediencia de los ciudadanos a la suprema autoridad política, entrometimientos y atropellos de unas soberanías en la órbita de las otras, desconocimiento del origen y naturaleza de la autoridad e ignorancia acerca del valor de las formas de gobierno, he ahí las causas fundamentales y originarias de la conflagración horrible en que la Humanidad se ve envuelta. Hemos de convencernos de que para orientar otra vez la vida humana por cauces de justicia y de paz, no hay medio más poderoso que formar la inteligencia y el corazón de los jóvenes en el estudio de estas obras sólidas de los grandes teólogos católicos.

El libro cuarto consta de treinta y cuatro capítulos que constituyen un tratado completo sobre la inmunidad eclesiástica y la exención de los elérigos respecto de la jurisdicción de los Príncipes temporales. Según afirma Suárez, es un complemento del libro anterior. No insertamos los títulos de los capítulos por no alargar demasiado este trabajo. Sólo diremos que los que deseen estudiar a fondo esta materia de la inmunidad eclesiásti-

ca acudan a este libro en la seguridad de que no quedarán defraudados.

**SUAREZ, EXPOSITOR DE LA SAGRADA ESCRITURA
EN EL LIBRO QUINTO**

El epígrafe que figura al frente del libro quinto es el siguiente: «De Antichristo, cuius nomen et personam per calumniam et iniuram falso protestantes Pontifici attribuunt», acerca del Anticristo, cuyo nombre y persona los protestantes aplican calumniosamente y con injuria al Pontífice. Está integrado por veintidós capítulos, cuyos títulos omitimos en gracia a la brevedad. En este libro se nos muestra Suárez como expositor de la Sagrada Escritura, una nueva faceta de las múltiples que integran la compleja y rica personalidad del Doctor Eximio. Muchas y muy variadas son las prendas y conocimientos que se necesitan para ser intérprete experto de la Sagrada Escritura. No me voy a detener a enumerlas, porque en cualquier manual de introducción a la Sagrada Biblia se encuentra la lista de las disciplinas sobre las cuales ha de estar versado el docto comentarista. Pero no bastan los conocimientos, que, con ser tan distintos y extensos, todo el que sea tenaz puede adquirir en plazo más o menos largo. Para ser especialista se requieren, además, ciertas cualidades que son como el alma de la exégesis. Esas cualidades son, a nuestro modesto juicio, el sentido de lo divino y cierta instintiva intuición sobre la lógica del lenguaje. Quien no esté adornado con estas altas prendas, que son un don de Dios, no llegará a ser figura destacada y con valor propio en el campo de la interpretación bíblica, aunque sea un consumado hebraísta, domine las lenguas orientales y posea una vasta erudición en las ciencias auxiliares para el estudio de la Sagrada Escritura. No es propio de este trabajo exponer más por extenso esta opinión, ni el espacio lo consentiría. Sí diremos que Suárez, consumado teólogo y lógico agudísimo, poseía en sumo grado las dos excelencias indicadas, y estaba, por consiguiente, en condiciones de ser un relevante exégeta. No lo fué, porque

no entró en sus designios el dedicarse directamente a esta clase de investigación, y por eso carecía, en parte, del aparato cultural y científico del todo necesario para que sus extraordinarias dotes dieran el debido rendimiento. Leyendo este libro, al momento se aprecia que Suárez conocía cuanto habían escrito los SS. PP. y los grandes comentaristas sobre el asunto, se ve también que como alumno de los colegios de la Compañía estaba versado en el griego, que alguna vez utiliza. Pero no podía ser, en rigor, un escriturista al estilo de Toledo, Maldonado, etcétera, porque, como hemos dicho, no tenía la preparación indispensable para ello. Sin embargo, dentro de la esfera en que se mueve y dados los elementos de que disponía, saca todo el partido que había derecho a esperar de su genial inteligencia. Y, desde luego, pulveriza los sofismas del Rey Jacobo I, y confunde a los protestantes en su atroz calumnia e injuria contra el Papa.

**EN EL SEXTO LIBRO, APARECE SUAREZ COMO EMINENTE
MORALISTA**

El libro sexto le intitula Suárez: «De iuramento fidelitatis Regis Angliae»; del juramento de fidelidad del Rey de Inglaterra. De los seis libros de la *Defensio Fidei*, es el de valor más circunstancial. Todo él se refiere a la cuestión del juramento de fidelidad impuesto por el Rey Jacobo a sus súbditos. Hace Suárez una breve reseña de las vicisitudes de tal juramento desde Enrique VIII, que le introdujo, hasta Jacobo I. Inserta la fórmula con que le exigió la Reina Isabel, las fórmulas de Jacobo I y los dos breves de Paulo V contra este juramento, y habla luego de la epístola del Cardenal Belarmino al Arcipreste. En los doce capítulos de que consta el libro, primero demuestra que es un dogma católico que los Reyes pueden exigir lícitamente a sus súbditos juramento de obediencia en las cosas civiles y que los súbditos están obligados, en conciencia, a obedecer a los Reyes; analiza después minuciosamente la fórmula última de Jacobo I, dividiéndola en cuatro partes; prueba que es una fórmula cap-

ciosa bajo la cual no sólo se exige la obediencia al Rey en los asuntos civiles, sino también en los negocios espirituales, y señala los múltiples errores que en ella se contienen. A continuación justifica la oportunidad y conveniencia de los Breves y toda la conducta de Paulo V en relación con el juramento, exponiendo la doctrina católica sobre las facultades y obligaciones del Romano Pontífice, respecto de tales juramentos. Declara que no se podía prestar el juramento sin naufragar en la fe, y explica lo que la Iglesia enseña sobre la convivencia con los herejes. Los capítulos II y III contienen dos magníficas disertaciones sobre el martirio y sobre los mártires ingleses con motivo del juramento.

Como se ve, casi todas las cuestiones ventiladas en este libro son de índole moral y, a través de ellas, se columbra la relevante figura de Suárez como moralista. El Doctor Eximio estaba espléndidamente dotado para brillar en este sector de las ciencias eclesiásticas. Altísimo teólogo y metafísico profundo, sabía apreciar en su verdadero alcance la esencial dependencia del hombre respecto de Dios y las relaciones que de esa dependencia emergen. Pocos como él han penetrado en el fondo de la ley eterna y de la ley natural, donde se formulan las normas supremas a que han de ajustarse aquellas relaciones. Psicólogo perspicaz, conocía perfectamente la íntima estructura del acto humano y la índole de las múltiples circunstancias que pueden modificarle. En su prolongada e intensa vida ascética había explorado los pliegues de la conciencia, las intimidades del corazón y los secretos del sentimiento. El equilibrio de su carácter y la serena ponderación de su espíritu le capacitaban para la fácil y clara percepción del justo medio, una de las más altas prerrogativas de todo insigne moralista. Suárez pone de relieve esas preciosas prendas en el minucioso y profundo estudio que hace de los problemas morales planteados a los ingleses, al Papa y a Jacobo I en la célebre fórmula de juramento impuesta por este monarca.

Conviene consignar que al fin de cada uno de los seis libros, estampa Suárez una peroración rebotante de apostólica elocuen-

cia, en la que invita, lleno de caridad, al Rey Jacobo a la reflexión serena y a que, detestando sus errores, abraza la fe católica. Son documentos bellísimos y edificantes, que nos descubren el alma selectísima de Suárez en el aspecto del ardiente apostolado y de la oratoria sagrada.

VALORACION DE LA "DEFENSIO FIDEI"

Tal es, en líneas generales, la ciclópea obra de Suárez. Aunque ya hemos consignado algunas apreciaciones sobre su valor, hemos de formular ahora más de intento nuestro juicio. Mirada bajo el punto de vista polémico y dentro de los fines que el autor se propuso al escribirla, es acabada y definitiva, y sólo podía salir de la pluma de un escritor que, como Suárez, dominara todas las ciencias eclesiásticas, porque, en la controversia, se trata de cuestiones relacionadas con todas ellas. Pocas veces puede decirse con tanta justificación, que la materia queda agotada y que la réplica es imposible. La mejor prueba de esto es que el Rey de Inglaterra, que publicó su obra con deseos de polémica y con aires retadores y de triunfo, no tuvo otra respuesta para el Doctor Eximio que arrojar su obra al fuego. Esa fué la más paladina confesión de su impotencia para contestarla y el más palmario argumento de la verdad católica, tan magistralmente expuesta y defendida por Suárez. Bajo este aspecto, la *Defensio Fidei* será considerada siempre como uno de los monumentos más notables de la controversia y de la apologética cristiana, sólo comparable a las más excelsas obras que en este campo se escribieron durante los cuatro primeros siglos de la Iglesia y a los escritos de los Cardenales Baronio y Belarmino en la centuria décimasexta, y, en algún aspecto, superior a ellos. Para formarnos idea de la impresión y efecto que produjo entre los doctos de aquella época, basta ver el juicio de los tres censores de Portugal, ilustrísimo señor don Alfonso de Castillo Bromeo, Obispo de Coimbra; ilustrísimo señor don Fernando Martínez Mascaregno, Obispo de los Algarves, e ilustrísimo señor don Martín Alfonso de Melo, Obispo de Lamego, y el que mereció a la Universidad de Alcalá, que censuró la obra

por encargo del Rey de España. Las cuatro encomiásticas censuras van al principio de la *Defensio Fidei*. El primer censor que, según su propio testimonio, pasó su vida en el estudio de la Teología y de los Santos Padres, escribe «que la *Defensio Fidei* no sólo está conforme con las Sagradas Páginas, con las tradiciones apostólicas, con los concilios ecuménicos y con los decretos de los Sumos Pontífices, sino que en ella luce extraordinariamente la sabiduría del egregio autor, extraída de las fuentes de los Santos Padres con solicitud más que humana. Aduce los testimonios de éstos con tanta abundancia y con tanto acierto, que, hablando todos por su boca, todos han cooperado a la elaboración de la *Defensio Fidei*, cuya publicación ha de ser de grande utilidad a la Iglesia y de grande ganancia para la doctrina cristiana». Después, dice que Suárez es el maestro universal de la época y el segundo Agustín. El segundo censor, después de encarecer las obras de Suárez, «que el Orbe recibe con admiración y amor», afirma que la *Defensio Fidei* «resplandece por su lenguaje diáfano y selecto, por sus magnas sentencias, por sus razonamientos llenos de energía y vigor. Toda la obra es nervio, sangre y espíritu. En ella corren parejas la admirable crítica con la erudición, la facilidad en el estilo con la diligencia, el orden con la abundancia. La censura de este libro habría de ser un gigantesco panegírico si no lo impediera la conocidísima modestia del muy grave Padre Suárez que estima los elogios como dardos, los encomios como heridas y los panegiristas como enemigos. Hay, pues, motivo para felicitar a la Compañía de Jesús como a madre óptima, porque, aunque de su santísimo instituto ya han salido como de otro caballo de Troya muchos varones próceres por su religiosidad, letras y probidad de costumbres, sin embargo sobre todos ellos descuella en estos tiempos Suárez, doctor eminentísimo, quien para hacer frente a los violentos tumultos del error, desde la prensa se lanza al combate con una diligencia y actividad superior a la condición y fuerzas de su senectud».

Si comparamos con las otras obras de Suárez la *Defensio Fidei*, hemos de decir que esta es la obra de su madurez literaria y

como el remate y corona de todas las demás. Es la última que publicó y a ella contribuyeron casi todos sus escritos anteriores. Es el mejor exponente de su portentosa sabiduría y en ningún otro escrito suyo pueden apreciarse tan bien como aquí sus revelantes dotes de polígrafo. Aunque a su composición cooperaron sus obras ya publicadas, se engañaría quien pensara que la *Defensio Fidei* es sólo un hilván de retazos bien adaptados o una simple reproducción parcial de lo ya escrito por el propio autor. La *Defensio Fidei* es una nueva creación en el verdadero sentido, distinta de las restantes creaciones del Doctor Eximio, no sólo por el motivo que la inspira, el fin a que se ordena, la disposición del conjunto, su carácter literario, sino porque el antiguo pensamiento adquiere nuevas tonalidades y, a veces, vigor desconocido, y el estilo alcanza mayor esmero, fluidez y claridad, y, sobre todo, porque aparecen en ella espléndidas concepciones y aun libros enteros que brotaron por primera vez de la pluma de Suárez.

Por todo lo que antecede se comprenderá que la *Defensio Fidei* no es una de tantas obras de polémica que, pasado su momento de actualidad, quedan arrinconadas en las bibliotecas para solaz de algún erudito que encuentra en ellas algún dato curioso. La *Defensio Fidei* no ha envejecido ni envejecerá, y será siempre consultada con provecho y admiración en sus seis libros, pero especialmente en el primero y en el tercero, donde el pensamiento de Suárez presenta mayor originalidad y raya a más altura.

LA PEDAGOGIA, EN LA "DEFENSIO FIDEI"

Habiendo de publicarse este artículo en la REVISTA NACIONAL DE EDUCACION, sería imperdonable que se terminara sin preguntar qué nos dice la *Defensio Fidei* en la esfera pedagógica. Esta interrogación podría ser el tema de un interesante artículo, porque, en efecto, la *Defensio Fidei* está llena de enseñanzas pedagógicas, mejor dicho: es un caso típico de pedagogía realizada y viviente. Todas las páginas de la *Defensio Fidei* están despi-

diendo efluvios de la más subida y delicada educación. Todo aparece en ella ordenado y en el más perfecto equilibrio. Aunque la integran documentos escritos en situaciones de ánimo distintas y a impulsos de sentimientos muy variados, siempre resplandecen la misma majestuosa serenidad y admirable ponderación. El discurso y la voluntad se muestran armónicamente compenetrados y envueltos en un nimbo de apacibilidad y mansedumbre. A pesar de que se trata de una obra de controversia y, precisamente, sobre cuestiones tan a propósito para el apasionamiento, jamás asoma éste a la pluma de Suárez. Todas sus actividades, pasiones y tendencias estaban sometidas a su recia voluntad, y ésta seguía a la inteligencia iluminada por la fe. Para decirlo en el tecnicismo pedagógico, Suárez era un varón de verdadero carácter; pero no de un carácter con orientaciones extraviadas, sino de un carácter orientado hacia los más puros y excelsos ideales. Según las concepciones de la novísima pedagogía, la suprema aspiración de la educación debe ser el formar en el hombre un carácter semejante. De ahí puede inferirse el valor de la *Defensio Fidei* en este campo. La lectura de esta obra nos ha sugerido otra reflexión pedagógica de mucho mayor alcance. Esa personalidad excelsa que admiramos en el Doctor Eximio, la ha formado la Iglesia. Sólo en las forjas de la Iglesia: las órdenes religiosas, los seminarios, la familia cristiana, los colegios católicos, se elaboran esos caracteres de tan pasmosa elevación, porque sólo la santa Iglesia está en posesión de la verdad y de la gracia, que son las únicas causas eficaces para plasmarlos. A la luz de estas consideraciones, que pudieran desarrollarse más, se juzgará cuán desacertado y demoledor es alejar a la Iglesia de la formación de la juventud, y, por el contrario, cuán constructivo, patriótico y santo es colocar bajo su bienhechora y maternal influencia todas las instituciones consagradas a la enseñanza y a la educación.

SUAREZ Y LA FILOSOFIA DEL DERECHO

(LA DOCTRINA SUAREZIANA DEL DERECHO NATURAL)

Por MIGUEL SANCHO IZQUIERDO

Catedrático de Filosofía del Derecho.

DESTACA Francisco Suárez, el Doctor Eximio, entre la pléyade de teólogos juristas que, cuando en todo el mundo la decadencia de la Escolástica allanaba el camino a las tendencias renacentistas influídas por la Reforma, brilló, con inusitado esplendor, en España. Ello le coloca, además, en una posición singular en la historia de la Filosofía, como nota Gómez Arboleya en reciente artículo (1). Por un lado, dice, desemboca en él toda la rica corriente de la sabiduría medieval, y en este sentido, el jesuita español es una magna figura escolástica, comparable tan sólo con la serena y luminosa del Aquinatense o con aquella torturada y aguda de Scoto, el Doctor sutil. De otro, Suárez es ya un gran filósofo moderno, que plantea y trata con el más excelso rigor y profundidad, casi todas las cuestiones que preocupan al hombre actual.

Tiene, sobre todo, Suárez especial interés para el filósofo del Derecho por la mayor atención que presta, con relación a otros teólogos de su tiempo, a esta rama de la Filosofía, llegando a desenvolvimientos realmente insospechables en un teólogo, de cuestiones estrictamente jurídicas (2).

(1) «La Filosofía del Derecho, de Francisco Suárez, en relación con sus supuestos metafísicos». *Escorial*, t. VI. Madrid, enero 1942.

(2) Véase, sobre esto, el artículo de Román Ríaza sobre «La escuela española de Derecho natural» en *Universidad* (Zaragoza, abril-mayo-junio 1925).

De ahí los elogios que le han sido tributados, incluso por personas situadas en campos alejados del nuestro, tales como Costa —cuyo interés por las obras de Suárez puso de relieve Bonilla San Martín—, Stammler y antes, su antecesor en la cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Berlín, Joseph Kohler, en una artículo publicado con el título «Los maestros españoles del Derecho natural de los siglos xvi y xvii» (1). Ciertamente que debemos mirar con recelo algunos elogios que este autor —como más tarde otro español— han tributado a la «flexibilidad» del Derecho natural en Suárez, por lo que encierre de propósitos de llevar el agua a su molino; pero no deja de ser muy interesante la contraposición que hacen de esta escuela española del Derecho natural (continuadora, bien que con aportaciones propias, de la tradición escolástica) al hieratismo calvinista y a la mal llamada escuela del Derecho natural que, con su falsa concepción del mismo, motivó muchas de las objeciones que se dirigen, sin más distinción, contra esa especie de Derecho.

DE LEGIBUS AC DE DEO LEGISLATORE

Tiene Suárez, al lado de obras teológicas y filosóficas de cuya referencia prescindimos aquí, un verdadero tratado de Filosofía jurídica construido alrededor de la doctrina de la ley: es su obra *De legibus ac de Deo Legislatore*, publicado en 1612, como resumen de las explicaciones del autor en Coimbra, bien que no sea posible desvincular en absoluto su pensamiento filosófico-jurídico de sus concepciones metafísicas. «Sería un error —dice don Juan Zaragüeta (2)— suponer que el Suárez moralista y jurista tiene poco que ver con el metafísico. Muy al contrario y como era de esperar de la profundidad del pensamiento suareziano, no cabe entender debidamente el tratado *De legibus* y otros que le son afi-

(1) En *Archiv für Rechts-Wirtschaftsphilosophie*, 1927.

(2) «Los valores ético-jurídicos en el pensamiento de Suárez», una de las lecciones inaugurales de la Cátedra Suárez en la Universidad de Granada, publicadas en el Boletín de dicha Universidad, números 62 y 63 (marzo-abril 1941).

nes sin enlazarlo con la visión general del Mundo y del Hombre trazada en las *Disputationes Metaphysicae*.

Análogamente se expresa Gómez Arboleya en su artículo ya citado, enderezado a remediar el mal que lamenta, al considerar cómo en el terreno de la Filosofía del Derecho, a la falta de comprensión seria y total del sistema, en general, de Suárez, se une muchas veces la ausencia de conexión de la parte con el todo.

Trata Suárez, en sus *Disputaciones*, como trascendentales del ser, de la unidad, la verdad y la bondad, los cuales se manifiestan en la totalidad de la creación y a su vez sostienen el enlace de la misma; concretamente, por lo que a nuestro tema dice relación especial, la *bondad*, ya que todo fin y valor rematan en uno último, pleno y conseguido: esa bondad absoluta que constituye lo que llama Zaragüeta el «polo objetivo» de la ordenación moral de la vida humana, la cual es regida por la Ley, tema éste que para Suárez se halla esencialmente enlazado con aquél de la finalidad y el de la necesidad de la realización del fin, supuesto el hecho de la Creación. Ello se traduce en el triple plano de la Ley eterna, natural y positiva, a través del cual se va puntualizando la dirección al fin querido por Dios, dentro del orden óntico del mundo en general, de la vida humana.

LA LEY NATURAL

La ley natural, esto es, la participación de la ley eterna—ese orden óntico conforme al cual cada ser posee un destino—en la criatura racional engarzada en el mismo, es definida por Suárez (I, 3, 8) «aquella ley inserta en la mente humana para discernir lo honesto de lo torpe». Dicha ley se manifiesta al hombre por su conciencia, pero es algo objetivo, distinto de la propia conciencia, que el hombre conoce mediante un juicio de razón.

«La ley natural—dice textualmente (II, 5,8)—está en el hombre, porque no está en Dios, siendo temporal y creada, ni está fuera de los hombres, porque no está escrita en tablas, sino en el corazón: y no en la misma naturaleza del hombre inmediatamente, según mostramos, ni la voluntad, porque no depende de la volun-

tad del hombre, sino que la ata y como la fuerza: luego es necesario que esté en la razón». Y añade otros argumentos como son considerar los efectos de la ley que proceden inmediatamente del dictamen de la razón y el ser propio de la ley dominar y regir, lo cual se ha de atribuir a la recta razón del hombre.

En cuanto a la polémica sobre si es ley perceptiva propiamente dicha, concluye Suárez (II, 6, 4) siguiendo el camino medio que estima ser la opinión de Santo Tomás y la común de los teólogos, que «la ley natural no sólo es indicativa del bien y del mal, sino que contiene la prohibición propia del mal y el mandato del bien». Y más adelante (II, 6, 8): «la ley natural, en cuanto está en nosotros, no sólo juzga el mal, sino que también obliga a evitarlo y, por tanto, no sólo representa la inconveniencia natural de tal acto u objeto con la naturaleza racional, sino que también es señal de la voluntad divina que lo prohíbe».

Con lo que no quiere decirse que no haya «en el acto humano alguna bondad o malicia en virtud del objeto absolutamente considerado», mas, aparte de ello, el juicio de razón vale perceptivamente en cuanto mandado o prohibido por Dios tal acto; bien que, a su vez, la voluntad de Dios no oscila, en frase de Gómez Arboleya, en el vacío axiológico, sino que está sujeta a una necesidad de perfección que la liga intencionalmente con lo bueno «porque no puede Dios menos de prohibir aquello que es intrínsecamente malo y desordenado en la naturaleza racional o de mandar lo contrario» (II, 6, 13).

En Dios, querer y razón van enlazados. Y así como en el concepto de la ley eterna de San Agustín, al que Suárez en este lugar se refiere, van unidas la razón y la voluntad de Dios, así en la natural, que no es querer arbitrario ni razón pura.

Dentro del concepto general de la Ley está el Derecho como ley jurídica. Derecho—dice Suárez (II, 17, 1)—«significa unas veces facultad moral para alguna cosa, ya sea verdadero dominio, ya alguna participación de él, lo cual es objeto de la justicia como consta por Santo Tomás (2. 2. q. 57, artículo 1). Mas

otras veces, derecho significa ley... regla de obrar... y es la razón del mismo derecho tomado en el primer sentido, como dijo allí mismo Santo Tomás, la cual razón es la misma ley». Y aunque de ambos derechos dice que pueden dividirse en natural, de gentes y civil, se refiere Suárez en su obra, y en este punto principalmente, al Derecho en cuanto ley.

No encontramos en Suárez una distinción formal y expresa de lo moral y lo propiamente jurídico dentro de la ley natural. En su libro II, titulado *De la ley eterna y de la natural y del derecho de gentes*, habla, hasta el capítulo XVI inclusive, de aquellas dos clases de leyes y empieza luego el capítulo XVII diciendo: «Explicado el Derecho natural, antes de pasar al positivo será muy importante declarar en el fin de este libro, el derecho de gentes, en cuanto tiene de ley». ¿Quiere esto decir que equipara Suárez el Derecho natural a toda la ley natural, constituyendo, acaso, un precedente de doctrinas como la de Dabín, que admite, sí, un Derecho natural, pero un Derecho natural «moral» que contrapone al «Derecho jurídico»? Creemos que no. Mucho menos puede referirse la doctrina de Suárez a aquellos para los que no hay sino Derecho positivo y principios éticos ideales que deben informarlo. Bien se ve que Suárez habla concretamente de un Derecho natural que contrapone y distingue, según vamos a ver, del Derecho de gentes.

Examinada en su conjunto la doctrina expuesta en este libro y en el siguiente por Suárez, creemos que, para él, el Derecho natural lo constituye esa ley natural, *latu sensu*, en cuanto sirve de fundamento y le proporciona los primeros principios al Derecho positivo, o sea, que es una parte de esa ley natural delimitada, de un lado por el fin, que no es el bien en sí o el hacer buenos a los hombres, sino *bien común*, y de otro, por su diversa extensión.

En cuanto a la mencionada división tripartita del Derecho, ya la hallamos en Roma, donde alterna con la bipartita que suprime el primer término y lo engloba, confundiéndolo, con el segundo, sin que tampoco en la tripartita quede deslindado el

terreno del Derecho natural torpemente definido por Ulpiano; San Isidoro, que sigue en esta distinción las Instituciones justinianas, define el Derecho natural como «el que es común a todas las naciones y que en todas las partes se observa por instinto de la naturaleza, no porque alguna constitución lo haya establecido». Finalmente, Santo Tomás, después de su conocida definición de la ley natural y de circunscribir dentro de ella el Derecho natural, dice que los preceptos del Derecho de gentes son conclusiones deducidas de los preceptos de dicho Derecho natural y que se diferencian de los del Derecho civil constituidos por determinaciones concretas y remotas del mismo.

Suárez comienza por descartar, desde luego, el concepto de Derecho natural de la Instituta tomado de Ulpiano y el que las mismas Instituciones dan del de gentes, a cuyo propósito trae la doctrina de muchos tratadistas. Tampoco aprueba la opinión de los teólogos que confunden el Derecho natural y el de gentes en la necesidad intrínseca de sus preceptos, distinguiéndolos sólo en que el primero se hace manifiesto sin discurso o con facilísimo discurso y el de gentes por muchas y muy difíciles ilaciones, discrepando, asimismo, de la interpretación que a Santo Tomás se da, según la cual el Derecho de gentes comprende preceptos derivados, por razón evidente, de los principios del Derecho natural, conclusiones de tal modo necesarias que se deducen evidentemente de los primeros principios, como los demás preceptos del Derecho natural, sólo que supuesta la sociedad humana y consideradas algunas circunstancias necesarias para su conservación, lo que con el Derecho natural no ocurre; frente a ello, entiende Suárez «que los preceptos del Derecho de gentes se llaman conclusiones no absolutamente y por necesaria ilación, sino por comparación a la determinación del Derecho civil y positivo».

DIFERENCIAS

Por otra parte, no admite que se distingan ambos Derechos en ser el natural preceptivo y el de gentes meramente concesivo;

en ambos hay preceptos y prohibiciones y también concesiones o permisiones. En esto, convienen ambos, como también en ser, en algún modo, comunes a todos los hombres.

Pero se diferencian: 1º, en que el Derecho de gentes, en cuanto contiene preceptos afirmativos, no impone necesidad de la cosa mandada por sola la naturaleza de la cosa mediante evidente ilación de los principios naturales, sino que es necesario que tal necesidad nazca de otra parte, y de parecido modo los preceptos negativos, que no prohíben algo por que sea malo, sino que hacen que sea malo al prohibirlo; 2º, porque, consiguientemente, no puede ser el Derecho de gentes tan inmutable como el natural, ya que la inmutabilidad nace de la necesidad y así, lo que no es igualmente necesario no puede ser igualmente inmutable. (II, 19, 1 y 2).

Con lo que llegamos a uno de los puntos culminantes de la Filosofía jurídica de Suárez: la inmutabilidad e invariabilidad del Derecho natural, ya que, siendo lo comprendido en él necesario de suyo, su inmutabilidad debe guardar con dicha necesidad la relación que hemos dicho, siendo uno para todos los hombres, en todos los tiempos y en todos los lugares.

Ahora bien, este carácter universal y absoluto, no ya del Derecho, sino de la ley natural en general, no impide que, sin mudarse, pueda plegarse a las circunstancias mutables de suyo. Suárez expone esta doctrina suya a partir del capítulo XIII del libro segundo de su obra, mostrando cómo no cabe en dicha ley ni mudanza intrínseca ni extrínseca que proceda de agente que tenga sobre ella autoridad.

Cuanto lo primero, concluye Suárez que la ley natural no puede cesar ni mudarse, permaneciendo una e invariable la naturaleza racional de la que mana necesariamente. Pero si intrínsecamente no puede variar por mudanza en sí misma, sí puede resultar mudanza extrínseca en su aplicación, cuando se aplica a materia que puede recibir mudanza, al variar ésta.

Cuanto a lo segundo, estudia Suárez, en el capítulo siguiente, el problema de la variabilidad del Derecho natural, conclu-

yendo que no puede variar éste, ni ser disminuído ni mucho menos abolido por potestad humana en ninguno de sus preceptos, aunque puede, por derecho humano, hacerse tal mudanza en la materia de la ley natural que, por razón de ella, varíen también las obligaciones que se engendran de este Derecho. El cual modo de mudanza—dice Suárez—«no repugna a la necesidad e inmutabilidad del Derecho natural», sino que «es conveniente y aun necesario a los hombres, según las varias mudanzas que en el estado de ellos acontecen».

«De este modo—prosigue—se acomoda muy bien el manoseado ejemplo tomado de San Agustín, que así como la medicina da unos preceptos para los enfermos y otros para los sanos y unos para los fuertes y otros para los débiles, y, no obstante, no varían por eso las reglas de la medicina..., así el Derecho natural, permaneciendo el mismo, una cosa manda en tal ocasión, otra en otra, y obliga ahora y no antes o después sin que experimente él mudanza por la mudanza de la materia.»

Finalmente, se plantea Suárez el problema de si, por dispensa de Dios, puede cesar o mudarse, no ya el Derecho natural, como en el caso de la potestad humana, sino la ley natural en su amplio sentido.

Distingue Suárez, en este punto, «tres órdenes de preceptos naturales: unos son los preceptos universalísimos, cómo *no se ha de hacer el mal y se ha de hacer el bien*; otros son las conclusiones inmediatas y totalmente unidas intrínsecamente a tales principios, como los preceptos del Decálogo; en el tercer orden hay otros preceptos que están mucho más separados de los principios y aun de los mismos preceptos del Decálogo...»

Respecto a los primeros, dice no haber controversia entre los autores, ya que el hombre podrá ser privado del libre uso de su razón y su voluntad; pero lo que no cabe es que, dejado con capacidad para la operación libre, no pueda ser desligado de aquellos principios que constituyen ley de su naturaleza.

Cuanto a los segundos, cita Suárez varias opiniones que refuta, para adherirse a la de Santo Tomás, Soto, Vitoria, Molina

y otros, según la cual aquellas cosas que encierran razón intrínseca de justicia, como son estos preceptos, no son dispensables; y esto, no por la deuda que se supone por razón de la ley, sino por aquella otra deuda intrínseca que se deriva del hecho de prohibir la ley natural aquellas cosas que son en sí malas en cuanto tales, y al contrario, mandar el bien en cuanto tiene intrínseca conexión y necesidad con la naturaleza racional; es decir, una deuda que se supone en las mismas cosas antes e independientemente de toda ley extrínseca.

Se distinguen, no obstante, estos preceptos de los del primer grupo en que aquellos son tales que no sólo no pueden ser formalmente dispensados, sino que en las acciones que prohíben no puede hacerse tal mudanza que sean lícitos u honestos ni honestados por la autoridad de Dios, en tanto los segundos, no dispensables tampoco, pueden varias por variar la materia y dejar de ser hurto, por ejemplo, lo que antes lo había sido.

Finalmente, los terceros, no derivados como conclusiones de los principios de la ley natural, no participan propiamente de este carácter que impide puedan ser dispensados.

Propiamente hablando, se ha de decir—concluye Suárez—que no dispensa Dios en ningún precepto natural, sino que muda su materia o circunstancias, sin las cuales el mismo precepto natural no obliga de suyo y sin necesidad de dispensa.

A diferencia de la natural, la ley positiva no procede, según Suárez, de nada intrínseco con la naturaleza o la gracia, sino de algún elemento extrínseco que tiene potestad para imponerla, siendo divina o humana según sea dada por Dios o por los hombres, y ésta, civil o eclesiástica, según sea la autoridad que la imponga.

El Derecho positivo desempeña para Suárez un papel específico que no puede reducirse a reflejar los principios de la ley natural. Ciertamente que se desenvuelve dentro de ella y que no puede contradecir sus principios, pero, además de concretar de un modo determinado, «con prudente arbitrio», principios generalísimos del Derecho natural (III, 12, 1), pueden mandar o

prohibir lo naturalmente indiferente cuando así lo exige el bien común, haciendo, por ejemplo, malo por prohibido un acto que no es malo en sí (III, 12, 13). Incluso puede crear relaciones nuevas con carácter obligatorio que sólo de un modo negativo, en cuanto posibilidades, estaban contenidas en el Derecho natural. Por Derecho positivo pueden introducirse aquellas mutaciones en la materia sobre que versa el Derecho natural a que antes nos hemos referido y que pueden hacer, sin que este mude, que obligue un precepto de dicho Derecho natural que antes no obligaba, «pues hay muchas cosas del Derecho natural—dice textualmente (II, 17, 5)—que no obligan ni han lugar sino hecha alguna suposición, como el precepto de no hurtar que no ha lugar sino hecha la división de los bienes y de los dominios, etc.».

Interesa mucho este punto, pues, entre las acerbias diatribas dirigidas contra el Derecho natural, ha destacado siempre el reproche de absorber y hacer inútil, desposeyéndolo de toda función que no sea traducir los principios contenidos en aquél, al Derecho positivo. Recuérdese la objeción de Bergbohm: «Quien no quiera destruir el Derecho positivo tiene que condenar el Derecho natural por completo.» Ya se ve cómo no; cómo, aparte la necesidad del Derecho natural precisamente para que no se desplome falto de base el Derecho positivo, tiene éste una tarea propia.

En este punto, como en tantos otros, la doctrina de Suárez* responde cumplidamente a las objeciones que se dirigen al Derecho natural, sin distinguir, como al principio se dijo, el Derecho natural rígido y falso de la escuela protestante de este jugoso y flexible que nos brindan nuestros teólogos y juristas.

SUAREZ Y EL MUNDO MODERNO

Por **ENRIQUE GOMEZ ARBOLEYA**

Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Granada.

UNA noble y profunda personalidad filosófica como la de Francisco Suárez, siempre está colocada en su ambiente histórico de una manera singular. Por un lado, el concreto haz de labores y afanes que constituye su época, le comprime y determina. Por otro, él moviliza todo ese conjunto de posibilidades, componiendo una unidad luminosa de la vida y de pensar. Arraigado en su tiempo y fuera de él, ligado al presente y mirando al futuro, todo pensador manifiesta así en este alto lenguaje la más profunda dinámica del humano existir: colocado siempre en una situación, encerrado por un horizonte, pero capaz de trascenderse, marcando camino y determinando ámbito a las generaciones futuras. Aquella unión con el presente es lo que da a un sistema peso y dramatismo. Esta mirada al futuro es lo que le otorga ejemplaridad y vuelo. Y así, cuando volvemos los ojos hacia él, nos encontramos, enlazadas de modo indisoluble, una lección de Historia y un trozo de verdad, y de ambas podemos sacar fruto y estímulo para nuestro discurrir presente.

ANTECEDENTES

El ambiente que plantea a Suárez sus inapelables problemas, es el mundo moderno. En los siglos xiv y xv, el europeo ha vivido una curiosa y sutil transformación en su visión del cosmo. La Edad Media descansaba en la confianza de que el mundo era un todo armónico, presidido por un ente infinito y perfecto, que le

había dado ser, que le otorgaba ley que le marcaba fines. En aquel vértice, razón y voluntad, indisolublemente unidas, aseguraban que la plenitud del poder era, al par, la plenitud del sentido. En este orbe múltiple de la realidad, el encadenamiento firme de las esencias, garantizaba que la quieta presencia de ordenaciones racionales regía el discurrir temporal. Lo más importante no era así lo fugaz, sino lo constante. No el individuo, sino la esencia. No esta vida, sino la eternidad. Por todas partes el hombre medieval busca acomodar su existencia a este esquema firme, que si no tiene riqueza de matices, posee, al menos, vigor constante, que es ascético, pero seguro. Su razón trasciende lo peculiar y concreto hacia lo común y abstracto. Su ética desprecia el casuismo, buscando reglas fijas. Su arte nos ofrece figuras rígidas, que parecen escapadas tanto de los encantos como de las asechanzas del tiempo. Bellos oros y etéreos azules parecen asegurar en el cuadro de la vida, igual que en el lienzo de sus primitivos, un sabor estable y lejano no contaminado por arenas fugaces.

Nunca se sabe cómo, y en virtud de cuántos factores, acaecen las transformaciones históricas. Una cosa es segura: el cambio que origina el mundo moderno es, al principio, imperceptible, y sólo una mirada sagaz puede descubrir su importancia ulterior. Consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias un concepto ortodoxo: la omnipotencia divina. Aquella unidad de razón y voluntad en Dios se rompe, y el europeo empieza a pensar que Dios es voluntad nuda, superior a toda razón, y, por tanto, incognoscible. De esta manera, el logos deja de ser predicado de Dios para convertirse en cualidad del hombre. Y, a su vez, deja de concebirse la creación como una emergencia desde la razón y, por tanto, poseedora de un orden estable. Las cosas concretas dejan de descansar en un esquema de esencias. El hombre está sometido a un alto poder irracional y rodeado de irracionalidades, de acasos, de individuos. El acento recaerá, ya de por siempre, sobre lo concreto, no sobre lo abstracto. Ha bastado desligar al mundo de su vértice de razón para que todo él se adelante, pre-

sente y múltiple, con belleza inmediata e hiriente, pero sin seguridad metafísica. Solo, sin confianza racional en Dios ni en el mundo, el hombre moderno ha de emprender la aventura de hallar otro centro, desde el que convertir en un cosmo el caos de la vida. De Occam a Kant, todo el pensamiento occidental es sólo el intento, heroico y fracasado, de conseguirlo.

Se suele designar con el nombre de nominalismo esta etapa del existir europeo. Pero no debemos exagerar las denominaciones escolares. Algo muy importante está acaeciendo detrás de esa designación hirsutamente técnica. Pues toda la interna dinámica del fenómeno se precisa al advertir que esta gozosa aceptación de las singularidades del mundo es, al par, afirmación de aquella individualidad que es la más patente e inmediata, la individualidad propia. El hombre concreto se adelanta al escenario de la Historia con la pretensión de ser protagonista de ella. Ya no borra sus perfiles, buscando su esquema esencial, sino los reafirma en hazaña, arte y estilo. El mundo es la gran patria de la Humanidad actuante. Un fresco aire clásico templará este ansia y fiebre, y Roma y Grecia dan equilibrio y templor renacido a este hombre que ahora cabalga por los campos de Europa buscando gloria individual; se asoma con gesto propio a los lienzos y estatuas o nos ilustra con cuidadoso acento latino sobre su peculiar e íntimo sentir. Por un lado, todo parece replegarse, como fondo o paisaje, ante el mundo humano. Las cuestiones antropológicas, éticas y políticas, adquieren un gran relieve. Por otro, este hombre no sólo se contempla a sí, sino que vuelve su mirada fervorosa a la realidad en torno para conocer el mundo concreto que le rodea, descubrir sus leyes y dominarlo. El conjunto es la gran afirmación de la razón del hombre, soberana del orbe, imperio en el imperio mundial.

Y en todo ello se anuda, en complicada trama, lo exacto y lo erróneo, lo justo y lo reprochable. Lo que hace de una época una tarea y no una fatalidad, es que siempre cabe rechazar sus últimas consecuencias, pero recoger algo de su posición central, enriqueciendo con ello la verdad antigua y dándole renovado vigor y

eficacia. Concretamente en este caso, nada de lo que afirmaba la época nueva se oponía por sí, sino sólo en su forma exagerada, a una visión cristiana del mundo: ni el valor de la individualidad, que el cristianismo había sido el primero en reconocer, ni la bella prosa latina, salvada en miles e ignotos conventos medievales. Era necesario librar el oro nuevo de tanta adventicia ganga e incorporarlo al tesoro antiguo, de modo análogo a cómo en la unidad de la catedral gótica plantaba el plateresco su encanto y filigrana, y cobraban las figuras del retablo nueva humanidad sin perder su misticismo.

No sé si estoy autorizado a afirmar, sin poder probarlo aquí, que éste es el sentido del pensamiento español. Ya en la figura poderosa y grave de nuestro Francisco de Vitoria se advierte un limpio hálito de modernidad en que cobra nueva vida la antigua cosecha. Son, en primer lugar, cualidades formales: su bello estilo latino, la precisión, la agudeza de su palabra, y sobre todo, cierto equilibrio humano y humanista, que hace no abandonar el recto camino de la razón por la mera sutileza dialéctica. Es, en segundo, su acuciante preocupación por los problemas políticos: típico carácter de la época. Pero todo esto lo ve Vitoria en función de su menester teológico. Su humanismo florece en el huerto de la teología. Y va orientado a restaurar en el mundo humano un orden en que se ayunten y acuerden las realidades nuevas. Desde el horizonte de la sociabilidad y el amor de todos los hombres, desde el *bonum totius orbis*, quiere Vitoria ponderar el ámbito de influjo de las distintas potestades, y equilibrar sus fuerzas en gravitación segura y estable. El mundo humano debe componer un cosmo, como el mundo natural. Es la antigua idea, actuando con ímpetu nuevo.

LA ESCUELA DOMINICANA

A través de la escuela dominicana, va desarrollándose todo ello, como una vasta melodía, que, sin perder su estructura formal, se enriquece con miles motivos. Lo que era programa y promesa en Vitoria, se convierte en realidad en sus discípulos. Mel-

chor Cano, iluminado y exacto, empieza a componer en 1540 su tratado *De Locis Theologicis*, en donde se intenta por vez primera una gran Lógica de la Teología. El ansia de vigor de la época se transustancia en ella en un latín fulgurante, y la razón verifica en la sagrada ciencia una crítica de fuentes pareja a la que los renacentistas ejercitaban con sus amados clásicos. Junto a él, la figura de Domingo Soto restaura y renueva todo el amplio saber escolástico, incluyendo en su levantada arquitectura las nuevas cuestiones. El problema de la esencia y la existencia en los seres creados, cuya significación veremos más tarde, es acometida en su obra *In Librum Praedicamentorum*; en sus escritos físicos se advierte la influencia del nominalismo; en su monumental obra jurídica empieza ya la discusión sobre cuestiones concretas, tan fecunda para la práctica jurídica. Báñez cierra la etapa de grandes figuras dominicanas. El ímpetu creador ya ha pasado a otra escuela. Báñez afirma sólo las verdades tradicionales y las defiende contra toda novedad. Su grandeza estriba en esto. Su limitación, también. Y estas cabezas principales están rodeadas de una pléyade de autores de segunda fila, y, a su vez, el conjunto se inserta en la vida universitaria española, que alcanza un esplendor sin comparación en la vida de entonces, y en la vida religiosa, donde las necesidades de la época prenden en raíces de disciplina, ocasionando la reforma de Cisneros.

Y en todo ello se advierte esta peculiar tensión de armonía y lucha con el mundo moderno. Iñigo de Loyola surge. La gran batalla contra la Reforma comienza. Todo el saber que había conseguido la época respecto a la vida humana, se pone aquí en juego para la dominación de las pasiones y la milicia por Cristo. El genio español vela nuevas armas. El activismo del tiempo abre inéditos cauces, esta vez hacia las orillas eternas.

Nada bueno se ha perdido, todo se ha trascendido. En la prosa de Luis de Molina vemos el fulgor clásico que ilumina el detalle, sin perder lo fundamental. Algún día volveremos sobre ello. Basta aquí apuntar su amor por lo concreto que da a su nervioso latín un como paisaje menudo y sonriente. Y la forma es aquí la

exacta vestidura del fondo. Su *Concordia* es la más valiente afirmación del valor del individuo que, inmediatamente y por sí, está ante los ojos de la divinidad. Su *De justitia et jure* multiplica las observaciones concretas sobre el derecho nacional. De manera destacada se afirma así lo individual sin negar la dependencia de Dios. Suárez ya se anuncia en el área del mundo.

Pero antes ha de alcanzar la labor de los colegios jesuítas de estudios la magnífica cosecha que se manifiesta en los nombres de Francisco Toledo y de Pedro Fonseca. Francisco Toledo organiza los estudios filosóficos de los colegios en el sentido renacentista salmantino. Y por él concluye todo aquel vigor y eficacia de la época nueva a la interpretación aristotélica. Su labor queda limitada, no obstante, a la lógica, física y psicológica del Estagirita.

Por eso, es fundamentalmente Coimbra quien ha de dar carta de ciudadanía al aristotelismo dentro de la Orden. En éstos son decisivas las obras de Pedro Fonseca: *Institutio Dialecticae* y *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Este último es, por su rigor y amplitud, un libro para profesores más que para alumnos, y se separa de todos los comentarios aristotélicos de la alta escolástica. Texto sobre textos, Fonseca, une al *modum commenti* el *modum quaestionis*. Su proemio es una bella pieza, de gran carácter moderno, con su canto al genio y sus agudas consideraciones crítico-filológicas. Y por toda la obra discurre un aire de autonomía que denuncia la nueva era.

Pero no sólo era necesario ocuparse de los textos, sino de la realidad. He aquí la gran labor metafísica de Francisco Suárez: *ad res ipsas! A textus proluxa explicationes abstinendum duimus, resque ipsas contemplari*, nos dice en un pasaje de su obra. Su gran intento es dar al hombre la agudeza metafísica necesaria para poder contemplar otra vez el mundo con seguridad y hondura, sin perder su detalle ni olvidar su esencia, sin negar su perfil ni quebrar su arquitectura. En él confluye toda la sabiduría medieval y toda el ansia nueva, y por eso su figura adquiere vigor bastante para continuar la obra aristotélica y adoctrinar al

mundo moderno. Bien sabido es el destino ulterior de sus *Diputaciones metafísicas*, en que bebe toda Europa su preocupación metafísica. Suárez es la base, no por negada menos evidente, de todo el mundo moderno. Volver, pues, hacia él es retornar al punto justo en que se consiguió el equilibrio de lo clásico y de lo reciente, y curarnos de los errores sin tener que abdicar para ello de nuestras peculiares preocupaciones. Examinemos con esta luz y fervor sus *Diputaciones metafísicas*, reservando para otra mente más autorizada una exhaustiva exposición de las mismas y limitándonos a algunos de sus extremos más destacados.

INDEPENDENCIA DE LA METAFISICA

Suárez comparte con su época la sana confianza en la razón y le da un objeto adecuado y supremo, desde el que pueda explicar la multiplicidad del mundo: el ser en cuanto ser. Por aquella fe, lleva a culminación la obra aristotélica, y, apartándose de la tradición medieval, dota de independencia a la metafísica. Por esta segunda posición, vuelve por los fueros de la unidad, y advierte que, siendo el ser aquello de que nuestro entendimiento se apodera primeramente (como lo más conocido y a lo cual reduce todas sus ideas), es necesario que empecemos por considerarlo, prescindiendo de todas las cosas particulares, y que todos los demás conceptos de nuestra mente se formen por una adjunción a él. De este modo, afirma la potencia y la subordina a su *obiectum adequatum*. «*Metaphysica esse scientia quae ens in quatum ens, sen in quatum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur*» (1). La razón del hombre tiene en ese supremo objeto su ponderación y su descanso: su magna y noble tarea. En las secciones V y VI de la primera diputación se le escapan a Suárez, a través de la prosa rigurosa, las manifestaciones de júbilo. La finalidad de esta ciencia es «*nobilissimam, tam in esse obiecti, propter sumam abstractionem, quam in esse rei propter nobilissimam entia, quae comprehendit*» (2), y, por tanto, «*Metaphysica esse*

(1) *Disp. Met.*, I, 3, 1.

(2) *Disp. Met.*, I, 5, 2.

maximem appetibilem ab homine ut homo, tam appetitu naturali, quam rationali optime ordinato» (3). Sólo a través de ella consigue «*suam naturalem felicitatem*», y, por tanto, su descanso.

Ahora bien, este ser que, como dice en la D. 11, 4, 6, es lo primero y radical, y principio íntimo de todas las acciones y propiedades que convienen a las cosas, comprende en su amplitud dos tipos fundamentales de entes: el infinito y los finitos, Dios y las criaturas. Suárez vuelve así por los fueros clásicos. Scoto y su escuela, sobre todo Lychetus, habían afirmado que la distinción primera es la de *ens quantum y non quantum*. Scoto incluye en el primer término el ser infinito y finito, «*quantuo in se habenti quantitatem aliquam perfectionis*». El *ens non quantum* no es finito ni infinito, y no incluye en sí perfección, que siempre corresponde a la cantidad, sino las relaciones íntimas en el ser divino (4). Suárez restaura la distinción fundamental, no negada, pero sí amenazada por la sutileza scotista. Dios y el mundo: es aquí la gran disyunción. Ser que es por sí y por causa de otro, ser necesario y ser contingente, por esencia y por participación, increado y creado. En estas amplias parejas de conceptos se expresa formalmente el gran hecho encerrado en el esqueleto de cosmo: la creación y la dependencia de Dios.

Sacando las consecuencias encerradas en el propio concepto del ente, va a desarrollar Suárez su doctrina de la divinidad. A ello dedica las disputaciones XXIX y XXX. La prueba de la existencia de Dios vuelve así a ocupar un puesto central en la especulación filosófica, en contra de las alegaciones de Occam. El filósofo inglés había negado posibilidad a esta prueba, tanto por vía natural como por abstracción. En su *Centilogium theologicum*, rechazó el argumento fundado en el movimiento (5). En el *Comentario a las Sentencias*, sólo admite un conocimiento confuso de la existencia de Dios (6). Igualmente son indemostrables

(3) *Disp. Met.*, I, 6, 33.

(4) Scotus: *Quodlibetales*, q. 5 ad arg. princ.

(5) Occam: *Cent. theol.*, concl. 1.

(6) Occam: *Annotationes super quattuor libros Sententiarum*, I, 3, 4.

su unidad, su infinitud, su plena y colmada realidad. Lo eterno no descansaba en la razón, sino en la creencia oscura. El hombre se hundía, solo y desamparado, cada vez más en su barro.

LO FINITO Y LO INFINITO

Suárez recompone el enlace entre lo finito e infinito, levantando el mundo hacia la divinidad. Todos los caminos llevan hacia ella. No principalmente los externos y visibles, que son expresados en el antiguo apotegma: «*Omne quod movetur ab alio movetur*», no principalmente el movimiento y la física, sino la quieta presencia del ser y la metafísica. Todo lo que es no puede darse a sí mismo el ser, sino depende de algo superior. *Omne quod sit, ab alio sit*. La presencia ontológica es así un claro modo de alusión metafísica. El mundo clama por Dios. Lo adelanta ante nuestros ojos. Lo proclama.

La prueba de la existencia de Dios es elaborada concienzudamente por el filósofo granadino. La estructura de ella es distinta a la de Santo Tomás, acercándose más a la de Duns Scoto. La mayor parte de los argumentos tomistas están incluidos en ella; pero ninguno tiene valor probatorio por sí, sino enlazados en un riguroso y férreo desarrollo que los unifica. La prueba de Dios es así en Suárez una. En esquema discurre así: después de rechazar el valor probatorio del lema clásico: «*omne quod movetur, ab alio movetur*» en relación con la física celeste para deducir la existencia de Dios, y de establecer como más evidente el de «*omne quod sit, ab alio sit*» (7), Suárez advierte que no todo ser puede ser *ab alio*, pues es contradictorio un progreso en el infinito, sin encontrar algo supremo del que todo dependa. Una vez probada la existencia de la primera causa o ente, es necesario certificar que numéricamente es una. Para ello es posible, según Suárez, utilizar dos tipos de argumentos: uno, *a posteriori*; otro, próxima-mente, *a priori*. El primero deduce la divinidad una de la contemplación de lo creado. Sólo así se puede explicar «la fábrica

(7) *Disp. Met.*, XXIX, 1, 20.

y constitución de este Universo, y la coligación, proporción y subordinación de sus partes» (8). El segundo se apoya en su teoría de la individuación, y sólo puede ser expuesto suficientemente después de conocida ésta. Baste aquí apuntar lo siguiente: El ente improductivo es necesario y a su esencia conviene el existir, pues en esto consiste su necesidad, que existe por la sola fuerza de su esencia. El ser conviene sólo a lo singular, «*ergo necesse est ut singularitas talis naturae sit etiam de essentia eius, et consequenter ut talis natura non sit multiplicabilis*» (9). Suárez rechaza en su teoría de la individuación toda distinción real entre la esencia y la diferencia individual, conservando sólo una distinción de razón. De donde aquello que existe necesariamente «*non esse hoc ens singulare per aliquid extra essentiam eius*». La acción de ser incluye el ser singular. Desde este punto de vista puede recoger Suárez muchas razones de otros autores y hacerlas eficaces para su argumentación propia. No podemos detallarlas aquí, baste apuntar que la última razón de su prueba la extrae Suárez del orden finalista del mundo.

De este modo, por los caminos seguros del ser, hemos llegado hasta las orillas eternas. Dios es. Pero con esto no hemos terminado nuestro empeño. El concepto del ser, por su máxima generalidad, corresponde análogamente a todo ente. Por esto, no podemos decir sólo que Dios sea, sino debemos procurar concebir, en la medida de nuestra razón, la plenitud y perfección de este ente que incluye en sí no sólo la *formalitas essendi*, sino el *exercitium* y la *actualitas essendi*. Y entonces advertiremos que este ser es substancia, y su substancia «*vita foelicissima*», «*quod est sibi sufficiens ut nullo alio indigeat vel ad vivendum, vel ad foeliciter beateque vivendum*» (10). «*Deus autem cum sit summum bonum perfectum sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget, ut foelicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere, aut aliquo alio modo,*

(8) *Disp. Met.*, XXIX, 2, 20.

(9) *Disp. Met.*, XXIX, 3, 11.

(10) *Disp. Met.*, XXX, 14, 16.

neque etiam finem habet extra se, imo ipse est finis omnis aliorum: sui autem ipsius proprie ac positive non est finis: sed negative dicitur finis, quia non alium habet finem, sed in se ipso quiescat tanquam in suo summo bono» (11).

Pleno en sí, sin necesidad ni indigencia, reposa Dios en su infinita perfección. El orden del ser implica una jerarquía de valor. El primer ente en la conexión de las causas, es también el más perfecto en la gradación de los seres. Dios incluye en su quiddidad toda perfección que podamos concebir —presente o futura, real o posible—, «*nobiliori et excellentiori modo*» (12), en el «*optimo modo possibili in genere entis*» (13). Por eso es «*caput et mensura perfectionis in tota latitudine entis*» (14).

Y todo ello lo es en sencilla potencia. Tal es lo que Suárez expresa en terminología escolástica en la sección tercera de su disputación XXX. Dios es «*actus purus acque ens simplicissimum*» «*Unde hic non dicitur actu formalis vel actuans, sed in se actu existens: purus autem dicitur tum ad excluendam potentiam obiectivam, sed omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugna enti ab intrinseco necessario, ut per se consta... tum ad excluendam omnem potentiam passivam*» (15). En su cerrada plenitud, no sólo no hay falta, tampoco composición. No caben defectos ni accidentes. El es acabadísima perfección, y no necesita, por tanto, complementos. Unidad sin par, simplicidad sin composición, substancia sin accidentes: en todo supera Dios los límites de nuestra inteligencia, que tiene que ir haciendo trabajosamente su camino, diferenciando y seccionando, partiendo en trozos menguados esta esplendorosa y unánime luz.

De aquí que sólo por esta limitación de nuestra mente y voz hablemos de atributos divinos, separando en parte lo que late en indiferenciada plenitud. Inmensidad, eternidad, invariabilidad;

(11) *Disp. Met.*, XXX, 14, 17.

(12) *Disp. Met.*, XXX, 1, 4.

(13) *Disp. Met.*, XXX, 1, 7.

(14) *Disp. Met.*, XXX, 1, 5.

(15) *Disp. Met.*, XXX, 3, 2.

razón, voluntad y poder: tales son los atributos que parecen adelantarse con propia independencia del conjunto, con caracteres peculiares y distintos. Pero siempre están ligados a la oscura unidad que los califica y orienta. Si no olvidamos esto, se nos hará claro lo complicado y fácil lo difícil. Tal el primado de la razón o voluntad divina, eje del mundo moderno. Dios es en sí mismo razón; pero es también voluntad y poder, y ninguna de estas cualidades le viene añadida, sino insita. De aquí que no se oponen, sino se conciertan en una acabadísima armonía de contrarios. Estamos en el último límite metafísico, donde la razón es querer libre y el poder racionalidad pura. Dios es racional; pero no por una norma impuesta desde fuera, sino por un sentido que mana libremente desde dentro. El es norma en sí mismo. Dios es omnipotente; pero no con el arbitrio que puede lo imperfecto, sino con una plenitud ligada intencionalmente con lo mejor. El no puede negarse a sí mismo. La perfección ordena su actividad y llena de sentido el poder infinito. Nuevamente vuelve a erigirse al frente del cosmo la antigua unidad profunda y luminosa; nuevamente puede el hombre descansar en Dios.

ORDEN Y EQUILIBRIO

Puesto que de esta manera se han unido Dios y razón, el mundo no sólo emerge de un poder omnímico, sino de una altísima luz inteligible. La creación vuelve a reposar en un orden de esencias. El orden y equilibrio rigen otra vez los pasos y órbitas de los seres, componiendo con ellos una acabada armonía. Dios crea las esencias. De su seguridad se deriva todo. Su perfección es origen de cualquier perfección. El mundo tiene así, para Suárez, esquema y figura, equilibrio y apoyo racional. Pero no sin la constante voluntad del Señor. Dios crea las esencias; pero no para que subsistan sin El, sino para que dependan de El. No autónomas, sino subordinadas. Este es uno de los aspectos que subraya Suárez como su afirmación de la identidad real de la esencia y existencia de los seres creados. Unir ambas, es condenar de por siempre aquélla a la sumisión de ésta. Si Dios quiere puede bo-

rrar del ser, no sólo el linaje de los hombres, sino la misma esencia humana. ¡Qué gran lección y advertencia para la razón europea, que ya empieza a desbocarse! No hay inteligencia humana, esencia o verdad, sin huella de infinito. La verdad no es el gran producto del hombre, sino de Dios. Dios, poder omnímodo y perfecto, sostiene y alumbra la verdad. De este modo, partiendo de la omnipotencia, se llega a la racionalidad del mundo, y se ata más firme y seguramente la inteligencia y el orgullo humano. De este modo, también mirada esta tesis por su adverso, se han reafirmado los primeros términos existenciales del mundo. Desde ellos se respira el perfume de las esencias, desde ellos se respira al gran Dios que otorgó razón a la realidad, y nos brindó, en la más próxima existencia, el camino para descubrirlo. Todos los principios del mundo moderno están aquí superados y en más amplia capacidad de vigencia.

Pero dejemos hablar a Suárez, siguiendo en su pormenor esta teoría, que nos da, reconquistadas, la omnipotencia de Dios, la razón del hombre, la belleza del mundo. Nuestro autor ya ha eliminado la arbitrariedad como cualidad de Dios, y, por tanto, ha admitido que el mundo sea huella de razón. Mas entonces advierte que es necesario que, dentro de la razón, se descubra el poder, aceptando así el núcleo de verdad contenida en el nominalismo. Para ello tiene que combatir, principalmente, aquella opinión que exageraba el principio objetivo de la razón, acentuando el valor ideal de las esencias, sin advertir, que fuera de la actualidad del existir, éstas son sólo sombra y humo, mera potencia, pero no realidad.

La forma más extrema de esta posición afirma, no sólo que hay esencias, sino que éstas, como ser objetivo, tienen independencia de todo arbitrio y comprimen la libre actividad de Dios. Contra ellos, Suárez rechaza un ser objetivo de las esencias que se imponga a Dios. Dios, obra necesaria, *simpliciter ex libera voluntate*. Si la esencia tuviera un ser por sí, Dios transmutaría tan sólo el ser de las esencias en el de la existencia. Si se alegara que Dios ha creado todo, *«ex nihilo existentiae, non vero ex nihilo essen-*

tiae», se llegaría a que «*absolute et simpliciter non creavit Deus omnia ex nihilo, nec producit omnia entia... sed unum ex alio producit*» (16). De donde las criaturas podían casi gloriarse de que tenían por sí algo que no debían a Dios. *Haec autem omnia et similia sunt contra fidem et naturalem rationem*. La razón pende de Dios: he aquí la gran verdad.

Desde aquí se iluminan una serie de aspectos de la cuestión. Tales, por ejemplo: que las esencias sean objetos, «*terminans tantum*», de la inteligencia divina, no supone en ellas ningún ser real, ni tal es necesario, «*ad scientia veritatis, sed sufficit esse potentiale*»; esto es, aptitud para ser, promesa de realidad. Si Dios predica, *ab aeterno*, del hombre las cualidades de animalidad y racionalidad, esto no significa ser actual y real, sino sólo intrínseca conexión entre ambos extremos, fundado en «*esse potentiale*». No cabe confundir las cosas. El ser, antes de crearlo y una vez creado, no puede compararse, porque no son dos, sino una misma cosa, y, por tanto, no es posible subsumirlos en los mismos género y especie, como quiere uno de los argumentos, siendo esta función del entendimiento respecto a la realidad. Y, sobre todo, no se crea que con ello se otorga a las relaciones esenciales un ser meramente intelectual; son entes comprendidos en la realidad bajo algún modo, como capaces de existencia real, como entes en potencia (17).

Se rechaza también aquella posición más templada, para la cual, «*essentiae quidem rerum creabilium non esse aeternas, simpliciter loquendo... connexionem autem praedicatorum essentialium cum ipsis essentiis esse aeternas*». Según ella, las esencias creadas tendrían causa eficiente, no así las conexiones esenciales entre los términos. Suárez refuta tal posición al final de la sección 12, casi terminando la disputación. Esta sentencia, si no se declara más ampliamente, no puede defenderse. Pues sobre tal conexión de los predicamentos con el sujeto se puede preguntar si

(16) *Disp. Met.*, XXXI, 2, 4.

(17) *Disp. Met.*, XXXI, 2, 6-11.

es algo o nada fuera de Dios. Si algo, ¿cómo es eterna sin causa eficiente? Si nada, no es de admirar que no tenga causa eficiente; mucho más admirable es que pueda ser eterna o que sea conexión real, si no es nada. Conexión no es más que unión: unión no es otra cosa que *res aut modus rei*; si ningún ser creado es eterno, ninguna unión lo puede ser. Además, «*quomodo potest essentia habere efficientem causam et non habere ab illa ut sit talis rei essentia?... Nam sicut essentia Petri non erat antequam fieret, ita nec Petrus habebat essentiam, antequam crearetur vel generetur: unde neque erat homo, neque animal, et ergo totum hoc accipit per generationem a sua causa efficiente, ergo non solum fiunt essentiae, sed etiam connexiones essentielles*» (18). Cuando la forma se imprime en la materia, no sólo hace que el compuesto sea, sino también que viva, sienta, etc.; es decir, hace que a esta *res* convengan estas notas. Luego todo requiere causa eficiente. «*Atque huic falsum etiam esse videtur, quod dicitur essentiam habere causam efficientem, veritatem autem essentiae non habere*» (19). Pues la verdad de la esencia no es otra cosa que ella misma, o, a lo sumo, se puede considerar como una propiedad conjunta e intrínseca con ella, luego debe tener la misma causa eficiente. «*Qui enim intelligi potest, ut aliqua causa efficiat aurum, et non efficiat verum aurum? Quod si efficiendo auro efficit essentiam auri, quomodo efficiendo verum aurum non efficit veritatem essentiae auri?*» La verdad ontológica funda la verdad. «*Veritatem pronuntiatorum ait etiam quantum ad essentialia rerum ipsarum, non esse omnini inmutabile, nisi rebus manentibus*» (20).

Toda la controversia descansa en las varias significaciones de la cópula «es». Dos maneras principales tiene de unir los términos en la proposición. «*Primo ut significat actualem et realem conjunctionem extremorum in re ipsa existentem... Secundo, solum significat praedicatum esse de ratione suijecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine*

(18) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 42.

(19) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 43.

(20) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 43.

dubio ab existentia extremorum, quia iusta illam significationem verbum est, non absolvitur a tempore... , significant realem et actualem durationem, quae nulla est ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subiecto non supponente» (21). En tal sentido proceden de causa eficiente, sólo que significan de modo complejo lo que es la realidad simple.

En el otro sentido, las proposiciones son verdaderas, aunque los extremos no existan, y, por tanto, son verdades necesarias y perpetuas, pues con la cópula «es» no se significa existencia ni se atribuye a los extremos realidad actual en sí mismos, y para su verdad no se requiere existencia o realidad actual. En este supuesto cabe hablar de un sentido hipotético. Y así, como tal proposición condicional es perpetua: «si es hombre, es animal», o «si corre, se mueve», también es perpetua la afirmación «el hombre es animal», o «el correr es movimiento». Para ello no requieren causa eficiente. Mientras sigamos en hipótesis, lo mismo cabría afirmar que «si la piedra es animal, es sensible», o «la quimera es quimera». Precisamente esto nos lleva de la mano a ver una diferencia entre las proposiciones posibles y las ficticias, advirtiéndole que *cum dicitur: homo est animal rationale, significetur hominem habere essentiam realem sic definibilem seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale, saltem possibile*. Y concluye Suárez: *«Et quo ad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum»* (22). En cuanto salimos de la hipótesis y de la imaginación a la realidad, la esencia señala hacia la unidad del ser, y, por tanto, a la causa eficiente. La esencia o las conexiones esenciales no son más que capacidad de ser, entes en potencia.

Se destaca así mejor el poder ilimitado y altísimo de Dios. La potencia no debe comprenderse como *«res aliqua vera et positiva in ipsa res»*. *Ens in potentia* no es ser que tenga el poder, sino que

(21) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 44.

(22) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 44.

depende del poder. Es estar bajo una potestad distinta de él mismo, y, por consiguiente, ser «*res possibilis*». De esta manera no tiene entidad separada del que los ha de crear hasta que se convierta en acto. Y de aquí que pueda decirse con plenitud de sentido: «*Ens in actu et in potentia distingui formaliter tanquam ens et non ens. Per suam entitatem*» (23).

ESENCIA Y EXISTENCIA

La existencia es así lo que constituye *formaliter* la actualidad de la esencia. De aquí su jerarquía y valor. La existencia no es algo que pueda despreciarse, considerándola como un cierto accidente pertinente a algún predicamento, a saber y por ejemplo, al predicamento cuando o cantidad. Muy en contra de esta opinión hay que advertir que «el ente es dicho tal *ab esse*, de donde así como el ente no pertenece a cierto género, sino trasciende todos los predicamentos, así la existencia» (24). Ella es «*quendam actum seu terminum essentiae*» (25); de aquí que cada esencia tiene su propia existencia, ambas componen la unidad del ser, y «*sicut distinguitur essentiam in totalem et partialem, seu completam et incompletam, ita etiam distinguendam esse existentias intra illud ordinem*» (26). «La substancia tiene su propia existencia, el accidente, los modos, etc. Y la unión es tan potente que es imposible separar la existencia de la esencia, de tal forma, que, destruída la esencia, se conserve la existencia» (27), o que «la esencia creada se conservase extra causas sin alguna existencia» (28), o con «una existencia que no le sea propia» (29). La unidad ontológica tiene leyes inexorables.

Mas tal unidad entre esencia y existencia debe entenderse recatadamente respecto a los seres creados. En ningún modo supone que

(23) *Disp. Met.*, XXXI, 3, 7.

(24) *Disp. Met.*, XXXI, 7, 1.

(25) *Disp. Met.*, XXXI, 7, 3.

(26) *Disp. Met.*, XXXI, 11, 8.

(27) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 2.

(28) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 5.

(29) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 9.

el existir sea de esencia de las criaturas. «*Quia nimirum solus Deus ex vi suae naturae habet existere absque alterius efficientia, creaturae vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius*» (30). Esto no significa distinción real, sino sólo «*conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis*»; pero basta para poder establecer entre esencia y existencia una distinción de razón con un fundamento en la realidad, y «concebir las criaturas abstrayéndolas de su existencia actual, porque no existiendo necesariamente, no repugna concebir sus naturalezas, prescindiendo de la eficiencia, y consecuentemente de su existencia actual» (31). En este caso advertiremos algo «*tanquam omnino intrinsicum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptioni obiectur, et hoc vocatur essentiam rei, quia sine illa ne concipi potest; et praedicato quae indem sumuntur dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convenire... , quanvis in re non semper conveniat sed quando res existit*» (32).

Pero esta es sólo una distinción de razón con el fundamento en una realidad imperfecta. Ontológicamente, nunca se separan esencia y existencia. El destino de una es el de la otra. El ente real y actuante no tiene, como mudos e independientes acompañantes, entes esenciales. Suárez es en esto plenamente aristotélico. Aunque al par sea plenamente cristiano, y no olvide que el «*ens creatum quatenus est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente*». «*Omne ens creatum esse sub dominio Dei, quantum ad suum esse, id est, ita esse subiectum Deo, ut ab illo possit in nihilum redigi, et privari suo esse, per solam dispositionem illius influxus, quo ipsum conservat*» (33). La belleza del mundo no puede excluir su vocación de nulidad. Los restos del dualismo platónico son superados así por Suárez, sin negar, antes bien, destacando poderosamente la diferencia y dependencia de las criaturas respecto de Dios.

(30) *Disp. Met.*, XXXI, 6, 4.

(31) *Disp. Met.*, XXXI, 6, 15.

(32) *Disp. Met.*, XXXI, 6, 15.

(33) *Disp. Met.*, XXXI, 14, 3.

Mas aún quedaba otra dualidad ahincada en el flanco del existir europeo: la de lo abstracto y lo concreto. Suárez ya ha ayuntado esencia y existencia en una sola realidad: el ser actuante. Gracias a ello, materia y forma, accidentes cualitativos, tienen su propio existir. Ahora queda por advertir cómo del conjunto resulta una unidad incommunicable: un individuo. En nuestro contorno nos asaltan seres con propio perfil, en ellos tenemos nuestra tarea y nuestro gozo, nuestra preocupación y descanso. Y ante los mismos se presentan el interrogante grave y acucioso: ¿es necesario creer que son meras multiplicaciones de la esencia genérica o que son imponderables que no se pueden explicar desde la unidad del ser? ¿Habrá que sacrificar la multiplicidad a la unidad lógica o la *ratio entis* a la realidad inmediata? ¿Se escapará nuestra vida del equilibrio del ser o salvaremos éste perdiendo la pulpa jugosa de las cosas en torno? La gran cuestión del mundo moderno surge ante los ojos del eximio granadino.

Ya la escolástica debatió ampliamente este problema. La dirección predominante había supuesto que el principio de la individuación era la materia, la materia signata, decían ellos; esto es, la que está signada por la cantidad, «*quae sub certis dimensionibus consideratur*». Daban así la perspectiva física de la cuestión, ante la cual los individuos sólo difieren por la cantidad y espacialidad. No la razón ontológica, ante la cual su constitución propia era la incommunicabilidad del ente individual. Por esto, desde siempre y sobre todo, en la dirección franciscana, que conservaba viva aquella sensibilidad para lo concreto, que guía los pasos del Pobrecito de Asís, se manifiesta otra tendencia que, a través de las figuras de San Buenaventura, Enrique de Gante, Roger Bacon, culmina en Duns Scotus. Para Scotus, lo universal es indiferente y necesita un sello individual. Este, sin embargo, no lo da la materia, sino una forma especial, con una entidad incommunicable, indivisible y positiva: la *haecceitas*, el ser concreto e indefinible. «*In rebus creatis individuum addere communi naturae modum aliquem realem ex natura rei distinctum ab ipsa natura et componentem cum ella individuum ipsum.*»

Suárez rechaza tanto la posición tomista como la escotista. La materia no le parece principio suficiente de individuación, siendo lo individual lo más preciso y activo, y la materia lo más informe y pasivo. Ni aun la materia signata puede desempeñar este papel, pues la cantidad y espacialidad no basta para explicar la gran cuestión: la unidad del ser individual. Por otro lado, tampoco la solución de Scotus le parece convincente. El sutil Doctor descompone el ser en dos partes: lo general y la *haecceitas*. La humanidad y la cualidad individual y la cualidad individual en el caso de Pedro. En este supuesto: o la Humanidad tiene un ser general, en cuyo caso se vuelve a un platonismo y a una hipostasis de lo universal. O es una individualidad, en cuyo caso se individualiza por sí sola. O es una simple posibilidad que se convierte en realidad individual al contraerse en sus modos: en el cual se niega también la teoría.

No hay que hacer distinciones inútiles. *Entia non sunt multiplicanda sine ratione*. Todo el religioso respeto a la realidad que orienta el pensar del Eximio tiembla en estas páginas dedicadas a lo individual. Hay que admitir lo que se nos da en los límites en que se nos da. Este gran apotegma aristotélico, que cobra nuevo fulgor en la fenomenología moderna, parece haber guiado el pensar de Suárez.

Nuestro autor distingue en la cuestión dos aspectos cardinales. De un lado cabe, en efecto, plantearse el problema respecto a todo modo de ser, materia, forma, accidentes, etc. Por otro, cabe plantearse la unión de todos ellos en el individuo concreto, que da a este conjunto de notas unidad de ser. Ambas cuestiones son conexas en un modo especial: sólo resulta la primera; iluminaremos la segunda.

LA INDIVIDUALIDAD

Ahora bien, todo modo de ser tiene su propia individualidad, puesto que tiene su propia actualidad y realidad. Lo individual no es algo que se le une por adición a su naturaleza general, sino la propia actualidad de ésta. La razón podrá luego abstraer de esta

entidad las notas generales. Los géneros o especies sólo tienen existencia conceptual o lógica con un cierto fundamento en la realidad. En el campo del ser no hay más que individualidades. La presencia óntica es individual. «*Res omnes quae sunt actuali entia seu quae existunt vel existere possunt inmediate, esse singulare et individua*».

Hay aquí una verdad tan evidente que a ella no nos podemos hurtar con sutilezas. El ente en cuanto ente es siempre individual. Antes de ser es sólo una posibilidad. Luego de ser, puede convertirse en una abstracción racional. Pero en su actualidad es existente e individual. No hay, pues, lo general y luego lo individual como dos maneras de ser: hay sólo un ser individualizado de la forma, la materia, los accidentes, etc., etc. Si ponemos esto en relación con lo anterior se nos hará claro que cada uno se individualiza por sí. Esto es, que «*omnem substantiam singularem, se ipsa seu per entitatem suam esse singularem, neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat*» (34). Lo cual no quiere negar «que en aquella entidad singular no pueda distinguirse por la razón una naturaleza común de la entidad singular», sino sólo afirma que «esta diferencia individual no tiene en la substancia indivisa algún principio o fundamento especial que sea en realidad distinto a su entidad, y, por eso, en este sentido se dice que cada entidad es por sí misma su principio de individuación» (35). Esto se aclara examinando las distintas entidades. Sea, en primer lugar, la materia prima. «*Primo igitur a materia prima incipiendum dicendum est, illam esse in re individuum, et fundamentum talis unitatis esse entitatem eius per se ipsam prout est in re absque ullo extrinseco superaddito*» (36). La materia se individualiza por sí misma, no por la forma ni en orden a la forma. Lo cual es notorio, porque, aunque varíe la forma (y en contra de la opinión de Durando), siempre permanece la materia una numéricamente e idéntica: no se

(34) *Disp. Met.*, V, 6, 1.

(35) *a cont.*

(36) *Disp. Met.*, V, 6, 2.

individualiza tampoco por la cantidad, porque la materia, que es substancia, no puede individualizarse por un accidente. Lo mismo cabe decir de la forma substancial. «*Dicendum est, formam substantialem esse hanc intrinsece per suammet entitatem a qua secundum ultimum gradum, seu relativitatem, sumitur, differentia individualis eius*» (37). Esta afirmación es fácil de confirmar, pues la forma sólo podría individualizarse o por los accidentes o por la materia. Pero «ningún accidente puede ser principio individualativo intrínseco de la forma substancial, puesto que dicha forma, por ser tal, es ente por sí, aunque incompleto, pertenece al predicamento de la substancia y bajo la específica razón de tal forma es colocada, aunque sea reductivamente». Tampoco «la materia puede por sí misma ser el principio intrínseco individualizador de ninguna forma, porque no es principio intrínseco de su entidad» (38). La forma, pues, se individualiza por sí misma. E igual los modos substanciales. «*Modus substantialis qui simplex est, et suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem ex se, et non ex aliquo principio ex natura rei a se distincto*» (39). Toda cosa es una en cuanto es, y la negación que se une a su unidad se funda inmediatamente en la entidad de la cosa según lo que es en sí, luego constituyéndose toda entidad simple por sí misma, sólo puede individualizarse por sí misma. En las substancias compuestas «*adaequatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quae praecipuum principium est forma, quae sola sufficit, ut hoc compositum quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur*» (40). La individuación sigue a la entidad. Si, por tanto, la materia y la forma son los principios intrínsecos de toda la entidad de las substancias compuestas, son también principios intrínsecos de su unidad e individuación. Por lo mismo, las substancias puramente individuales se diferencian individualmente por la entidad que tienen,

(37) *Disp. Met.*, V, 4, 5.

(38) *Disp. Met.*, V, 6, 5.

(39) *Disp. Met.*, V, 6, 14.

(40) *Disp. Met.*, V, 6, 15.

simple y en sí. Análogamente sucede con los accidentes. Respecto a esto, mantenían distintos puntos de vista Santo Tomás de Aquino y Durando. Santo Tomás advierte que los accidentes se individualizan por su sujeto. Durando, que en sí mismos. En la controversia tercia Suárez, distinguiendo dos modos de hablar del principio de individuación. En primer lugar, en orden al ser y a la propia constitución de la cosa, según sí misma. En segundo, en orden a la producción, en cuanto es determinado el agente a producir un individuo distinto o a efectuar uno mejor que otro, y consecuentemente en orden a nuestra cognición, en cuanto sensiblemente, por así decirlo, podemos distinguir uno de otro. Para la primera consideración, más *a priori* y metafísica, el accidente tiene en la propia entidad su individuación y distinción numérica. Para la segunda, que es más física y *a posteriori*, los accidentes reciben su individuación del sujeto; pero sólo en cuanto raíz u ocasión de multiplicación o distinción entre ellos. Una expresa el fundamento de la individuación; la otra, sólo la ocasión de su manifestación o conocimiento.

«*Quia eadem sunt principia unitatis, quae entitatis.*» En el individuo concreto, todas las notas componen su entidad. En Pedro, esta humanidad, esta altura, esta agudeza, etc., se hallan enlazadas. Mediante este enlace no se da ser nuevo ni a la substancia ni a los accidentes, y, sin embargo, no puede decirse que la unión se establezca artificialmente por medio de nuestra razón. Más bien cabe hablar de una última modificación y referencia mutua de todas estas entidades. Estamos en el postrer límite de determinación óptica. La unidad modal, nuevo concepto introducido por primera vez por Suárez, es el signo de la contingencia. Establece la última estructura melódica en esta gran sinfonía del Universo. De las esencias existentes, individualizadas por su entidad, compone el gran Creador estas voces singulares. Bien claro lo dice Suárez: «*Cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependentes, vel compositae, vel limitatae vel mutabiles secundum varios status, presentiae, unionis aut terminationis, indigent his*

modis, quibus haec omnia in ipsis compleantur» (41). Esto es: las criaturas son imperfectas, y, por tanto, dependientes, o compuestas, o limitadas, o cambiantes, según los distintos estados de presencia, de unión o de acabamiento; de aquí que han necesidad de modos que completen todo esto en ellas mismas.

Así, todo está concertado y medido en este equilibrio que enlaza esencia con existencia, generalidad con individualidad, en una única y soberana belleza, en una entidad simple y actuante. Los primeros términos se acusan, sin negarse los últimos. El mundo concreto, sin olvidar a Dios. La razón no destroza el perfil de los seres en ascética renuncia ni se hunde en el barro de la sensación inmediata. Vuelve a ser, como en la profunda imagen aristotélica, luz. Luz que ilumina la esencia general, que discierne lo individual, que descubre el orden compuesto de tan múltiples voces, sin olvidar a El que lo hizo.

Por lo pronto, y además, insisto en lo anterior, van dos consecuencias que aquí no puedo más que exponer sumariamente, pero en las que se completa todo lo dicho. De un lado, una cierta independencia de la materia. De otro, la valoración de lo individual, como objeto directo de conocimiento. Ambos acusan este amor a la realidad que comparte, depurándolo, el eximio granadino con el hombre moderno.

Ya Duns Scotus había hecho una crítica sutil de la materia como pura posibilidad. La pura posibilidad cabe en el mundo de la lógica, no en el de la realidad. Si la materia no es posibilidad lógica, tiene que tener algún ser. La materia, como producto de la creación divina, posee el *actus entitativus*, y con él, un ser independiente de la forma. Para poder recibir ésta es necesario que sea *aliqua res actu*, principio peculiar de la pasión y adopción de forma. La materia tiene también una idea en Dios, que la puede concebir en sí (42). Suárez continúa esta tendencia. La materia prima, ex se y no intrínsecamente por la forma, tiene su en-

(41) *Disp. Met.*, VII, 1, 19.

(42) *Scotus*, II *Sent.*, d., 3, q. 1, 12.

tividad natural de esencia, aunque no sin habitud a la forma. «*Nam materia creata a Deo, et in composito existens, habet aliquam essentiam realem, alioqui non esset ens reale: sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam: ergo per se ipsam habet qualemcumque entitatem essentiae*» (43). La materia es simple como la forma y es algo real. Si es simple, tiene en sí su esencia. «*Nam omnis entitas simplex necessario habet per se ipsam intrinsece et non per aliam entitatem, suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis seu essentia simplicia*» (44). Si es real, es en sí esencia actuante; esto es, tiene propia existencia. «*Materia prima habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma*» (45), pues la existencia no se diferencia, en realidad, según lo dicho, de la esencia real concebida como actual o extra causas. Lo anterior se puede confirmar *a posteriori*, y así lo hace Suárez.

Aquí nos baste apuntar que, según ello, la materia no puede llamarse posibilidad pura. Para Suárez, después de un agudo análisis de los distintos actos, «la materia no puede ser llamada potencia pura respecto a todos los actos metafísicos». La materia puede ser comprendida como género y diferencia; luego tiene algún acto formal metafísico que la constituye en su esencia. Tiene también alguna perfección que une al compuesto. Tiene algún acto de propia existencia. Y de subsistencia parcial. La materia no deja de ser, pues, algún acto entitativo *secundum quid* (46). Ello es necesario para concebir la materia como potencia real, «*ad rationem potentiae realis*», aunque tal entidad le sirva sólo para ejercer oficio de potencia receptiva de la forma substancial, «*ad exercendum munus potentiae receptivae formae substantialis*». De este modo se ha salvado la postura clásica; pero no sin una clara influencia moderna. El amor a la realidad ha llevado.

(43) *Disp. Met.*, XIII, 5, 9.

(44) *a cont.*

(45) *Disp. Met.*, XIII, 5, 13.

(46) *Disp. Met.*, XIII, 5, 9.

a este grupo de apretadas afirmaciones. Ellas son el pórtico de la ciencia natural actual. En efecto, si en los fenómenos de la naturaleza viva es fácil mostrar la dependencia a la forma, en los de la naturaleza inorgánica es más difícil, y Suárez se expresa siempre con mucha prudencia. «No es necesario hacer una gran violencia en la filosofía natural suareziana para introducir en ella la teoría de la ciencia natural moderna sobre el acontecer material» (47).

LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

En la teoría del conocimiento, Suárez se atiene a los principios fundamentales aristotélicos tomistas; pero no sin introducir algunas modificaciones accidentales. En primer lugar, respecto a la distinción del intelecto agente y del posible. Ya la dirección agustiniana, representada por Aegidius Colonna, Enrique de Gante y Duns Scotus había criticado la diferencia. Ahora Suárez continúa esta tendencia. Entre el intelecto agente y el posible no hay distinción real, sino modal. En cuanto el intelecto crea la forma inteligible, se llama activo; en cuanto conoce por la especie inteligible, se llama pasivo. También en las relaciones entre el intelecto y los sentidos introduce Suárez alguna modificación respecto a la teoría clásica. Es cierto que para él, como para Santo Tomás de Aquino, el intelecto tiene intrínseca dependencia de los fantasmas sensibles. «*Anima, dum corpori unitur, intrinsecam dependentiam habet a phantasia, quatenus videlicet per intellectum minime operatur, nisi actu etiam per phantasma aliquid operetur*» (48). Pero esta afirmación no entraña las consecuencias que en la teoría clásica. Suárez subraya el carácter material de los fantasmas y, por tanto, no cree que pueda colaborar con la inteligencia, ni ésta iluminar o espiritualizar el fantasma. «*Falsum esse intellectum sufficienter determinari per phantasma. Primo, quia phantasma, cum sit quid materiale, et inferio-*

(47) Junk, *Die Bewegungslehre des F. Suárez*. Innsbruck, 1938, pág. 32.

(48) *De anima*, IV, 7, 3.

re potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiae superioris. Item phantasma..., quia, cum sit materiale, non potest cooperari ad actum spiritualem» (49). El intelecto obra por su potencia espiritual. El fantasma sólo interviene materia et cuasi exemplar: *«praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo»*. Y, por tanto, se modifica el concepto de la abstracción. *«De abstractione est observandum, speciem non dici abstrahibilem vel abstrahi a phantasmatibus, unde postea separetur ab intellectu agente ac transferratur in possibilem; hoc enim puerile esset cogitare, quo enim modo spirituale mixtum esset materiali? quo item migraret accidens de subiecto in subiectum. Intellectum ergo abstrahere speciem, nihil est aliud quam virtute sua efficere speciem spiritualem representantem eadem naturam, quam phantasma representat, modo tamen quodam spirituali»* (50.). Y de aquí se sigue la última y más importante diferencia. El intelecto crea de sí y por sí la especie inteligible. Pues bien, esta especie no es primariamente universal, sino individual. *«Prima species, quae in intellectu imprimitur, est rei singularis.»* De esta manera el intelecto puede conocer directamente lo singular, *«intellectus potest directe cognoscere singulare»* (51). Lo singular es más fácil de conocer que lo general. De él parte el intelecto para llegar a lo universal. Los principios metafísicos del valor de lo individual llegan así a su más rigurosa consecuencia. Y con ella, se ha completado y perfeccionado la doctrina clásica, poniéndola a tono con las exigencias de la época.

Podríamos continuar precisando el pensamiento de Francisco Suárez, que, en sus múltiples aspectos, siempre nos presentaría este carácter a la vez flexible y riguroso, a la par clásico y moderno. Baste lo dicho para llamar sobre él nuestra atención y para rendirle nuestro tributo admirativo. En el inicio del mundo mo-

(49) *De anima*, III, 1, 9.

(50) *De anima*, IV, 2, 16.

(51) *De anima*, IV, 3, 15.

derno, él recogió todo lo fecundo del tiempo nuevo y le dió justificación y hondura, sentido y altitud de vigencia. Hay así encerrados en su pensamiento lección de estío y substancia de doctrina. Aquélla es la que nos exige que seamos fieles a nuestra época, recogiendo su parcela de verdad en la verdad perenne. Es ésta la que nos marca de dónde ha de partir nuestro camino en esta venturosa adquisición. ¡Deseemos todos que hoy España, obediente a tal lema, alce de nuevo lo fecundo del tiempo presente hasta aquella limpia zona donde se concierte nuestra ansia con el temblor y el vuelo de los claros y magistrales espíritus que nos precedieron!



I CONSEJO NACIONAL DEL S. E. M.

Estudió los hondos problemas que afectan
a la Primera Enseñanza española

El Ministro de Educación trazó en el discurso de clausura el resumen de la política desplegada por el Departamento en el campo de la Enseñanza primaria

El Consejo rindió tributo de fervida adhesión al Caudillo y homenaje de veneración
a José Antonio

DEL 1 al 8 de febrero ha celebrado sus reuniones, en Madrid, el Primer Consejo Nacional del S. E. M. Por vez primera, los Consejeros se han enfrentado con los áridos problemas de la Enseñanza Primaria, y han acordado conclusiones que han de redundar en beneficio de las Maestros y de la propia organización interna del Servicio.

Abrió sus tareas el Consejo con la Misa del Espíritu Santo, celebrada en la Iglesia de los Jerónimos por el Asesor religioso del S. E. M., don Venancio Marcos, y presidida por el Ministro de Educación Nacional, señor Ibáñez Martín, y altas jerarquías docentes y del Partido. Horas después, la solemnidad académica de la apertura del Consejo, presidida también por el Ministro docente, en la que el Secretario-Jefe Central del S. E. M., camarada Gutiérrez del Castillo, trazó las consignas de la hora actual: «Queremos una Escuela nueva, con raíces nacionales y cristianas... Queremos para el Magisterio los mejores hombres, los de espíritu más vigoroso y completo... Toda nuestra trayectoria está animada por un afán de servicio, y no hemos de regatearlo ahora...». Como consigna fundamental: «Ante todo, ser ejemplo». Luego, el plan de trabajo del Consejo.

LAS CONFERENCIAS

Por la tribuna de las conferencias desfilaron en los días del Consejo eminentes personalidades, valores destacados en el mundo de la docencia y de la pedagogía. Fué el primero el Director general de Enseñanza Media y Universitaria, don Luis Ortiz Muñoz, quien trazó ante los congresistas «Principios de educación». Señaló que reside en la revolución espiritual la clave de un sentido político fecundo que cimente nuestro Movimiento sobre bases sólidas, para proyectarlo en perspectivas perdurables. De los principios fundamentales de la Falange hay que extraer la verdad substancial que informe los programas concretos de actuación en la educación nacional. Trazó el cuadro completo de la doctrina de enseñanza: principios fundamentales de la Iglesia, misión del Estado, educación mínima obligatoria, servicio obligatorio del trabajo, división entre juventudes del trabajo y juventudes del estudio, e importancia del valor educativo que hoy concierne a la Escuela.

El Consejero nacional, camarada Laín Entralgo, señaló a los congresistas «Algunas ideas sobre el sentido falangista de la educación». Enumeró los tres problemas fundamentales en una educación falangista: antinomia entre la educación ordenada a los fines individuales y la que mira el interés común del grupo humano; oposición entre el entusiasmo y la disciplina; exigencia de una educación política absolutamente ineludible en nuestro tiempo y de una educación religiosa, indispensable para los que afirmamos la idea católica del hombre.

Para los Maestros de España glosó, con su magistral pericia, el Obispo de Madrid-Alcalá, Dr. Eijo, las palabras sublimes del Cardenal Pacelli, hoy Pío XII, en Notre Dame, de París, el 13 de julio de 1937. Primero, la oración: «Orate, frates». Pocos serán los que tengan tanta necesidad de orar como los Maestros, que necesitan más asistencia de Dios, más luces y gracia y virtud que para los ordinarios quehaceres de la vida. Después, «sed fieles a vuestra vocación». «No dejéis pasar la hora, no dejéis que se ma-

logren los dones con que Dios os enriquece para la misión que os confía». También, el amor fraterno: «Un amor que sabe comprender, un amor que se sacrifica y que por sus sacrificios socorre y transfigura; he aquí la gran necesidad, he aquí el gran deber de hoy día». Por último, la vigilia tensa y cierta, porque el peligro es grave. En esta hora de crisis, cuando un mundo vuelve la espalda a la Cruz de Dios, nosotros debemos redoblar nuestras plegarias en constante vigilia. Nuestro triunfo es seguro, porque con nosotros está Dios.

Otra tarde, el camarada Luis de Sosa, Asesor Nacional de Cultura y Arte del Frente de Juventudes, ponderó ante los congresistas las virtudes de aquella generación, que se entregó a la violencia castellana, al sacrificio y a la lucha, por una España mejor, al oír la voz de bronce del César joven.

La Delegada Nacional de la Sección Femenina, Pilar Primo de Rivera, expuso, con su clara sencillez, las relaciones que deben existir entre la Sección Femenina y el Servicio Español del Magisterio. Trazó después, con maestría, un vigoroso esquema de la misión de la Sección Femenina y señaló las normas, a su juicio indispensables, para elevar el nivel cultural de España.

LAS PONENCIAS

Varios e importantes problemas atacó el Consejo durante sus reuniones. Fué primero la proclamación solemne del Patronato de San José de Calasanz sobre el Servicio Español del Magisterio, quien celebrará la fiesta el 27 de noviembre. El Patronato no excluye al del Divino Maestro. (1)

El Consejo acometió después el estudio de las relaciones del S. E. M. con los distintos organismos del Partido, especialmente con el Frente de Juventudes—Obra predilecta del Régimen—, cuya

(1) Esta proclamación del Patronato divino de San José de Calasanz refuerza el sentido católico de la Falange, de la que es organismo vivo y operante, en el campo de la Enseñanza, el Servicio Español del Magisterio. Manifestación irrecusable de catolicismo, sentido con fervor por todos los afiliados.

afinidad con el S. E. M. obliga a una estrechísima colaboración, ya que ambos tienen el mismo sujeto en la educación. También con la Sección Femenina, cuyas afiliadas son también del S. E. M. La Organización ha de someterse con gozo a las consignas del Partido, con disciplina falangista, para que cristalice en la Escuela el ímpetu ardoroso de la Revolución nacionalsindicalista.

Aspira también el Servicio a crear la Escuela Española con la universalidad ambiciosa de la Falange. Por ello, estudió el Consejo con preocupación honda y minuciosa la Ley de Primera Enseñanza, pendiente de aprobación de las altas jerarquías docentes. Fueron fundidos en un solo estudio los diferentes criterios de mantener la actual forma estatal de enseñanza o de imponer en ella un sentido totalitario.

No faltó en el Consejo la proclamación unánime de adhesión al Jefe del Estado y Caudillo nacional de la Falange, a quien el S. E. M. elevó fervoroso homenaje. Ni tampoco el calor unánime y denso del Magisterio Primario, que, repartido por toda la geografía patria, siguió con interés creciente las interesantes jornadas del Consejo.

En la sesión de clausura, el Secretario Central del S. E. M., camarada José M^a Gutiérrez del Castillo, pronunció unas elocuentísimas palabras, destacando el sentido falangista que debe inspirar el Magisterio Primario, e invocando las consignas de José Antonio.

El camarada Gutiérrez del Castillo dió a sus palabras el tono sobrio y trascendente que es característico del estilo de nuestra Falange.

POLITICA DE REALIDADES

Con acierto sumo trazó el Ministro de Educación, señor Ibáñez Martín, en su discurso de la sesión de clausura, un resumen de la política desplegada por el Departamento a su cargo en el campo de la Enseñanza primaria. Sentó primero unas afirmaciones plenas y rotundas: «No existen ideas sin hombres... Tenemos ideas que son inmortales, absolutas y eternas. Buscamos para ellas un firme soporte humano. Que una nutrida falange de hombres

de buena fe se acoja bajo las banderas de nuestra verdad, que es la verdad de Dios y la verdad de España, y haga el milagro de que nuestras ideas de hoy, no se acaben ni extingan con nuestra propia muerte». He aquí la gran misinón que corresponde al Magisterio español en esta hora decisiva de España. «Educar a los niños, para que aprendan a amar y a servir su Dios y para que se adiestren en amar y servir a su Patria. Al lado de ello, la Educación primaria dará a cada hombre del mañana un instrumento técnico, que le permita, en lo futuro, la consagración al trabajo y que garantice su honesta y legítima subsistencia». Esta es la triple finalidad de la Educación elemental.

Pero para crear un espíritu profundamente cristiano y profundamente español en el niño, es preciso, primero, forjar este carácter en el ánimo del Maestro. Para lograrlo, el Ministerio de Educación ha llevado a la práctica una política de realidades, que el señor Ibáñez Martín agrupó en tres secciones.

La primera, el aspecto económico, que comprende el extraordinario aumento experimentado por las dotaciones presupuestarias dedicadas a los haberes del Magisterio Primario. De 190 millones de pesetas en 1930, a los 312 en 1942. De sueldos medios de 3.600 pesetas, a 5.825, con un mínimo de entrada de 5.000. Todo ello, aparte de los aumentos consignados para subvencionar a los Centros privados de Primera Enseñanza, a los que persiguió la República, y que se elevan a 4.250.000 pesetas.

Después —segunda sección—, en lo personal. Tarea dolorosa, pero necesaria, de depuración, sin herir los postulados de la más rigurosa justicia para con los que, después de todo, eran nuestros hermanos. Dar entrada en el Escalafón magisteril a nuevos valores, jóvenes apóstoles, dispuestos, en los rincones más apartados de España, a la nobilísima misión de llevar el nombre de Dios y el nombre de la Patria al alma de los niños, levadura de la futura grandeza de la nación.

Y en esta tarea no olvidó el Ministerio el cuidar las almas de esa infancia que crece en torno a las grandes ciudades, en ambiente de peligrosa promiscuidad familiar. Y, por ello, se han

creado recientemente 190 Escuelas en Madrid y otras más se irán instituyendo, para trocar la tenaza de odio e incomprensión que el marxismo dejara, por un halo de luz, de caridad, de amor y de paz.

Por último, en el aspecto legislativo, el afán del Ministerio de crear un nuevo Código docente, que fuera como la Carta Magna de la Escuela española. La nueva ordenación del Magisterio tendrá por finalidad dar al niño los elementos necesarios para que pueda, en el futuro, sentirse colaborador en la empresa nacional de la Patria. Ya se anuncia una honda transformación definitiva de la Primera Enseñanza en lo espiritual y en lo material. Ni nuestra Enseñanza está empobrecida y triste ni nuestros Maestros son ya tampoco funcionarios desarraigados, objeto de menosprecio, cuando no de burla, por parte de la ignorancia popular, ni eternos irredentos de un indiferentismo estatal.

No se postergará la armonización de la Primera Enseñanza con las demás ramas de la educación, y se abren al Magisterio Primario las rutas de la más alta investigación en el Instituto de Pedagogía de «San José de Calasanz».

Esta ha sido la labor rendida por el Ministerio, quien no se da aún por satisfecho. Aspira a más, porque no se plega al conformismo y porque sólo tiene una meta: España, su servicio y su gloria.

Los aplausos de los Consejeros al magnífico discurso del señor Ibáñez Martín, cerraron la sesión de apertura del Consejo, que tuvo un sobrio epílogo. Ante la tumba del Fundador de la Falange, las altas jerarquías docentes depositaron, a la mañana siguiente, una corona de laurel, como ofrenda del Servicio Español del Magisterio, a quien supo quemar su vida al servicio de una Empresa grande.

A. O. M.

HOMENAJE A UN PRELADO INSIGNE

QUIISO el Ministro de Educación Nacional dar una prueba de singular estima al Obispo de Madrid-Alcalá, Dr. Eijo Garay, condecorado por el Gobierno con la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio, y a tal efecto, llevó acabo el señor Ibáñez Martín, personalmente, la imposición de tan preciada recompensa. Rodeóse el acto de la solemnidad máxima. Paraninfo de la Real Academia de Medicina, ataviado de galas suntuosas, donde se congregaron los hombres del saber y de la cultura patria. Sesión solemne del Instituto de España, con asistencia de personalidades, académicos, jerarquías, autoridades y diplomáticos.

En el seno de tan distinguida Asamblea recibió el sabio y virtuoso Prelado el homenaje de España. El país tenía contraído con el insigne Pastor una deuda de gratitud. La figura señera del Doctor Eijo se destaca entre el acervo de los auténticos valores. Prelado fervoroso, entregado con afán y gozosa voluntad de servicio y sacrificio a sus tareas evangélicas. Los suburbios madrileños conocen de su celo ardoroso en remediar miserias y dolores y en llevar a aquellos desgraciados el consuelo espiritual de la fe y de la resignación. La ciudad sabe también de sus afanes en la reconstrucción de los templos abatidos por el marxismo, de su caridad inagotable, de sus desvelos por fomentar las vacaciones eclesíásticas.

Junto a esta labor magnífica de apostolado descuella su ingente tarea cultural. Presidente del Instituto de España, Consejero Nacional de Educación, miembro del Consejo Superior de Inves-

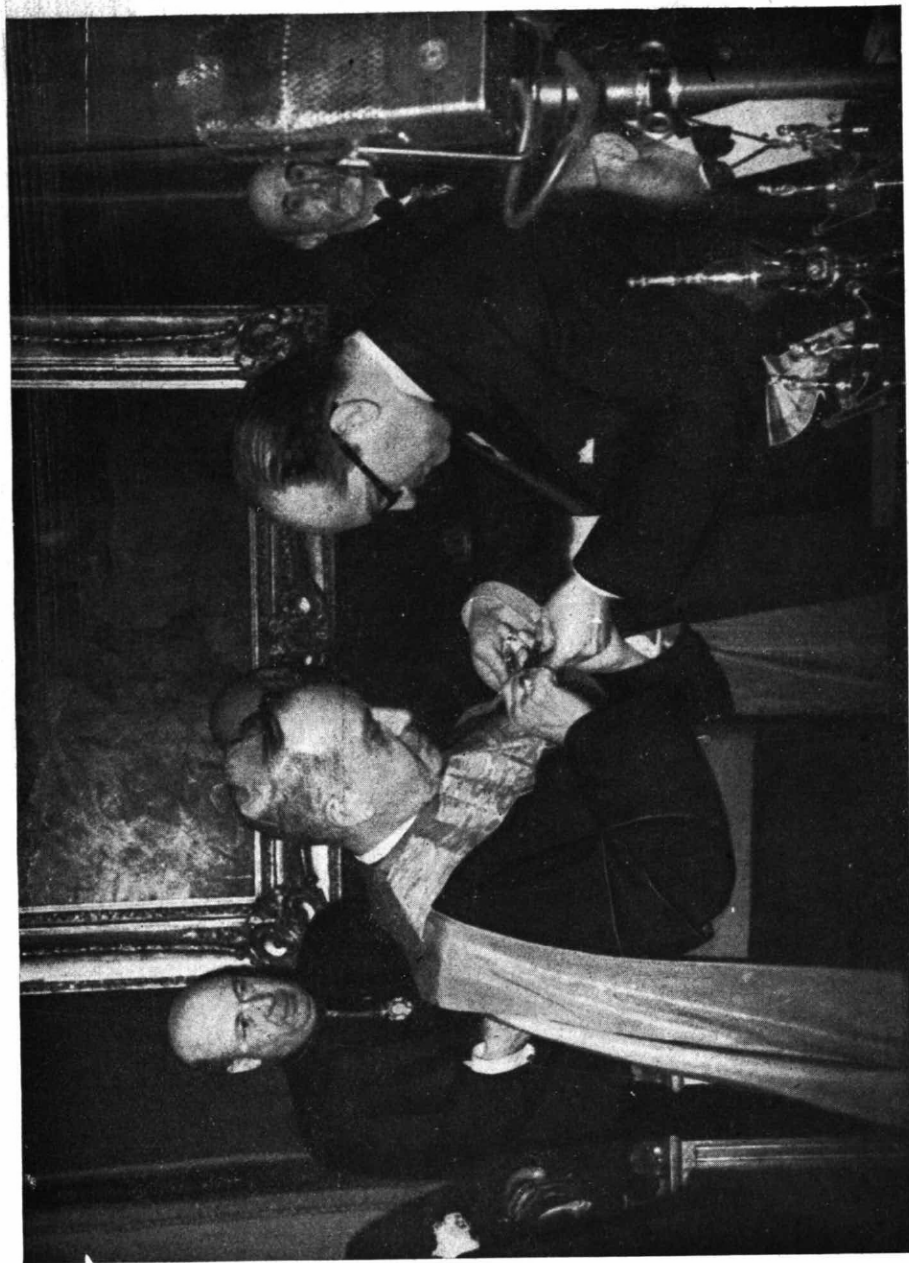
tigaciones Científicas, la fecundidad e intensidad de su obra marca una aportación considerable al esfuerzo a que se ha entregado el Ministerio de Educación de conseguir el resurgimiento de la ciencia española.

Tampoco puede olvidar España los días angustiosos de la Cruzada, en aquellas horas primerizas, vacilantes e indecisas, en las que la voz augusta del Prelado madrileño defendió con ardor la santa causa del Alzamiento.

La nueva España no sabe ser desagradecida, y, por ello, en la hora de la paz, hora también de la justicia, rindió homenaje al Prelado excelso.

Las palabras del señor Ibáñez Martín fueron un recuento de méritos que ensalzan la figura señera del Dr. Eijo, a quien el Gobierno ha concedido la máxima distinción cultural.

Luego, la modestia franciscana del Obispo, que al agradecer el cordial homenaje nos dió una nueva lección de sencillez y humildad.



El Ilmo. Sr. Obispo de Madrid-Alcalá, doctor D. Leopoldo Eijo Garay, en el acto de serle impuesta la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio, por el Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional, Sr. Ibañez Martín.

EL NUEVO DIRECTOR DE ENSEÑANZA PROFESIONAL Y TECNICA

DESDE finales de febrero la Dirección General de Enseñanza Profesional y Técnica, se encuentra regida por un nuevo titular: D. Ramón Ferreiro y Rodríguez, que hasta entonces venía desempeñando con singular acierto y entusiasmo falangista el Gobierno Civil de Lugo y la Jefatura Provincial del Movimiento en dicha provincia.

Dióle posesión de su cargo el Ministro, Sr. Ibáñez Martín, en un acto íntimo y sencillo, que celebróse en la mañana del día 22 de febrero. A él asistieron el Subsecretario, Sr. Rubio, que interinamente rigió la Dirección, y los restantes Directores generales del Departamento y altos funcionarios de la Casa, con el Vicesecretario de Educación Popular, camarada Arias Salgado, y los Directores de todos los centros docentes dependientes de la Dirección de Enseñanza Profesional y Técnica.

Hizo el Ministro, en su breve discurso de presentación del nuevo Director, sucinto balance de la honda labor llevada a cabo por los anteriores jefes de la Dirección, labor que afecta no sólo a planes de enseñanza y dirección de estudios, sino también a mejoramiento de edificios, reforma de los existentes o construcciones de nueva planta.

Tributó después el señor Ibáñez Martín palabras de elogio al nuevo Director, de recia personalidad falangista, excelentes dotes de mando, espíritu abierto a toda iniciativa cultural y de firmísima adhesión al Caudillo invicto.

Contestó el nuevo Director al Ministro con palabras de gratitud por sus frases de orientación y de elogio, y le reiteró su pro-

mesa ferviente de trabajar en su nuevo puesto con ardoroso celo de falangista y de español, para ser útil en la cruzada por la cultura, que ha emprendido el señor Ibáñez Martín, secundando la iniciativa del Generalísimo.

Mucho puede esperar el Ministerio del nuevo Director. Abogado, escritor, publicista, Profesor de las Escuelas de Artes y Oficios y de Trabajo, se ha especializado en cuestiones de enseñanza profesional, para cuyo ámbito de aplicación se ofrece en nuestros días tan honda perspectiva. Conoce a fondo los problemas del estudio profesional y técnico, y sus iniciativas han de encontrar acogida favorabilísima por su feliz y acertada concepción.

Falangista de la Vieja Guardia, curtido en la política de los días difíciles y angustiosos, el camarada Ferreiro desarrolló una intensa labor en Jaén, y posteriormente en Lugo, al frente del Gobierno Civil y de la Jefatura Provincial del Movimiento de aquella provincia, que es prenda segura de la acción felicísima que ha de acometer en servicio desinteresado y generoso de la Patria, desde el puesto a que ha sido llamado por el Caudillo.



El nuevo Director General de Enseñanza Profesional y Técnica, D. Ramón Ferreiro, en el acto de la toma de posesión de su cargo, con el Ministro de Educación Nacional y Jerarquías del Departamento.

BIBLIOGRAFIA

"Corona de estudios que la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria dedica a sus mártires".—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Tomo I. Madrid, 1941.

Es interesante siempre observar el juicio que un hecho o una figura históricos merecen a los habitantes de países diferentes, y más cuando se trata de todo lo relacionado con la América que un día fué española.

En este primer folleto que la Sociedad Española de Antropología edita bajo los auspicios del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, figura la firma de un germano ilustre, el doctor Wilhelm Petersen, agregado de Cultura en la Embajada alemana en la actualidad, y que ha mostrado siempre por nuestra Patria un amor y estimación nada comunes. Y por ello, este breve bosquejo de la civilización preincaica en la región central de los Andes —concretamente, en el Valle de Chíncha—, nos da una impresión exacta y viva de lo que fueron los usos y costumbres de vencedores y vencidos en la remota época que precedió al descubrimiento.

Las características del inca conquistador y audaz, pero con un fuerte sentido político y, a su modo, caballeresco, se demuestran en estas páginas a cada paso. La superioridad del dios Sol sobre los de los indígenas vencidos, acatada por és-

tos sencillamente, puesto que sus dioses habían sido impotentes para vencer a los invasores; la existencia de tributos sociales entre los incas y los «libres comunes» o indígenas acomodados, poseedores de esclavos y de tierras; la jurisdicción independiente de los indígenas, que únicamente era intervenida por el inca cuando se trataba de asuntos que pudiesen afectar a su persona, y, por último, la responsabilidad solidaria del clan, a quien se castigaba por los delitos que pudieran cometer sus miembros.

En este primer opúsculo se rinde el debido culto al manuscrito que se conservaba en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, que, con el título de *Relación y declaración del Valle de Chíncha*, sus autores, Cristóbal de Castro y Diego de Ortega Morejón, consignaron cuantos detalles y datos creyeron interesantes, acaecidos durante el período en que ejercieron en aquellas lejanas tierras el cargo de «Visitadores reales». También se citan los ilustres nombres del Profesor Max Uhle, primer clasificador de los estilos y culturas precolombianas, y el del Profesor Frobenius, como patrocinador de los *Studien zur Kulturkunde*, editados con tan lisonjero éxito en Stuttgart hace ya algunos años.

El doctor Petersen ha demostrado, una vez más, con la publicación de este estudio, su gran competencia sobre las cuestiones hispanoamericanas, y, sobre todo y ante todo, su profundo y acendrado amor a España.

LA CURTIDORA DE HERNANI

JOSE PUIG

Fabricación general de curtidos



Teléfono 7096
HERNANI
(Guipúzcoa)

Aislantes térmicos
de Magnesio 85 %
Carbonato ligero
de magnesio en
polvo y panes
Magnesia calcinada
Hidratode Magne-
sia fabricados por

Sociedad Española de Productos Dolomíticos

APARTADO
NUMERO 41
SANTANDER

APLICACIONES GENERALES

Marca

SELECTA

Registrada

ELECTRICIDAD



Almacenes
Ventas
Talleres
Oficinas

} Guetaria, 15 - Teléf. 16770

SAN SEBASTIAN

Angel Crespo
Filgueira

Tratante en Ganado



TIVOLI, 22
Teléf. 16491
BILBAO