

SUÁREZ, FILÓSOFO BARROCO

COSTANTINO ESPOSITO

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

RESUMEN

Mi intervención desea verificar la posibilidad de delinear algunos rasgos característicos de un pensamiento “barroco” (siglos XVI-XVII), sin limitarse por un lado a una analogía débil con el estilo arquitectónico y pictórico, y por otro lado sin tener la presunción de proponer una etiqueta historiográfica demasiado general e indistinta. La perspectiva escogida por el autor es la de centrarse en algunos problemas que emergen en las obras de algunos teólogos y filósofos jesuitas operantes en la época posterior al Concilio de Trento (como Roberto Bellarmino y Francisco Suárez). En particular, se afronta el problema de la relación entre “lo natural” y “lo sobrenatural”, en el intento de tomar distancias tanto de la solución luterana como de la solución “pelagiana” (o semi-pelagiana). Siguiendo a Bellarmino se saca a la luz la discusión sobre el estado de la naturaleza humana: si incluso después del pecado es posible rastrear en el hombre la justicia original, esto es, si el hombre pecador es todavía *capax Dei*. Siguiendo a Suárez se saca a la luz la tentativa de institucionalizar el nexo entre naturaleza/sobrenaturaleza mediante la relación circular entre metafísica y teología: por un lado la metafísica –la *scientia transcendens* que tiene como objeto propio el concepto generalísimo de *ens ut sic* y la *essentia* del ente como *aptitudo ad existendum*– es la condición de posibilidad noética de la teología (entendida como teología natural o filosófica); de otra parte la teología (revelada) es la secreta condición de posibilidad de la metafísica en su totalidad. En este plexo de problemas se delinea el posible carácter “barroco” de un pensamiento a la vez tardo-escolástico y moderno.

Palabras clave: Pensamiento barroco; Roberto Bellarmino S.J.; Francisco Suárez S.J.; Martín Lutero; Concilio de Trento; Metafísica jesuítica; Teología jesuítica; Ontología moderna; Natural y Sobrenatural.

ABSTRACT

The contribution aims at verifying the possibility to outline some distinctive characteristics of a “baroque” thought (16th-17th centuries), trying nor to reduce it in a weak analogy with the architectural or pictorial style neither labelling it with a too general and vague sense. The author intends to focus some questions raised in the works of some jesuit theologians and philosophers in the period after the Council of Trent, as Roberto Bellarmino and Francisco Suárez. In particular, the relationship between “natural” and “supernatural” will be put forward, getting some distance from both the “lutheran” and the “pelagian” solution. According to Bellarmino we highlight the late-scholastic problem of the constitution of human nature: if it is possible, after the fall due to the original sin, to retrace the original justice and so if the man remains "capax Dei". Following Suárez' thought is highlighted the attempt to "institutionalize" the link between nature and supernature, through the circular relationship between metaphysics and theology. On one side, the metaphysics – the scientia transcendens whose object is the supergeneral concept of ens ut sic and the essence of being as aptitudo ad existendum – is the epistemological condition of possibility of theology (intended as natural or philosophical theology); on the other side, the revealed theology is the secret condition of the possibility of the whole metaphysics. Thus, from the interweaving of these problems emerges the "baroque" feature of a philosophical thought, which is at the same time scholastic and early modern.

Keywords: Baroque Thought; Roberto Bellarmino S.J.; Francisco Suárez S.J.; Martin Luther; Council of Trent; Jesuit Metaphysics; Jesuit Theology; Modern Ontology; Natural and Supernatural.

En 1786 el gran Goethe se encontraba en pleno viaje por Italia y cuando estaba por llegar a Roma, el 27 de octubre, en la ciudad de Terni, escribe estas palabras en su diario:

“Aproximándome al corazón del catolicismo [Roma], rodeado solo de católicos, encerrado en una carroza junto a un sacerdote, mientras hacía esfuerzos por observar y aferrar lo más claramente posible la verdadera esencia de la naturaleza y la nobleza del arte, me ha asaltado de modo imprevisto el pensamiento de que todo rastro del cristianismo originario ha desaparecido; y ha sido

suficiente representármelo en su pureza, como lo vemos en la narración de los Apóstoles, para estremecerme con la idea de que ese inicio feliz ha sido lastrado por un paganismo informe y barroco”¹.

¿Qué le hace decir a Goethe que las huellas del cristianismo primitivo se han perdido precisamente *a través del* Catolicismo? Más radicalmente todavía, ¿qué ha hecho que el inicio apostólico de la historia cristiana haya sido oprimido y de algún modo sofocado por el *paganismo*? Lo que resulta particularmente interesante es el hecho de que a ojos de Goethe este paganismo no significa de ninguna manera una vuelta a lo antiguo o a lo clásico, sino –de modo bastante negativo– una transformación pagana del cristianismo mismo. De algún modo el catolicismo representaría un paganismo dentro y después del cristianismo evangélico.

En la misma página del diario, escrita en Terni, unas líneas antes, Goethe cuenta que “ha subido a Spoleto” una población situada en lo alto de una colina en el Valle Umbra, donde había visto un acueducto de época romana que “hace de puente entre una montaña y otra” (y de hecho su nombre todavía hoy es “Ponte delle Torri” [Puente de las Torres]). De este modo, observa el escritor alemán: “Los diez arcos que atraviesan el valle y permanecen tranquilos en sus ladrillos centenarios, continúan llevando agua corriente de un extremo a otro de Spoleto”. Pero lo que sugiere esta visión es “el sentido de grandiosidad” típica de las obras construidas por los antiguos. Y de manera aguda comenta: “Una segunda naturaleza, dirigida al servicio público: esta era la arquitectura para los antiguos, como vemos en el anfiteatro, en el templo y en el acueducto”.

Esta versión “clásica” le hace volver a la mente –casi por contraste, o por disonancia– a su horror por las extravagancias o la arbitrariedad (*Willkürlichkeiten*) de arquitecturas como el Winterkasten, el templo octogonal que domina el parque del castillo de Weissenstein (hoy llamado Wilhelmshöhe) en Kassel (Alemania). Goethe califica así esta construcción edificada sobre el diseño del italiano Giovanni Francesco Guerniero: “una nada destinada a la nada [*ein Nichts um nichts*], un gigantesco trofeo azucarado [*Konfektaufsatz*], y así se puede decir de otras mil cosas. Todas ellas nacidas muertas, porque todo aquello

1 “Dem Mittelpunkte des Katholizismus mich nähernd, von Katholiken umgeben, mit einem Priester in eine Siedie eingesperrt, indem ich mit reinstem Sinn die wahrhafte Natur und die edle Kunst zu beobachten und aufzufassen trachte, trat mir so lebhaft vor die Seele, daß vom ursprünglichen Christentum alle Spur verloschen ist; ja, wenn ich mir es in seiner Reinheit vergegenwärtigte, so wie wir es in der Apostelgeschichte sehen, so mußte mir schaudern, was nun auf jenen gemütlichen Anfängen ein unförmliches, ja barockes Heidentum lastet”. J. W. Goethe, *Italienische Reise* (München: Beck’sche Verlagsbuchhandlung [Oskar Beck], 1978); he consultado la edición de J. Golz (Berlin: Rütten & Loening, 1976): Terni, den 27. Oktober [1786], abends).

que está privado de una verdadera existencia interior es materia sin vida, que no puede ser grande ni puede llegar a ser grande”².

Contrariamente a lo que es extravagante y arbitrario es lo que tiene una razón íntima en su existir, con su propia forma natural; y cuando la vida de esta forma se disuelve, entonces nace lo informe, esto es, nace “lo barroco”. Volviendo a las observaciones iniciales, para Goethe el *paganismo católico* (por mucho que tal definición pueda resultar contradictoria) oprime la pureza evangélica de las enseñanzas de Cristo, porque representa y edifica una forma sin vida interior. Y de sus mismas palabras resulta evidente que lo informe y lo arbitrario caracterizan también las formas artísticas (y arquitectónicas en particular) en ámbitos culturales muy diversos del católico. De todos modos el nexo directo que él intuye entre la Iglesia de Roma y “el informe” arte barroco es, por así decir, la señal o el sello de la *corrupción del nexo entre vida y forma*.

Pero la observación de Goethe puede ser vista también *en una dirección exactamente inversa*, y el barroco puede ser considerado no tanto (o no solo) como la corrupción de la forma, sino más bien al contrario como una *tendencia a reestablecer y fundar de nuevo la forma de lo real* o la esencia natural de las cosas después de la fractura entre vida y forma. Este sentido de “barroco” no pretende cubrir el entero fenómeno al que convencionalmente damos este nombre, pero individúa *uno* de los factores o de las tendencias intelectuales que se desarrolló entre el siglo XVI y XVIII (y cuyos efectos Goethe observará críticamente más de un siglo después, en su viaje por Italia, y a Roma en particular).

También nosotros debemos volver una vez más a Roma, el gran escenario sobre el que se despliega el sorprendente florecimiento del arte barroco, pero también el lugar institucional, y más todavía espiritual, en el que el barroco hunde sus raíces más profundas, a nivel de pensamiento filosófico y teológico. Uno de los *case studies* más interesantes (y más crucial) a este propósito es el de los autores jesuitas (teólogos, filósofos y científicos) que desde siempre han constituido tanto en el imaginario colectivo como en los estudios críticos, una especie de marco de fábrica de la cultura barroca. Y de hecho, cuando se quieren rastrear, por ejemplo, las líneas que guían la arquitectura o la pintura barroca, se las busca precisamente en la espiritualidad y en la mentalidad evangelizadora y

2 “Eine zweite Natur, die zu bürgerlichen Zwecken handelt, das ist ihre Baukunst, so steht das Amphitheater, der Tempel und der Aquadukt. Nun fühle ich erst, wie mir mit Recht alle Willkürlichkeiten verhaßt waren, wie z. B. der Winterkasten auf dem Weißenstein, ein Nichts um nichts, ein ungeheurer Konfekttaufsatz, und so mit tausend andern Dingen. Das steht nun alles totgeboren da, denn was nicht eine wahre innere Existenz hat, hat kein Leben und kann nicht groß sein und nicht groß werden” (*Ibidem*).

controversística de la Compañía de Jesús (basta con pensar en el tema de la imaginación, de la representación en sentido cognoscitivo y teatral, de la gloria como transfiguración y divinización del hombre y de la entera naturaleza).

Ya Heinrich Wölfflin, al final del siglo XIX, en su intento de definir el estilo barroco a partir del sentimiento psicológico del cuerpo, ponía en guardia del peligro de identificar *tout court* el arte barroco con el “jesuitismo”. Pero para nosotros es todavía más importante su definición del barroco como “estilo”:

“*Clarificar* un estilo no significa más que colocarlo, según su modo expresivo, en la historia universal del tiempo y demostrar que sus fuentes, en su lenguaje propio, no dicen otra cosa sino aquello que dicen todos los demás órganos [instrumentos] del tiempo”³.

La perspectiva de Wölfflin es la propia de la historia de las ideas de tipo hegeliano y de un historicismo espiritual que hoy constituyen quizás un problema para nosotros; de todos modos esta posición puede ayudarnos a sacar a la luz la particular ligazón entre la obra intelectual de la Compañía de Jesús –o mejor, de algunos teólogos y filósofos jesuitas– en la época posterior al Concilio de Trento y el pensamiento barroco. En otros términos, no podemos limitarnos a decir que el barroco ha sido un estilo “usado” por los jesuitas para sus propios fines, sino que, por el contrario, debemos llegar a decir que es la experiencia de los jesuitas la que ilumina las raíces del barroco.

A este propósito, una simple analogía entre pensamiento filosófico-teológico y expresión artística resulta demasiado débil, aunque ciertamente sugestiva: más bien se debe intentar encontrar –si las hubiera– cuestiones o, mejor, constelaciones de problemas que resultan específicos de un “pensamiento barroco”. Y viceversa, verificar si el uso del adjetivo “barroco” es adecuado (o por lo menos útil) para identificar no de manera puramente alusiva o retórica sino estructural y directa, un complejo de doctrinas y, sobre todo, de preguntas y exigencias ligadas a un determinado periodo histórico.

Hoy me limitaré a centrar la atención en un único problema doctrinal –a la vez teológico y metafísico–: el de la relación entre discurso natural y discurso sobrenatural.

3 «Einen Stil *erklären* kann nichts Anderes heissen als ihn nach seinem Ausdruck in die allgemeine Zeitgeschichte einreihen, nachweisen, dass seine Formen in ihrer Sprache nichts Anderes sagen, als die übrigen Organe der Zeit». Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien* (Leipzig: Koehler & Amelang, 1986 [sobre la base de la primera edición de 1888]), II, n. 4, 86.

Mientras tanto es importante definir el contexto en que nace y se desarrolla esta problemática. En 1563 se había concluido el Concilio de Trento, el evento quizás más importante de la Iglesia católica de la Edad Moderna. En él viene definida nuevamente –y por así decir, reconquistada– la verdad de la doctrina de la fe y de la justificación, después de la fractura llevada a cabo por los luteranos entre naturaleza humana –caída irreversiblemente a causa del pecado–, y una gracia divina inescrutable y casi “imposible” para la razón humana. En la primera fila de actuación del Concilio encontramos a los “jóvenes leones” de la Compañía de Jesús, quienes intuyeron que la tarea realmente urgente para su tiempo era la de pensar de un modo nuevo (o más originario) la relación entre lo natural y lo sobrenatural, no como dos realidades o dos polos independientes (o peor, opuestos entre sí) por reconciliar, sino como una relación constitutiva, como es constitutiva la relación creatural entre Dios y el ser humano.

Para dar un ejemplo de las cuestiones debatidas por estos teólogos en torno al nexo entre lo natural y lo sobrenatural –esto es, entre la capacidad del ser humano dotado de razón y de libre albedrío, y el don de la gracia divina–, tomemos como fuente uno de los maestros de la controversiística post-tridentina, el cardenal Roberto Bellarmino (1542-1621). En una obra dedicada precisamente a la gracia conferida al género humano en Adán (*De gratia generi humano in primo parente collata*), Bellarmino propone así la cuestión: *Proponitur controversia, fuerit nec primus homo cum dono aliquo supernaturalis conditus*. La controversia, pues, trata sobre el hecho de si el primer hombre ha sido creado o no con algún don sobrenatural. Ahora bien, respecto a esta cuestión los “pelagianos” y los “luteranos” dan interpretaciones opuestas entre sí, y en todo caso –esto nos interesa sobre todo en esta sede– partiendo de un idéntico principio (*In qua quaestione, ex uno eodemque principio Pelagiani ac Lutherani in contrarias, pugnantisque sententias abierunt*)⁴.

Ahora bien, en lo que respecta a los luteranos las referencias de Bellarmino –aunque posteriormente también de otros doctores escolásticos comprometidos en la actividad controversiística (un nombre entre todos es el de Luis de Molina)– son, además naturalmente de Martín Lutero, Juan Calvino, Felipe Melancton o Martín Chemnitz; y significativamente también un teólogo católico como es el holandés Ruard Tapper –ligado a la Universidad de Lovaina (incluso Padre conciliar en Trento), que había compartido por la parte católica algunas enseñanzas luteranas sobre los sacramentos–, y uno de sus discípulos lovanienses,

4 Roberto Bellarmino, S. J., *De gratia generi humano in primo parente collata. Unico libro explicata (Prima controversia generalis) en: Roberti Cardinalis Bellarmini Opera omnia, t. IV, De controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (Neapoli: Apud Josephum Giuliano Editorem, 1858), 17.

Miguel Bayo –también él considerado cercano a Lutero acerca de la relación entre gracia y naturaleza–.

Se nos podría preguntar, por tanto, quiénes son los “pelagianos” de los que habla Belarmino (y que volverán a ser citados en los tratados de otros colegas suyos), teniendo en cuenta que no se trata simplemente de la referencia a la concepción filosófica antigua del siglo V combatida como “herética” por Agustín. Los “pelagianos” modernos, a los ojos de un doctor escolástico, podrían ser sin duda los filósofos de la tradición aristotélica laica (como Lorenzo Valla y Pietro Pomponazzi) que consideran la naturaleza humana como un fenómeno que se constituye y se explica por sí mismo, esto es, basándose en factores y dinámicas puramente naturalísticas. Pero se podría pensar también – en un sentido opuesto al optimismo aristotélico–, en la tendencia escéptica de un autor como Francisco Sánchez, para quien la condición propia de la naturaleza humana no requiere algo distinto de sí para ser explicada en sí misma (aunque tal explicación limite con la inexplicabilidad).

Sin embargo, los “pelagianos” aquí han de ser rastreados probablemente en el mismo contexto teológico católico. En este sentido, “pelagiano” debe entenderse como una especie de etiqueta que sirve para identificar dialécticamente el peligro opuesto al luteranismo, que este último no lograría derrotar porque las dos posiciones alternativas se implican entre sí al mismo tiempo y se sostienen (en negativo) la una con (y contra) la otra. Como veremos dentro de un momento, de hecho, ambas comparten una cierta concepción de la naturaleza originaria del hombre.

Posteriormente, el apelativo “pelagiano” –o más precisamente “semipelagiano” – se emplearía en esos años, sobre todo por parte de los teólogos dominicos, para identificar y combatir la tendencia típica de ciertos autores jesuitas que conduciría al riesgo de autonomía, incluso de autosuficiencia de la naturaleza humana (y en particular del libre arbitrio, que es su competencia específica) respecto a la gracia divina: recuérdese la acusación de pelagianismo dirigida a los jesuitas Pedro da Fonseca y Luis de Molina por el dominico Domingo Báñez dentro de la disputa *de auxiliis*, y la contra-acusación de los jesuitas a los dominicos de ser “calvinistas”.

Pero volvamos al texto de Bellarmino. Los “pelagianos” no reconocen ningún don sobrenatural en el primer hombre, sino solo facultad o donación natural, de tal modo que ninguna otra cosa se requiere puesto que su naturaleza están bien fundada (*nihil in homine nunc desiderari, quod ad naturam constituendam requiratur*), y el mismo pecado de Adán no ha hecho perder nada de la naturaleza primigenia con la que el hombre había sido creado.

Por el contrario, los luteranos sostienen que con el pecado del primer hombre la naturaleza humana se ha deteriorado; pero como ellos también admiten (en este paradójico acuerdo con los pelagianos: *in quo cum Pelagianis conveniunt*) que en el primer hombre *no se encuentra* presente ningún don sobrenatural, concluyen que después del pecado a la naturaleza humana le falta irremediablemente algo “natural” (*aliquid naturale, quale in primis est liberum arbitrium, naturae hominis nunc deesse*). De hecho, el mismo Lutero sostenía – a propósito de la justicia original de la que la naturaleza humana estaría dotada por su Creador–, que no es un “don que se añadiría como separado de la naturaleza del hombre”, sino que es una entidad realmente natural (*vere naturalem*). De modo que *diligere Deum, credere Deum, agnoscere Deum* pertenece a la naturaleza de Adán “como ver la luz con los ojos”. Una vez perdida esta justicia natural, es imposible por tanto que aquello que es natural permanezca “íntegro”, como por el contrario deliran los escolásticos (*ut scholastici delirant*)⁵.

Los “doctores católicos” por su parte no dudan que “al inicio de la creación nuestro progenitor haya sido provisto de muchos dones sobrenaturales”, y en virtud de esta certeza “se sustraen sin ninguna dificultad a estos dos errores”. Y en efecto, ellos enseñan que por el pecado de Adán el hombre en su totalidad se ha deteriorado *verdaderamente* (*per Adae peccatum totum hominem vere deteriore* *esse factum*); y a pesar de ello el hombre no ha perdido los dones naturales (como el libre albedrío), sino que ha perdido *solo* los dones sobrenaturales (*et tamen nec liberum arbitrium, neque alia naturalia dona, sed solum supernaturalia perdidisse*). En una palabra, la naturaleza está “íntegra” no porque sea simplemente “natural”, sino porque en su misma constitución, en su mismo “ser”, está vigente la relación con lo sobrenatural. El don de Dios es el corazón de la naturaleza.

Ahora bien, lo que reclama particularmente nuestra atención es el hecho de que los luteranos (al igual que los pelagianos) consideren la naturaleza humana como originalmente dotada por el Creador de una cumplida capacidad de auto-realización. Pero si *por principio* la condición natural es tal, *de hecho*, sin embargo, viene arruinada, destruida por el pecado.

Bellarmino escoge otra vía: el don sobrenatural estaba ya presente – originaria y constitutivamente– en la creación natural, y por este motivo permanece virtualmente, –se podría decir–, incluso después del pecado. Contra los pelagianos, Belarmino sostiene que por naturaleza el hombre es *capax Dei*, esto

5 Cf. Martin Luther, In I. Cap. Genesis, cap. 3, 7, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Bd. 42 (1911) (Abdruck: Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1964), 124-125.

es, capaz de entrar en relación con el Creador, y precisamente en esta capacidad suya consiste la *dimensión sobrenatural de la naturaleza humana*. Pero, por otro lado, contra los luteranos, afirma que ser-capaz de Dios permanece como una señal indeleble en la criatura *también después de la caída*.

Esta es, por tanto, la cuestión a afrontar: la naturaleza del hombre ¿permanece íntegra en cuanto naturaleza (es decir, como el Creador la ha creado) después del pecado de Adán; o por el contrario la caída del pecado compromete definitivamente su integridad creatural?

Ciertamente, la cuestión así planteada parece pertenecer, en sentido propio, al ámbito de la teología moral, puesto que el pecado implica siempre el uso del libre albedrío por parte del hombre. Pero es evidente que la puesta en juego es más radical, porque se refiere a la misma relación metafísica entre criatura y Creador, entre donación del ser y constitución del ente finito, entre naturaleza y gracia. El gesto propiamente barroco de algunos autores jesuitas post-tridentinos consiste en ampliar el campo de la disputa: incumbe no solo al ámbito sacramental y pastoral, sino también al ámbito propiamente “ontológico”; no solo afecta a una perspectiva teológico-confesional, sino también a una perspectiva metafísico-trascendental.

Este es el desafío reconocido y asumido plenamente por Francisco Suárez: repensar al nivel trascendental la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza⁶. Sin embargo, se trataba de un desafío radical, casi imposible, porque era exactamente la evidencia de que esta relación había entrado en crisis. Y la señal de esta dificultad se encuentra precisamente en los términos con los que se define tal relación, en el problema clásico de la relación entre la libertad humana y la ayuda divina: el *concursum* y la *cooperatio* (el andar juntos uno con el otro) evidencian el hecho de que se trata ahora de dos “términos” o “polos” específicos y separados, que son puestos en relación entre ellos. Para Suárez, filósofo barroco, la tarea del pensamiento católico post-tridentino es el de “representar” la posible armonización de lo natural y lo sobrenatural, de libertad y gracia, partiendo de la idea de que ahora entre ambos *pueden* también (incluso, para algunos *deben*) ser concebidos como ya constituidos en sí mismos, entrando solo en un segundo momento en orden a la relación.

O por decirlo de un modo mejor, según el canon teológico (y ontológico) la criatura es dependiente y subordinada al Creador: pero se trata de un orden caído en una profunda crisis de reconocimiento. La naturaleza humana debe ser considerada sobre las bases de sus leyes intrínsecas; estas leyes son ciertamente

6 Cf. Costantino Esposito, “Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought”, en V. M. Salas & R. Fastiggi, *A Companion to Francisco Suárez* (Leiden-Boston: Brill, 2015), 124-147.

dadas por Dios, pero pueden ser pensadas *también* como un sistema autónomo, que podemos concebir en/por principio prescindiendo de la relación con la fuente primera de su ser. Visto desde la perspectiva de la causalidad, las causas segundas dependen permanentemente de la causa primera; esta última, sin embargo, es concebida tendencialmente no como una acción presente *dentro* de la acción de las causas segundas, sino *concurrente* con estas últimas. La presencia de la acción divina continúa a ser un *influxus*, ciertamente, mas en términos de un *concursum*⁷.

La genialidad (pero también el riesgo) de Suárez ha sido querer “anclar” los dos polos del *concursum* en la constitución metafísica de la realidad entendida como “existente”, y en la interpretación de este “existente” en sentido existencial o participial (es decir *aquello que de hecho es*) como “ente” en sentido esencial o nominal (es decir, *qué cosa que puede ser aquello*).

Para poder llevar a término esta tarea, Suárez decide interrumpir el trabajo de la teología (los comentarios a la *Summa theologiae* de Santo Tomás) para “meter en escena” a la metafísica, esto es, por “representar” su objeto y sus tareas en un contexto en el que el público estaba representado por teólogos, pero donde también eran teólogos los intérpretes de la representación. En la *Ratio et discursus totius operis* situada al comienzo de sus *Disputationes metaphysicae* (1597), Suárez afirma –hablando en primera persona– que “aquí yo actúo como filósofo” (*in hoc opere philosophum ago*), pero en el sentido teatral de que “hago la parte” o “represento el papel” del filósofo, precisamente porque “jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sirva de la Teología divina”⁸.

Lo más relevante en este contexto es que el “personaje” que entra en escena es el filósofo, pero el “intérprete” es el teólogo. El motivo de esta representación residía en el convencimiento de que no se puede ser buen teólogo sin base metafísica, porque (como leemos en el *Proemium*) es solo “el discurso y el razonamiento humano” (*humanus discursus et ratiocinatio*) quien puede “llevar a término” (*perficere*) los discursos de la teología divina y sobrenatural e ilustrar sus verdades y sus misterios. Y a la inversa, se clarifica el “método con el que los principios metafísicos se refieren y adaptan para la confirmación de la verdad teológica” (*ratio et discursus*). De un lado, por tanto, Suárez afirma: “jamás me

7 Cf. Jacob Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIIIe-XVIIe siècles)”, en: *Surnaturel. Une controverse au coeur du thomisme au XXe siècle*, Actes du Colloque organisé par l’Institut Saint-Thomas-d’Aquin les 26-27 mai 2000 à Toulouse, *Revue Thomiste* 101 (2001): 217-264.

8 Francisco Suárez, S. J., *Disputationes Metaphysicae*, Vol. I, Edición y traducción S. Rábade, S. Caballero, A. Puigcerver (Madrid: Biblioteca Hispana de Filosofía, Gredos, 1960), Al lector, 17.

pareció haber traspasado los límites de la razón natural (*nunquam... luminis naturalis... limites transilire*), y mucho menos los de la metafísica⁹; pero por otro lado se entiende bien que quiera reportar dentro de estos límites lo que proviene de fuera de esos límites. En otros términos, quiere servirse de la limitación de la esfera “natural” como instrumento para pensar de manera adecuada lo “sobrenatural”. Lo natural es el *ministrum* de lo sobrenatural.

Para ser un teólogo de talento se precisa pues “interrumpir un poco” (*paululum intermittere*) el tratamiento teológico, para dar o, mejor, para dar de nuevo a la metafísica el espacio que le pertenece (*suum quasi locum ac sedem darem*), y que para Suárez había perdido con la propagación de la Reforma protestante dentro de la teología.

En consonancia con esta postura Suárez propondrá una doctrina metafísica que permita realizar este doble movimiento de delimitación del *lumen naturale* respecto a la *divina revelatio*, así como la inclusión del discurso de la revelación en el discurso de la razón.

a) El primer movimiento es el que podríamos denominar una *reductio creaturae ad ente* (la definición es mía). Como se recordará, para Suárez la metafísica tiene como objeto *adecuado* suyo el concepto de *ens inquantum ens*, considerado simplemente como “algo” (*aliquid*) que es distinto de la nada (*non nihil*). Pero ¿qué “significa” ente? (valdría decir con Heidegger: *Was heißt sein?*). El significado primario de este *ens* no es su ser en acto (y mucho menos su acto de ser) sino su ser una *essentia realis* en cuanto no contradictoria, esto es, su ser pensable como “posible”. Y también, a la inversa, su ser posible en cuanto “pensable”.

Esto llevará a Suárez a sostener que la relación creatural no es —en sentido riguroso necesaria—, ni se precisa para poder pensar el *ens* en sentido metafísico. La metafísica, como se ha dicho, viene estrechamente delimitada respecto a la teología revelada. Por lo tanto, no es posible pensar una criatura si anteriormente no se la piensa ya como ente; por el contrario, es posible (es más, necesario) pensar el ente en general (o mejor: el concepto de ente) sin pensar su procedencia creatural.

En la *Disputatio XXVIII*, dedicada a la *divisio entis in infinitum simpliciter, et finitum*, Suárez afronta el problema de cuál es la forma analógica más correcta de relación entre el ente infinito y los entes finitos (o creados). Dentro de la discusión acerca de la analogía de proporcionalidad (rechazada por Suárez para explicar la relación creador/criatura) y de la analogía de atribución (admitida,

9 *Ibidem*; traducción S. Rábade et alt., 18.

pero solo en su forma intrínseca, no extrínseca *ad unum tertium*), él sostiene, justamente, que la relación de atribución de la criatura a Dios no puede ser entendida como la relación entre lo que *no* posee intrínsecamente su forma (la criatura) o aquello que, por otro lado, la posee intrínsecamente (el creador). Si así fuera, la criatura, *considerada como ente*, sería definida por su relación al creador¹⁰. Mientras que para Suárez no es así:

“Es claro asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto es ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado. Finalmente, ya quedó demostrado que el ente se predica de todas las cosas contenidas bajo él con un solo concepto y que, por tanto, puede servir de medio de demostración, pudiendo la razón de ente, descubierta en las criaturas, ser el comienzo para encontrar una razón semejante que exista en el creador de modo más elevado”¹¹.

Parece, por tanto, que el precio pagado por el teólogo que representa la parte del metafísico es un precio muy alto: el de revocar la relación con el creador como constitutivo del *ser del ente* de la criatura. En realidad, para Suárez esta es precisamente el camino para poder reafirmar esa relación *dentro*, no fuera del ente (y de la metafísica). De hecho –como sabe bien el teólogo¹²– los entes son

10 Cf. Por ejemplo, Thomas de Aquino, In Sent., Prol., 1, art. 1, ad 2 m (en S. Tommaso d’aquíno, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, testo latino e traduzione italiana, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, vol. 1, 140): “creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur”. (La criatura de hecho no puede ser, si no en cuanto procede del primer ente, ni puede llamarse ente, si no en cuanto imita al ente primero, y lo mismo vale para la sabiduría, y para todo aquello que se predica de la criatura).

11 “Item constat, creaturam, ut ens est, non definiri per creatorem aut per esse Dei, sed esse ut sic, et quia est extra nihil; nam si addatur habitudo ad Deum, verbi gratia, creaturam esse ens, quia est participatio divini esse, sic non iam definitur creatura, *ut ens est, sed ut tale ens est*, nimirum creatum. Denique iam supra ostensum est, ens uno conceptu dici de omnibus sub illo contentis, ideoque posse esse medium demonstrationis, et rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem” (DM XXVIII. 3. 15). *Disputationes Metaphysicae*, Vol. IV, Edición y traducción S. Rábade, S. Caballero, A. Puigcerver (Madrid: Biblioteca Hispana de Filosofía, Gredos, 1962), 232.

12 Sobre este “saber bien” por parte del teólogo aquello que él pone entre paréntesis o suspende como puramente metafísico son todavía hoy decisivas algunas páginas de Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. III.1: Im Raum der Metaphysik, Teil 2: Neuzeit (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965) 386-387; y de Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959); ahora en «Gesammelte Werke», Bd. 4, Hrsg. W. Behl und A. von Stockhausen (Düsseldorf: Patos, 1987) 184-185, 260. Sobre esta lectura de Suárez y sobre las interpretaciones que

lo que son en virtud de su relación a Dios y, por tanto, por participación de la fuente de su ser. Pero (he aquí el azar metafísico, que en realidad es hiper-teológico) la relación de la criatura a Dios se basa a su vez sobre una matriz neutra¹³, en que la relación entre los dos es sustituida por la indistinción o confusión de la *ratio entis* (que es precisamente una *abstractissima et confusissima ratio*). El ente infinito y el ente finito se conectan conceptualmente de manera estrechísima: ellos son, por así decir, una sola “cosa”.

Por eso, retomando a Tomás de Aquino, el Suárez “teólogo” afirma (y no puede no afirmarlo):

“... la criatura es ente esencialmente, por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios; y en cuanto posee ser depende de Dios mucho más esencialmente que depende el accidente de la sustancia. Este es, por tanto, el modo de predicar el ente de la criatura por relación o atribución a Dios”¹⁴.

Pero inmediatamente después, el Suárez “metafísico” debe precisar:

“Esto no se ha de entender de tal manera que se vaya a juzgar que la criatura concebida bajo la razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal, exprese relación a Dios; en efecto, esto es del todo imposible, como bien prueban los argumentos antes expuestos, dado que bajo tal concepto no se concibe a la criatura en cuanto es un ente finito y limitado, sino que se la abstrae absolutamente y se la concibe sólo de modo confuso bajo la razón de existente fuera de la nada. Hay que entenderlo, pues, de tal manera que la criatura no participe en la realidad la razón de ente a no ser con cierta subordinación esencial a Dios,

serán citadas a continuación, reenviamos a: Costantino Esposito, *Le “Disputazioni metafisiche” nella critica contemporanea*, Appendice a F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, testo latino a fronte (Milano: Bompiani, 2007) 2017, 747-853.

13 Cf. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981) (Paris: Puf, 1991, en particular Libro I: «L’analogie perdue, De Suárez à Galilée») 13 ss., donde se mantiene la hipótesis de que la analogía suareciana de atribución intrínseca posee, bajo la forma tomista, una irresistible tendencia a la univocidad escotista: del régimen de relación a la unidad neutra.

14 “...creatura essentialiter est ens, per participationem eius esse, quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua eius participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo, multo magis, quam pendeat accidens a substantia. Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum...” (DM XXVIII. 3. 16); traducción S. Rábade et alt., 233-234.

cosa que es de por sí en absoluto evidente, puesto que por su esencia es ente *ab alio*, según quedó también explicado anteriormente”¹⁵.

La criatura implica en su propio ser la relación con Dios en cuanto es considerada como un ente *determinado* (*ut tale ens*), esto es, como ente finito; pero en su puro y simple ser-ente la criatura de modo paradójico no implica ni expresa esa relación, porque en general el ser-ente es propio no solo de la criatura, sino también del mismo Creador. También el Creador, de hecho, es un ente “determinado”, si bien su determinación sea el ser infinito.

b) El segundo movimiento de la doctrina metafísica suareciana (segunda no en un sentido sistemático, sino en nuestra reconstrucción del doble movimiento de la delimitación del discurso natural respecto al sobrenatural y de la inclusión del segundo en el primero) consiste en individuar en el concepto de ente *en cuanto tal* la huella del nexo creatural. Es verdad que, como acabamos de decir, al *ens ut sic* no le compete la *habitus ad Deum*, y que esta última pertenece sin embargo, intrínsecamente solo al *ens ut creatura*. El ente en cuanto tal es *solo* un concepto abstracto y confuso en su grado más alto. Su significado es mínimo, si se quiere, de extrema pobreza semántica: esto significa solo no-ser-nada o no-ser-contradictorio; más precisamente, su “esencia real” consiste en poder-ser-sin-contradicción. Pero en este caso la posibilidad noética del concepto no es nunca solo una mera posibilidad “lógica”, sino más bien una posibilidad metafísica, o mejor, onto-lógica (incluso si este término no es todavía usado explícitamente por Suárez).

Aquí encontramos otro gesto típico de Suárez: la posibilidad no viene entendida principalmente en sentido modal –como lo que está contrapuesto a la necesidad–, sino en un sentido puramente metafísico. Incluso no viene pensada ni siquiera principalmente como aquello que está contrapuesto a la realidad (efectiva), y por consiguiente no viene identificada con la *potentia* (o esencia de una cosa) respecto al *actus* (o existencia efectiva de esas cosas). El ente en potencia es solo un ente al que le falta la existencia actual, y por tanto se funda sobre una privación. Por el contrario, la posibilidad del ente en cuanto tal significa que la esencia está siempre “ya determinada a la existencia actual, bien

15 “Quod non est ita intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sub abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile, ut recte probant argumenta superius facta, cum sub eo conceptu non concipiatur creatura, ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur, et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil. Est ergo intelligendum, ut in re ipsa creatura non participet rationem entis, nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod est per se evidentissimum, cum essentialiter sit ens ab alio” (Ibidem).

sea con determinación esencial, como es el caso de Dios, bien sea con determinación ajena a la esencia, como se juzga que es el caso de las criaturas”¹⁶.

En este sentido, Suárez afirma que

“Ahora bien: resulta incomprensible que una esencia o quiddidad sea real sin relación, a la existencia y a la entidad real actual; efectivamente, no tenemos otro modo de comprender como real una esencia que no es actual, sino porque es de tal naturaleza, que no le resulta contradictorio convertirse en entidad actual, condición que adquiere por la existencia actual; por lo tanto, aunque el existir en acto no sea de esencia de la criatura, el orden a la existencia, no obstante, o la aptitud para existir, pertenece a su concepto intrínseco y esencial, y de este modo el ser es un predicado esencial”¹⁷.

El ente como esencia o quiddidad real implica constitutivamente una *aptitudo ad existendum*, en la que el no ser *todavía* en acto manifiesta, más que una falta de ser, una virtualidad actual. La *aptitudo* es la forma en la que el acto de existir, aunque solo en sentido virtual (no todavía realizado o *exercito*) constituye la dimensión o la tendencia intrínseca del ente en cuanto tal. Y, por consiguiente, si se debe decir que *ens*, en sentido actual, es un “predicado esencial” solo del ente infinito (a cuya esencia le compete necesariamente el existir), se puede decir, sin embargo, que *ens* es un “predicado esencial” también de los entes finitos, si bien solo en un sentido aptitudinal.

Estos dos momentos de la doctrina metafísica suareciana –la *reductio creaturae ad entem e l'aptitudo entis ad existendum*– deben considerarse siempre unidos. Reducir la criatura a ente es la estrategia para encontrar en el ente mismo la tendencia constitutiva a ser, esto es, a existir. La *aptitudo* es como la huella dinámica de la creaturalidad pensada como orden trascendental. Y si la metafísica nace de la teología, más precisamente de la suspensión del discurso teológico, a su vez la teología –paradójicamente en cuanto que “suspendida” – se encarna, se vuelve sobre sí misma, penetra paulatinamente en la metafísica.

16 (DM, II. 4. 12), traducción S. Rábade et al., 423.

17 “Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu ejus; atque hoc modo ens praedicatum est essentialiter” (DM II. 4. 14; traducción S. Rábade et al., Vol. I, 425).

El orden trascendental¹⁸ del que hablamos aquí tiene un doble registro: es un principio universal o transgenérico, pero también principio de la posibilidad última de los entes. Si bien en Suárez, por un lado, la metafísica –la *scientia transcendens* que tiene como objeto suyo el concepto generalísimo de *ens ut sic*– es condición de posibilidad noética de la teología (entendida como teología natural o filosófica), de otra parte, la teología (revelada) es la *secreta* condición de posibilidad de la metafísica en su totalidad.

Suárez puede poner entre paréntesis a Dios para construir una ontología propia y solamente porque se reconoce a Dios como principio creador del ente. Pero es una síntesis precaria. En el sistema aparentemente tan estable y “bien defendido”, como es el sistema suareciano de la metafísica¹⁹, el equilibrio es en realidad muy inestable y la relación está siempre a punto de deshacerse. Si la relación creatural ha sido asimilada y metabolizada en la naturaleza del ente, en el momento en que alcanza su máxima extensión y significación corre el riesgo de perderse y no ser ya reconocible.

Ambivalencia dramática del pensamiento barroco. El origen no es ya una relación sino una *virtualitas*. El *ad maiorem Dei gloriam* no es ya la vocación del mundo, sino su sistema.

* * *

En la Introducción a un volumen colectivo dedicado a la filosofía suareciana, editado por Benjamin Hill y Henrik Lagerlund en 2012, se afirma que la figura de Suárez mezcla los papeles de las habituales definiciones historiográficas («S. seems to have slipped between the cracks in our historiographical taxonomie»), porque se encuentra en la intersección de tres categorías históricas: la “filosofía medieval” (300-1500), la “filosofía del Renacimiento” (1450-1600) y la *early modern philosophy* (1600-1800)²⁰.

18 Cf. Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus, S., Wolff, Kant, Peirce) (Hamburg: Meiner, 1990) 200. Frente a la “crisis” epocal en la que había sido expuesta la “pretensión de verdad propia de la fe cristiana”, Suárez intenta una fundación metafísica de la teología revelada sobre la base de conceptos trascendentales universalísimos, retomando y radicalizando así en sentido “moderno” la posición de Escoto.

19 Cf. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris: PUF, 1990), Troisième Partie : «La métaphysique comme système», 157 ss.

20 Benjamin Hill & Henrik Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez* (Oxford: Oxford UP, 2012) 2. Desde esta perspectiva los autores hablan del carácter «revolutionary conservative» de Suárez, que emergería de la complementariedad de la línea tardo-medieval y de la moderna, sin ceder a la tentación de leer su filosofía simplemente como “reaccionaria” o como simplemente “revolucionaria” (5-6).

Quizás sería oportuno dar un nombre histórica y teóricamente más preciso a este lugar de entrecruzamiento constituido por el pensamiento de Suárez: un lugar en el que la tradición antiguo-medieval, el giro renacentista y la perspectiva moderna vengán comprendidas en su continuidad y unidad en sus propias fracturas. Un lugar de paso en el que las semejanzas no excluyan las diferencias, sino que las sostengan. El nombre de este lugar podría ser aquel, tan típicamente suareciano, de “filosofía barroca”.

BIBLIOGRAFÍA

- Balthasar, H. U. von. *Herrlichkeit*, Bd. III.1: *Im Raum der Metaphysik*, Teil 2: *Neuzeit*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Traducción italiana de G. Sommovilla, *Gloria*, vol. 5: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*. Milano: Jaca book, 1978.
- Bellarmino, Roberto. *De gratia generi humano in primo parente collata. Unico libro explicata (Prima controversia generalis)* en: *Roberti Cardinalis Bellarmini Opera omnia*, t. IV, *De controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*. Neapoli: Apud Josephum Giuliano Editorem, 1858.
- Courtine, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- Esposito, Costantino. *Le “Disputazioni metafisiche” nella critica contemporanea*, Appendice a F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, texto latino a fronte, Milano: Bompiani 2007.
- “Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought”: V. M. Salas & R. Fastiggi, *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- Goethe, J. W. *Italienische Reise*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung [Oskar Beck], 1978; J. Golz (ed.). Berlin: Rütten & Loening, 1976.
- Hill, Benjamin & Lagerlund, Henrik (eds.). *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford UP, 2012.
- Honnfelder, Ludger. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, S., Wolff, Kant, Peirce)*. Hamburg: Meiner, 1990.
- Schmutz, Jacob. “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIIIe-XVII siècles)”, en *Surnaturel. Une controverse au coeur du*

thomisme au XXe siècle, Actes du Colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 26-27 mai 2000 à Toulouse. *Revue Thomiste* 101 (2001).

Siewerth, Gustav. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. En *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hrsg. W. Behler und A. von Stockhausen. Düsseldorf: Patos, 1987.

Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. Edición y traducción S. Rábade, S. Caballero, A. Puigcerver. Madrid: Biblioteca Hispana de Filosofía, Gredos, 1960-1962.

Luther, Martin. *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe). Bd. 42 (1911), Abdruck: Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1964,

Marion, Jean- Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Puf, 1991.

Thomae Aquinatis. *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, testo latino e traduzione italiana. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2001.

Wölfflin, Heinrich. *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1986 [sobre la base de la primera edición de 1888].