

## ¿QUÉ TAN MODERNO ES SUÁREZ? UNA APLICACIÓN DE LAS VÍAS DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA

Patricia Díaz Herrera  
(Universidad Autónoma de la Ciudad de México)  
pdh710@gmail.com

*Para Laura Benítez, con agradecimiento y afecto.*

### ABSTRACT

In this paper I argue for a certain historiographical classification of Francisco Suárez's philosophy. Suárez (1548-1617) is neither a medieval author nor the first modern philosopher, but a transitional figure. In order to justify this classification, I apply Laura Benítez's view concerning philosophical styles, predominant in a given period. In the first section I present Benítez's historiographical theory. In the second section I distinguish several opposing views on Suárez's thought. In the third section I argue that Suárez is better considered as a transitional figure because early modern philosophers tend to be idealists and are interested on epistemological issues, but Suárez does not really endorse an idealist epistemology and his main interests are metaphysical rather than epistemological.

*Keywords:* Francisco Suárez, historiographical categories, modernity.

### RESUMEN

En el presente artículo argumento a favor de una determinada clasificación historiográfica de la filosofía de Francisco Suárez. Suárez (1548-1617), no es ni un autor medieval, ni el primer filósofo moderno, sino una figura transicional. A fin de justificar dicha clasificación, hago uso de la teoría de Laura Benítez concerniente a los estilos filosóficos predominantes en un determinado periodo. En la primera sección, presento la teoría historiográfica de Benítez. En la segunda, considero diversas visiones opuestas del pensamiento de Suárez. En la tercera sección sostengo que Suárez debe ser considerado como una figura de transición dado que los filósofos de la temprana modernidad tienden a ser idealistas y a centrar su interés en cuestiones epistemológicas. Suárez, en cambio, no sostiene una epistemología idealista y su interés fundamental es metafísico en lugar de epistemológico.

*Palabras clave:* Francisco Suárez, categorías historiográficas, modernidad.

EL OBJETIVO DE ESTE ENSAYO es justificar cierta clasificación historiográfica de la filosofía del jesuita Francisco Suárez (1548-1617) empleando el marco teórico propuesto por Laura Benítez Grobet para hacer historia de la filosofía, i.e. las vías de reflexión filosófica<sup>1</sup>. El ensayo está dividido en tres secciones. En el primer apartado, presento una síntesis de las tesis metodológicas que Benítez ha desarrollado. En el segundo apartado, expongo varias clasificaciones incompatibles de la filosofía de Suárez. Hay quienes lo consideran el último gran escolástico y sostienen que su concepción de la metafísica es aún medieval, mientras que otros lo consideran, por diferentes razones, uno de los iniciadores de la filosofía moderna. Otros más, lo califican de autor de transición. En el tercer apartado adoptaré esta última caracterización y daré razones para ello. Asimismo, trataré la siguiente cuestión: ¿Qué queremos decir exactamente al emplear la categoría historiográfica de «autor de transición»? ¿Se trata de una especie de «esquizofrenia» por la cual se yuxtaponen en un mismo autor tesis contradictorias o tradiciones incompatibles entre sí? Las vías de reflexión filosófica permiten articular una explicación coherente de la filosofía suareciana, que nos ayude a comprenderla en su complejidad.

## I. LAS PROPUESTAS METODOLÓGICAS DE BENÍTEZ. LAS VÍAS REFLEXIVAS

Entre las contribuciones que Laura Benítez ha hecho a la historia de la filosofía destacan varias propuestas sobre la metodología de esta disciplina. Benítez no se ha conformado con retomar y aplicar principios heurísticos encontrados en otros autores, sino que ha desarrollado una visión original, las denominadas *vías reflexivas*. Antes de presentar su propuesta, clasificaré varias tesis metodológicas encontradas en diversos escritos de Benítez en dos grandes grupos:

<sup>1</sup> Una versión anterior de este texto fue leída en la serie de conferencias «Homenaje a Laura Benítez Grobet. Cátedra Dr. Ezequiel A. Chávez», organizadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes y el Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM (7 de septiembre de 2009). Agradezco los comentarios que en esa ocasión me hicieron tanto Laura Benítez como José Antonio Robles, así como las correcciones y sugerencias bibliográficas del árbitro anónimo que revisó este ensayo. Los errores que persisten son responsabilidad mía.

- (1) Tesis acerca de la naturaleza del objeto de estudio en general, ya sea tal objeto el pensamiento de determinado autor del pasado, la filosofía de cierta escuela o de cierto periodo.
- (2) Tesis relacionadas con el repertorio de estrategias disponibles para que el historiador de la filosofía se aproxime a su objeto de estudio.

Considero que son ejemplos del primer tipo de propuesta tanto la distinción entre periodos críticos o problemáticos y periodos sistemáticos o metódicos<sup>2</sup>, como las vías reflexivas<sup>3</sup>. Ejemplos del segundo tipo de propuesta son el pluralismo metodológico, que reconoce las aportaciones tanto de la reconstrucción histórica como de la reconstrucción analítica del pensamiento de autores del pasado<sup>4</sup>; la explicación genética de los conceptos filosóficos y la comprensión de las teorías en contexto<sup>5</sup>. Presentaré con detalle solamente las tesis del primer tipo.

Antes de proponer sus vías reflexivas, Benítez había empleado la distinción *período problemático/período sistemático* como marco teórico para orientar el quehacer del historiador<sup>6</sup>. Este marco tiene como núcleo lo que Benítez denomina una *guía racional*, es decir, una concepción de la naturaleza de la filosofía. Nuestra concepción general de lo filosófico nos permite «seleccionar problemas y ubicar temáticas, esto es, ordenar y valorar el caudal filosófico»<sup>7</sup>. La guía racional no contamina de subjetividad, en sentido negativo, la labor del historiador, sino que da «unidad y sentido» a los datos dispersos «en función de nuestros intereses, problemas y necesidades actuales»<sup>8</sup>. La guía racional no deforma necesariamente a los autores estudiados «si se hace explícita y se muestran con claridad sus limitaciones y ventajas»<sup>9</sup>. En suma, nos da pautas para constituir al objeto de estudio, el cual no está dado por completo.

<sup>2</sup> Benítez, L. (1994) y (1992).

<sup>3</sup> Benítez, L. (1994), (2004) y (2007).

<sup>4</sup> Benítez, L. (1988).

<sup>5</sup> Benítez, L. y Robles, J. A. (1994), Benítez, L. (2003), Benítez, L. y Robles, J. A. (2008), entre otros.

<sup>6</sup> Benítez, L. (1987), (1988) y (1992).

<sup>7</sup> Benítez, L. (1988), p. 191.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 192.

<sup>9</sup> *Loc. cit.*

Según esta guía racional, existen dos características presentes en toda filosofía: la de ser una reflexión metódica (sistemática) y la de adoptar alguna versión de la función crítica (problemática). Como parte de su aspecto metódico, el discurso filosófico debe exhibir definiciones precisas, argumentación consistente, un marco teórico y coherencia interna. La función crítica incluye la revisión de principios recibidos, la eliminación de prejuicios, la pregunta sobre los límites o alcances del conocimiento y el cuestionamiento sobre la solidez de la argumentación. El aspecto metódico puede verse como la parte constructiva de una filosofía, mientras que el aspecto crítico sería su parte destructiva. De acuerdo con esta perspectiva, algunos filósofos ponen mayor énfasis en la parte constructiva que en la destructiva, o viceversa. Sin embargo, dado que las dos características son condiciones necesarias del filosofar, nunca se encontrará un filósofo que sea exclusivamente destructivo o constructivo.

Es posible aplicar esta caracterización de la filosofía como herramienta para comprender la historia de la disciplina, como una clave interpretativa para organizar, jerarquizar y dar sentido al material histórico. Así como hay filósofos que son más críticos que constructivos, también existen periodos filosóficos con mayor tendencia a cuestionar el saber recibido que a consolidar un sistema. Pero esto no significa que sea posible hallar periodos críticos y periodos sistemáticos en forma pura. La distinción entre periodos establece tipos ideales. Un periodo determinado se acercará más o menos a alguno de estos tipos ideales, pero siempre podrán encontrarse contraejemplos, es decir, autores pertenecientes al periodo estudiado que no se ajustan a la tendencia principal. A decir de Benítez,

...ambas formas del despliegue de la actividad filosófica, que se manifiestan alternativamente en los periodos problematizadores o sistematizadores, tienen como producciones la misma importancia, de modo que yo reconocería una mutua condicionalidad entre ellas [...] en lo que entendemos como un periodo preferentemente problematizador no falta nunca la labor sistemática aun cuando no se tenga por meta expresa la elaboración de un sistema, al paso que en las etapas eminentemente sistematizadas se dan planteamientos problemáticos<sup>10</sup>.

Este marco teórico reflejaba ya la preocupación de Benítez por hacer notar que (a) no debemos ignorar los matices respecto a la clasifica-

<sup>10</sup> Benítez, L. (1987), p. 14.

ción historiográfica de un autor, pues su pensamiento puede contener aspectos críticos y metódicos; y (b) que tampoco debemos considerar al paso de un periodo a otro como una ruptura radical, sino como una serie de transformaciones graduales, puesto que una misma época podría contener tanto planteamientos constructivos como destructivos.

En escritos más recientes, Benítez desarrolla y aplica el marco teórico de las vías de reflexión filosófica para dar respuestas a tales preocupaciones. Una vía reflexiva es definida como «un estilo de pensamiento que varias escuelas y autores sustentan, incluso en distintos momentos históricos, con base en una serie de supuestos fundamentales compartidos»<sup>11</sup>. Una vía reflexiva incluye únicamente las tendencias más generales de diversas escuelas, a manera de tradiciones amplias. Los representantes de cierta vía tienen en común varias tesis ontológicas y epistemológicas básicas.

Dentro de esta perspectiva, el cambio de un periodo a otro se origina porque determinada vía reflexiva predominante en cierta etapa «empieza a percibirse como un modelo teórico con carencias, sobre todo en el ámbito de la explicación»<sup>12</sup>. Pero la transformación se da poco a poco, sin que se cancelen abruptamente los temas o métodos anteriores. Es decir, la vía antigua se angosta a la par que la nueva vía se va ensanchando y más autores transitan por ella.

Benítez identifica cuatro vías reflexivas principales: la vía de reflexión ontológica (propia de la filosofía antigua y medieval); la epistemológica (originada en el Renacimiento y consolidada en la modernidad temprana); la crítica (ubicada entre la segunda mitad del siglo XVII y que se consolida en la Ilustración) y la meta-metodológica (que abarca desde fines del XIX hasta el XX)<sup>13</sup>. Resumiré las tesis que, de acuerdo con Benítez, caracterizan a las vías ontológica y epistemológica solamente, por ser las indispensables para mi argumentación<sup>14</sup>.

#### 1) Vía de reflexión ontológica:

- a) Ontología: El mundo es finito y formado por múltiples sustancias heterogéneas, con esencias y grados de ser diferentes –el ser humano es una más entre esas sustancias. Para cada tipo de

<sup>11</sup> Benítez, L. (2004), p.5.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 4.

<sup>13</sup> Ibid., p. 6 y ss.

<sup>14</sup> Cf. ibid., pp. 8-15.

sustancia existe un tipo de legalidad diferente: los principios y propiedades de la región sublunar son diferentes de los de la región supralunar del cosmos.

- b) Epistemología: Realismo –el mundo está dado y es en principio cognoscible. El alma es pasiva y se activa ante los objetos externos gracias a la sensación. El objeto último de conocimiento son las propiedades esenciales de las sustancias, propiedades que abstraemos a partir de los datos de la sensorpercepción. La confianza en la experiencia cotidiana genera explicaciones basadas en los hechos del sentido común.

2) Vía de reflexión epistemológica:

- a) Ontología: El mundo físico es homogéneo: todos los seres físicos son reducibles a un solo tipo de sustancia, la materia. El mecanicismo asumirá este principio y propondrá que el universo homogéneo opera siempre bajo las mismas leyes. Asimismo, el ser humano se diferencia del entorno: la mente o el sujeto es una realidad independiente del mundo externo, la única sustancia diferente del resto del mundo natural.
- b) Epistemología: Ideísmo –el objeto inmediato de nuestro conocimiento no es el objeto externo sino la idea. Se cuestiona la posibilidad de conocer las esencias, la validez del sentido común y de la mera especulación racional. Por este cuestionamiento, resulta indispensable establecer el verdadero alcance y los límites de la razón humana. El foco de la investigación cambia hacia las operaciones de la mente, sus contenidos y estructuras. Para conocer el mundo debemos comenzar por un método que elimine los errores comunes de la sensibilidad y el entendimiento y nos conduzca a la evidencia empírica o racional.

Lo que resulta más atractivo de este marco teórico en vista de mi hipótesis sobre Suárez es que ninguna vía se cancela totalmente, sino que continúa abierta: «...cabe esperar que, al no ser excluyentes del todo, junto a la vía más transitada existan vías alternativas en un mismo momento histórico, por lo cual un mismo autor puede transitar por varias de ellas»<sup>15</sup>. Las vías no son estructuras estáticas, sino «rieles orientadores» y tampoco son «meras reliquias arqueológicas

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 5. Mis cursivas.

pues, una vez abiertas, además de sus múltiples conexiones, son usadas y reutilizadas» hasta nuestros días<sup>16</sup>.

Los marcos teóricos hasta aquí expuestos comparten la visión de que el discurso filosófico y las etapas históricas de la filosofía son objetos de estudio complejos, multidimensionales y multidireccionales. Ambos marcos hacen posible la identificación de las continuidades y rupturas en las cuales se inscribe el objeto abordado. Benítez da cuenta mediante estas propuestas de la permanencia y el cambio en la historia de la filosofía, es decir, nos ofrece no solamente una metodología historiográfica, sino una filosofía de la historia de la filosofía que busca las estructuras implícitas en el devenir filosófico.

## 2. ¿QUÉ TAN MODERNO ES SUÁREZ? CLASIFICACIONES DE SU FILOSOFÍA

La hipótesis que defenderé es la siguiente: si la vía de reflexión epistemológica es la avenida central de la Modernidad filosófica, entonces Suárez no es un autor típicamente moderno, porque aunque pueden encontrarse algunos aspectos de su pensamiento que podrían pertenecer a tal vía, la orientación general de su filosofía no lo lleva a transitar por esa avenida como su camino principal.

Conviene comparar varias perspectivas acerca de la orientación general de la filosofía suareciana. De entre una amplia variedad de interpretaciones, podemos distinguir tres maneras de entender el sentido general de las aportaciones del jesuita:

- 1) Suárez no es un filósofo moderno, ni un precursor de la modernidad en sentido estricto.
- 2) Suárez es ya un filósofo moderno, pues inaugura la modernidad.
- 3) Suárez es mejor entendido como un autor de transición, como precursor de la modernidad, pero no plenamente moderno.

Veamos algunos ejemplos de cada caso.

*El Suárez pre-moderno.* Algunos historiadores de la filosofía han considerado que Suárez es un autor escolástico completamente inmerso en la tradición. Se le llegó a considerar como un seguidor del Aquinate que no discrepaba del tomismo de manera importante. Ésta era la opinión de Ceferino González:

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

La filosofía de Suárez es la filosofía de Santo Tomás, a quien cita y sigue en cada página de sus obras filosóficas... [la] denominación de suarismo, si se refiere a su filosofía, carece de fundamento, y los que lo emplean sólo podrían justificarlo de alguna manera llamando suarismo no a la filosofía de Suárez considerada en sí misma, sino con relación a ciertas opiniones contrarias a las de Santo Tomás, que algunos jesuitas posteriores a Suárez fueron añadiendo y acumulando sucesivamente<sup>17</sup>.

### Y de Copleston:

Suárez se consideraba a sí mismo un seguidor de Santo Tomás; y los suaristas no ponen a Suárez contra Santo Tomás. Lo que creen es que Suárez llevó adelante y desarrolló la obra de Santo Tomás al edificar un sistema metafísico en profunda armonía con la religión cristiana<sup>18</sup>.

Quizá también podríamos incluir aquí la interpretación de José Pereira, para quien mucha de la terminología empleada en las Disputaciones Metafísicas (*DM* en adelante) sufrió un proceso de «anamorfosis» en la Modernidad por el cual el vocabulario suareciano creció hasta volverse ajeno a su sentido original. La anamorfosis consiste en que un término o idea distorsionada ocasionalmente se vuelve tan común, que la versión distorsionada parece pertenecer a la naturaleza misma de la cosa original. Esto explicaría, según Pereira, «why the realist Suárez is made out to be a crypto-idealist» por algunos intérpretes<sup>19</sup>. En todo caso, la filosofía del jesuita no sería realmente sino sólo aparentemente moderna, es decir, Suárez sería un moderno malgré lui: «It is our contention that, while Suárez is the consummator of Scholasticism, he is also (as anamorphosed) the unwitting founder of modern philosophy»<sup>20</sup>.

Actualmente hay un consenso en contra de las versiones extremas de esta clasificación, puesto que sí existen diferencias importantes entre el tomismo y el suarismo (v.g. la distinción entre esencia y existencia; el cuestionamiento del principio «todo lo que se mueve es movido por otro» en tanto aplicado a los seres finitos; la inclusión de *possibilia* dentro del ser real, etc.) y sí pueden señalarse aspectos en

<sup>17</sup> González, C. (1886), p. 145. (Citado en: Abellán, J. L. (1986), p. 630.)

<sup>18</sup> Copleston, F. (1981) vol. 3, p. 360.

<sup>19</sup> Pereira, J. (2007), p. 28. Véase la discusión sobre la distinción *concepto formal/concepto objetivo* más abajo.

<sup>20</sup> Pereira, *op. cit.*, p. 178.

los que Suárez fue un innovador respecto de la tradición escolástica –como se señalará en el siguiente apartado.

*El Suárez moderno.* Diversos autores han visto en Suárez a uno de los fundadores de la modernidad filosófica. Las razones que esgrimen son variadas. Una de ellas es que las DM representaron en su momento un nuevo tipo de obra filosófica a través de la cual la metafísica gana autonomía como disciplina y deja de ser un mero comentario a Aristóteles. Para Étienne Gilson, por ejemplo, las DM son ya

...un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la Metafísica de Aristóteles. [...] Dirigirse así por los objetos mismos de la metafísica y no por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica en vez de escribir sobre Aristóteles<sup>21</sup>.

José Ferrater Mora coincide con Gilson, pues afirma que Suárez «fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época en la cual las gentes parecían necesitar algo más que una serie de comentarios aristotélicos, o algo más que una filosofía escéptica»<sup>22</sup>. Por este tipo de aportación, Suárez y otros filósofos de la Contrarreforma

...son hasta cierto punto filósofos modernos y ello no sólo porque reciben la influencia de la filosofía moderna o pre-moderna [...], sino porque intentaron dar una respuesta a los mismos problemas planteados por los filósofos modernos stricto sensu<sup>23</sup>.

En el mismo tenor se encuentra la valoración que hace José Luis Abellán, quien afirma: «Si la Neoescolástica española influye sobre el pensamiento moderno, ello se debe a que esa Escolástica pertenecía por alguna dimensión esencial a ese pensamiento moderno»<sup>24</sup>. Lo anterior, según Abellán, se manifestó en el hecho de que, tanto reformadores como contrarreformistas, vieron la necesidad de contar con una metafísica que «aunque fuera una preparación para la Teología, no se subordinase a ésta en el sentido tradicional»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Gilson, E. (1951), p. 132. (Citado en: Rábade, S. (1997), p. 53).

<sup>22</sup> Ferrater Mora, J. (1955), p. 156, citado en: Rábade, *ibid.*

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> Abellán, *op. cit.*, p. 632.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

Asimismo, se ha considerado que Suárez es un filósofo moderno por sus contribuciones a la filosofía del derecho y la filosofía política. Para Enrique Dussel, la modernidad de Suárez radica en la claridad con que articuló la idea de que el origen del ejercicio legítimo del poder es el consenso del pueblo. Según Suárez, la comunidad política es la depositaria natural de la soberanía –cuyo último fundamento está en Dios– y ella puede transferirla a un rey u otro tipo de gobernante a través de un pacto. Pero tal concesión es condicionada al consenso de la comunidad, no se trata de una concesión absoluta, natural o por institución divina. La concesión de la soberanía puede ser revocada cuando el monarca hace mal uso de su poder, como en el caso de una tiranía. La comunidad puede defenderse legítimamente y recuperar el poder deponiendo al tirano. Así, «Suárez es maestro de filosofía política moderna europea, y con mucho mayor claridad que Hobbes y posteriormente Hume (sic) expone una teoría política que tendrá vigencia en América hispánica hasta el siglo XIX...»<sup>26</sup>.

Sobre este mismo asunto, Antonio López Molina escribe:

La especulación política de Suárez en torno a las leyes civiles o positivas es de una riqueza y modernidad todavía hoy muy apreciables. [...] Aunque Suárez no haya alcanzado a especificar todas las condiciones y exigencias que hoy demandamos al estado de derecho... no parece dudoso que su doctrina... reviste un indudable valor de modernidad que moverá las conciencias de su tiempo y posteriores...<sup>27</sup>.

Pasemos a otra de las razones por las cuales se ha considerado que Suárez es moderno: se trata de un tema central en su filosofía, a saber, la distinción escolástica entre *concepto formal* y *concepto objetivo*, la cual parecería ser antecedente de la distinción cartesiana entre realidad formal y realidad objetiva<sup>28</sup>. El concepto formal (CF en adelante) es el acto psicológico o el «verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común»<sup>29</sup>. Es concepto en el sentido de que la mente

<sup>26</sup> Dussel, E. (2005), p. 58. Quizá debió decir «Locke» en vez de «Hume»; Dussel se refiere más adelante a la filosofía política de Hobbes y Locke solamente.

<sup>27</sup> López Molina, A. (2003), pp. 332-333.

<sup>28</sup> Para una historia detallada de la distinción entre concepto formal y concepto objetivo, véase Forlivesi (2002).

<sup>29</sup> «...conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel

lo concibe. Es formal ya sea porque es (a) «la última forma de la mente», es decir, el final del proceso de conocimiento que dota de forma a la mente como lo hace cualquier otra forma aplicada a un sujeto (subiectum); o bien porque (b) «representa formalmente al entendimiento la cosa conocida» o porque (c) «es el término formal e intrínseco de la concepción mental», es decir, es una cualidad inherente a la mente.

El concepto objetivo (CO en adelante) es «la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal»<sup>30</sup>. Al conocer a un hombre, el acto realizado en la mente es el CF. El hombre conocido y representado en ese acto es el CO. El CO es el «objeto y materia» al cual se aplica el CF, es decir, es lo que buscamos conocer por medio del CF, aquello a lo cual «tiende directamente toda la penetración de nuestra mente»<sup>31</sup>.

Se ha afirmado que esta distinción implica que, en la epistemología del jesuita, el objeto inmediato del conocimiento es una realidad mental, ya sea porque el CO es considerado una entidad mental, ya sea porque conocemos el CO a través del CF. Y si lo único inmediatamente accesible al intelecto son entidades mentales, esto querría decir que Suárez sería un iniciador del ideísmo<sup>32</sup>. Me referiré a estas cuestiones en el siguiente párrafo.

---

quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis...» (DM 2, 1, 1) Citaré la traducción al español de la siguiente edición: Suárez. F. (1966), vol. I, p. 361.

<sup>30</sup> «Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur...» (DM 2, 1, 1).

<sup>31</sup> «...ideo recte dicitur obiectivus quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit...» (*Ibid.*)

<sup>32</sup> Por ejemplo, uno de los sentidos en que T. Cronin, entre otros autores, interpreta la noción de CO es el de una entidad mental, una representación de lo externo a la mente. (Cf. Cronin, (1966), 88). Véanse al respecto las objeciones de Gracia (1991b), pp. 296-299. Como atinadamente me hizo notar el árbitro anónimo, Suárez conocía bien las escuelas nominalistas y escotistas, que se caracterizan por tener elementos fuertemente ideístas. Ambas corrientes son tan medievales como el tomismo. Así que no podría argumentarse simplemente que, en la medida en que Suárez se apartara del tomismo y abrazara el ideísmo, sería un moderno o un autor de transición. Me defenderé de esta objeción agregando que no pienso que un autor sea moderno por el mero hecho de ser ideísta; lo que afirmo es que un autor podrá ser considerado como un moderno si posee varios de los rasgos propios

*El Suárez de transición.* Quienes siguen esta línea interpretativa estarían de acuerdo en que Suárez hizo aportaciones originales que resultaron innovadoras. Sin embargo, distinguirían entre ser un *pre-cursor* de la modernidad y ser su fundador o ser un filósofo inequívocamente moderno<sup>33</sup>. Acerca del lugar de Suárez en la historia de la filosofía, Jorge Gracia nos dice:

Some historians locate him firmly in the medieval tradition claiming that he should be considered as perhaps the last world-class figure of that tradition (...) Others, however, see Suárez as a precursor of modern philosophy. Both opinions contain some truth<sup>34</sup>.

En cuanto a la distinción entre *CO* y *CF*, Gracia ha argumentado que Suárez no da el paso hacia el denominado «mentalismo» –en otros términos, al «ideísmo»– ni que formó parte del proceso por el cual el objeto de la metafísica pasó de ser la realidad externa a ser nuestros conceptos acerca de lo real. Más bien, el Doctor Eximio continúa en la tradición realista con respecto a la naturaleza de la metafísica y de su objeto<sup>35</sup>.

Suárez no da el paso hacia el ideísmo por lo siguiente: no debe confundirse la noción de *CO* con la de idea o representación pues el *CO* es un concepto sólo en sentido derivativo o extrínseco, por su

---

de la vía epistemológica –particularmente, si privilegia la epistemología sobre la ontología y si admite la homogeneidad del mundo físico.

<sup>33</sup> Véase, por ejemplo, la valoración de López Molina: «Se trata de filosofar con el interés de solucionar problemas fundamentalmente teológicos, si bien su propia construcción filosófica rebasa con mucho ese interés esencial. [...] Suárez se nos presenta como un filósofo escolástico. Fue el último gran pensador de la Escuela. [...] En el pensamiento de Suárez se establece claramente el tránsito de la filosofía medieval a la filosofía moderna». (López Molina, *op. cit.*, pp. 267-268.)

<sup>34</sup> Gracia, (2003), p. 205. Encontramos la misma valoración en Gracia (1991a), p. 264: «His overall aims and views go back to the Middle Ages, but some of his procedures point toward the future. He should be seen *both* as a medieval theologian and a modern philosopher» (mis cursivas).

<sup>35</sup> Gracia resume su tesis como sigue: «...a la vista de la ontología suareciana sobre los conceptos objetivos, de su concepción del ser posible como real y de su uso del concepto formal, no tiene sentido interpretar su metafísica mentalistamente o como un paso en dirección al mentalismo. En efecto, la concepción de la metafísica de Suárez sigue la tradición medieval aristotélica del realismo, y se opone al mentalismo metafísico que caracteriza la filosofía moderna.» (Gracia (1998), p. 122)

relación con el *CF*<sup>36</sup>. El *CO* puede ser una cosa particular independiente de la mente (v.g. esta rosa), o una «razón común», i.e. un universal que es ejemplificado por cosas particulares (v.g. la blancura), o incluso un ente de razón que sólo existe en la mente (v.g. negaciones, privaciones o relaciones), pero que también puede llegar a ser objeto de nuestra atención (v.g. una privación como la ceguera). Pero el *CO* no puede ser reducido a una de estas opciones con exclusión de las demás. Es decir, un *CO* puede ser un particular, un universal o un ente de razón. En cualquiera de estos casos, se trata de aquello que es representado, la cosa significada (*res significata*) por el *CF*<sup>37</sup>. Por otra parte, el *CF* no es aquello que conocemos (el objeto de conocimiento) sino el acto por medio del cual (*id quo*) conocemos. Y, como señala Pereira, «there is a difference between knowing *through* concepts (realism) and knowing *concepts* (idealism)»<sup>38</sup>.

### 3. ¿QUÉ ES UN AUTOR DE TRANSICIÓN? CONSIDERACIONES FINALES

La tercera alternativa de clasificación me parece la más adecuada. Aunque sería importante esclarecer qué entiende por «modernidad» cada uno de los autores mencionados cuando evalúa el pensamiento de Suárez, tal labor excedería los límites de este trabajo.

Es posible justificar la alternativa elegida apelando a los dos marcos teóricos propuestos por Benítez. En primer lugar, si el Renacimiento es un periodo más crítico que sistemático, entonces el estilo filosófico de Suárez no es típicamente renacentista. Aunque el humanismo sí tuvo influencia en su formación, no hay que olvidar que se inscribe en el contexto de la Contrarreforma. Las *DM* proceden metódicamente y ofrecen una visión de conjunto sobre todos los temas metafísicos heredados de la escolástica tradicional<sup>39</sup>. Suárez emite su veredicto

<sup>36</sup> Cf. Gracia, (2003), p. 206. Sobre este tema, es indispensable mencionar el debate Wells-Gracia, resumido en Forlivesi (2002), pp. 14-15. Forlivesi argumenta que, en realidad, Suárez da material para sostener ambas interpretaciones, es decir, tanto la caracterización mentalista del *CO* (Wells) como la realista (Gracia).

<sup>37</sup> (*DM* 29, 3, 34). Véase Gracia (1991b), p. 299 y (2003), p. 206.

<sup>38</sup> Pereira, *op. cit.*, p. 30.

<sup>39</sup> Una opinión opuesta sería la de Heidegger, para quien la sistematicidad de Suárez es, precisamente, la marca de su modernidad: «It is Suárez

acerca de ellos luego de un prolijo examen de cada opinión recibida, pero no siempre está en desacuerdo con los resultados de sus antecesores. No es su intención empezar de cero poniendo en cuestión los conceptos clave de la escolástica ni tampoco, al parecer, proponer una definición radicalmente nueva de la metafísica –por lo que no podría decirse que comparte el espíritu crítico renacentista, al menos en cuanto a esta cuestión se refiere. En apoyo de esta última afirmación, daré el siguiente ejemplo: se ha cuestionado la perspectiva de Gilson acerca de la naturaleza de la metafísica y su objeto en Suárez. En la segunda sección mencioné que, según Gilson, con Suárez la metafísica gana autonomía. Gilson sostiene, además, que la perspectiva suareciana tuvo un papel decisivo en el proceso de generar una ontología pura enfocada en el *ens qua ens*, visto como una abstracción libre de compromiso con los entes actualmente existentes<sup>40</sup>. Esto se debe a que, según Gilson, para Suárez *ser* es un concepto que no expresa conexión con la existencia en acto, es decir, un concepto que en última instancia se reduce a un objeto del pensamiento. Y por ello, la metafísica «se convierte en el desarrollo de deducciones que parten de tal *ratio* y se traduce en un cuerpo de proposiciones concebidas como justificables analíticamente»<sup>41</sup>.

Contra Gilson, Marco Forlivesi ha presentado algunas razones por las cuales esta interpretación de la naturaleza de la metafísica suareciana no es apropiada<sup>42</sup>. Aunque Forlivesi no emplea el término

---

who for the first time systematized medieval philosophy and above all ontology. [...] The basic book of antiquity, Aristotle's *Metaphysics*, is not a coherent work, being without a systematic structure. Suárez saw this and tried to make up for this lack [...] by putting the ontological problems in a systematic form for the first time, a form which determined a classification of metaphysics that lasted through the subsequent centuries down to Hegel». (Heidegger (1982), p. 80) Sin embargo, como mencionaré más adelante, esta aportación puede verse como propia de la vía ontológica, no de la epistemológica.

<sup>40</sup> Cf. Gilson (1951), cap. V: «En los orígenes de la ontología».

<sup>41</sup> Forlivesi (2005), p. 559.

<sup>42</sup> Forlivesi examina varias nociones de *ontología* y *onto-teología* aplicadas usualmente por diversos especialistas en Suárez. Concluye que ninguna de ellas «describe la metafísica suareciana correctamente» (Forlivesi (2005), p. 585). Incluye en su bibliografía a otros autores que sostienen tesis similares a la suya, es decir, que niegan que Suárez haya inspirado una ontología pura. En mi opinión, esta conclusión bien puede emplearse

‘anacrónico’, me parece que una de las consecuencias de su argumentación es, precisamente, que clasificar la metafísica de Suárez como una «ontología pura» o afirmar que refundó la metafísica como ontología, es un anacronismo. Debido a que la investigación sobre el ser en cuanto ser y sus propiedades trascendentales no agota el campo de estudio de la metafísica suareciana, y a que tampoco resulta sencillo etiquetarla como una «onto-teología» sin más, Forlivesi propone clasificarla como una «ontología impura», a falta de una mejor categoría historiográfica. Independientemente de que esté o no en lo correcto acerca de cuáles sean la definición y el verdadero objeto de estudio de la metafísica suareciana, pienso que Forlivesi tiene razón respecto de que no es adecuado atribuir a Suárez la intención de sustituir la metafísica escolástica por una ontología pura –aunque no sea sino por el hecho de que Suárez nunca empleó el término ‘ontología’, acuñado casi diez años después de la primera edición de las *DM*.

En segundo lugar, dado que la modernidad filosófica se caracteriza por la vía de reflexión epistemológica, Suárez no es un autor plenamente moderno: no da el giro hacia el ideísmo, como se dijo más arriba<sup>43</sup>. Es un realista, no se cuestiona la posibilidad de conocer esencias de objetos independientes de la mente. Su ontología no contempla el principio de homogeneidad del mundo físico. Sus innovaciones metafísicas se sitúan, más bien, en la vía de reflexión ontológica. En este sentido, no puede decirse que Suárez buscara dar respuesta a los *mismos* problemas planteados por los filósofos modernos, contra lo que diría Ferrater Mora. El caso de Suárez sería un ejemplo, pues, de cómo varias vías de reflexión pueden coexistir en un mismo periodo.

Para concluir, ¿qué es un autor de transición? ¿Tendríamos que decir que Suárez es, simultáneamente, un teólogo medieval y un filósofo moderno? Basándonos en las vías reflexivas, uno de los sentidos en que puede entenderse esa categoría historiográfica es el siguiente: un tipo de autor de transición es aquel que no toma de lleno la vía

---

como otra de las razones para sostener que el pensamiento de Suárez no es completamente moderno.

<sup>43</sup> Además, Suárez no pertenece a la vía epistemológica porque no le interesaron primordialmente los temas epistemológicos, sino los metafísicos. Resulta sintomático que Cassirer no lo mencione en absoluto en su primer tomo de *El Problema del Conocimiento*. Véase Cassirer (1953), vol. I.

principal que inauguran o siguen sus contemporáneos y que sintetiza el espíritu de su época, aunque quizá se aventure en varios momentos por ella. Me parece más natural y comprensible afirmar esto de Suárez que decir que fue, al mismo tiempo, un teólogo medieval y un filósofo moderno. Esta última caracterización nos dejaría con la sensación de una mezcla imposible, como agua y aceite. En cambio, podemos establecer una analogía entre la caracterización a través de las vías reflexivas y dos franjas contiguas de distinto color en una pintura. En ciertas zonas los colores se distinguirán fácilmente, pero ahí donde las franjas entran en contacto, los colores se combinan y los límites se difuminan un tanto.

En suma, ¿por qué Suárez es un autor de transición? Porque su proyecto no avanzaba por la vía que los modernos prefirieron, sino por una vía paralela que continuó estando abierta, pero que a la vez comenzó a ser menos transitada en ese momento.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L. (1986) *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe, 2ª ed., t. II: «La Edad de Oro».
- Benítez, Laura (1987) «Consideraciones metodológicas en torno a la historia de la filosofía en el Renacimiento». En: Benítez, L. coord. *Historia de la filosofía. Antologías para la actualización de los profesores de enseñanza media superior*. México: UNAM/Porrúa, pp. 11-15.
- \_\_\_\_\_(1988) «Reflexiones en torno a la metodología de la historia de la filosofía». *Diánoia*, 34. México: UNAM/IIF, pp. 181-194.
- \_\_\_\_\_(1992) «Sistematicidad en René Descartes». En: Benítez, L. y Robles, J.A., comps. *Filosofía y Sistema*. México: UNAM/IIF, pp. 41-51.
- \_\_\_\_y Robles, J.A. (1994) «La vía de las ideas.» En: Olaso, Ezequiel de, ed. *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, t. VI. Madrid: Trotta, pp. 111-132.
- \_\_\_\_\_(2003) «La filosofía moderna y el siglo XXI.» En: Vargas, Gabriel, coord. *Día Internacional de la Filosofía*. México: Asociación Filosófica de México, pp. 93-100.
- \_\_\_\_\_(2004) *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México: Porrúa.

- \_\_\_\_\_(2007) «La nueva ontología tras la filosofía natural de Newton-Clarke». En: Hurtado, G. y Nudler, O. comps. *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica*. México: UNAM/IIF, pp. 121-138.
- \_\_\_\_\_(2008) «Mecanicismo y maquinismo en René Descartes». En: Benítez, L. y Robles, J.A., coords. *Mecanicismo y modernidad*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana, pp. 93-103.
- Cassirer, Ernst (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Copleston, Frederick (1981). *Historia de la filosofía*, vol. 3: «De Ockham a Suárez». 4ª ed. Barcelona: Ariel.
- Cronin, Timothy (1966). *Objective Being in Descartes and Suárez*. Rome: Gregorian University Press (reimp. NY: Garland, 1987).
- Dussel, Enrique (2005). «Origen de la filosofía política: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617)». *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 2, pp. 35-80.
- Ferrater Mora, José (1955) *Cuestiones disputadas: Ensayos de filosofía*, Madrid: Revista de Occidente.
- Forlivesi, Marco (2002). «La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri». *Les études philosophiques*, vol. 1, no. 60, pp. 3-30.
- \_\_\_\_\_(2005) «Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts». *Quaestio*, 5, pp. 559-586.
- Gilson, Étienne (1951) *El ser y la esencia*. Trad. L. Sesma. Buenos Aires: Emecé.
- González, Ceferino (1886) *Historia de la Filosofía*, vol. IV. Madrid: Agustín Jubera editor.
- Gracia, Jorge J. E. (1991a) «Francisco Suárez: The Man in History». *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 65-3, pp. 259-266.
- \_\_\_\_\_(1991b) «Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?» *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 65-3, pp. 287-310.
- \_\_\_\_\_(1998) «Suárez», en Gracia, J., ed. *Concepciones de la metafísica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 17. Madrid: Trotta, pp. 101-124.
- \_\_\_\_\_(2003) «Suárez's Metaphysical Disputations: From the Middle Ages to Modernity», en: Gracia, J. et al., eds. *The Classics of*

*Western Philosophy*. Oxford: Blackwell, pp. 204-209.

Heidegger, Martin. (1982) *The Basic Problems of Phenomenology*. Translation, Introduction, and Lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.

López Molina, Antonio (2003) «Francisco Suárez: metafísica y libertad en la polémica «De auxiliis».» En: Maceiras Fafián, M., ed. *Pensamiento filosófico español*, vol. I. Madrid: Síntesis, pp. 267-335.

Pereira, José (2007) *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press.

Rábade, Sergio (1997). *Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid: Ediciones del Orto.

Suárez, Francisco (1960) *Disputaciones Metafísicas*, vol. I. Edición bilingüe, trad. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid: Gredos.