

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (ED.)

LA INTERMEDIACIÓN
DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO. SAN BUENAVENTURA.
NICOLÁS DE CUSA. SUÁREZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA-3020-2011
Pamplona

Nº 241: Ángel Luis González, *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez.*

© 2011. Ángel Luis González

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, <i>Ángel Luis González</i>	5
MANIFESTACIÓN DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL EN TORNO A LA BIOGRAFÍA INTELLECTUAL DE JOSEP-IGNASI SARANYANA, <i>M^a Jesús Soto-Bruna</i>	
Introducción	7
1. Sobre el tiempo y la eternidad	9
2. Muerte, nada y creación	13
3. Contexto y comprensión de la historia del pensar medieval.....	16
4. Líneas de investigación en filosofía medieval.....	22
TOMÁS DE AQUINO Y LA AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA, <i>Josep-Ignasi Saranyana</i>	
1. Prenotandos.....	37
2. Qué es eso que Gilson denominó “metafísica del Éxodo”.....	39
3. Sobre la revelación del nombre divino.....	40
4. La argumentación tomasiana	42
5. Sobre el cambio de método.....	44
6. Una hipótesis de trabajo	47
7. Palabras finales	48
CÓMO FILOSOFABA SAN BUENAVENTURA CUANDO HACE TEOLOGÍA, <i>Manuel Lázaro Pulido</i>	
1. San Buenaventura filosofa como teólogo	53
2. Verdad de las cosas. San Buenaventura filosofa como metafísico	56

3. Verdad de las palabras. San Buenaventura filósofa como hermenéuta.....	59
4. Verdad de las costumbres. San Buenaventura filósofa desde la razón práctico-moral	62
5. Conclusión	64
NICOLÁS DE CUSA: FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y MÍSTICA, <i>Angel Luis González</i>	
67	
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN FRANCISCO SUÁREZ, <i>Víctor Sanz Santacruz</i>	
1. Los textos de Suárez sobre la relación entre filosofía y teología	91
2. Observaciones finales.....	102

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN FRANCISCO SUÁREZ*

Víctor Sanz Santacruz

El estudio de la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de Francisco Suárez se puede abordar, al menos, desde una triple perspectiva, a fin de obtener una visión lo más completa posible. En primer lugar, se encuentran los textos en los que el autor hace referencia explícita a esa relación, que en Suárez no es objeto de un estudio sistemático. Aunque son textos de carácter introductorio, no por ello carecen de interés, como intentaré mostrar. En segundo lugar, la relación entre filosofía y teología aflora cuando se propone determinar el objeto de la metafísica, cuestión que, en palabras de Schmutz, “se ha convertido en uno de los pasajes más estudiados de toda la historia de la escolástica”¹. A ella dedica por extenso la primera de sus *Disputaciones Metafísicas* y la discusión sobre este asunto se prolonga en la disputation siguiente, destinada a dilucidar “la razón esencial o concepto del ente”. Por último, contribuye a completar el panorama una consideración práctica de la filosofía como manera de vivir, es decir, no entendida en sentido especulativo, como ciencia, sino como sabiduría que lleva a adoptar una determinada actitud y postura ante la vida y tiene que ver con la pregunta por la felicidad. La consideración de su carácter práctico y existencial, que se encuentra en los orígenes del quehacer filosófico, se ha reava-

* Agradezco la invitación del Prof. Saranyana a participar con este tema en la Jornada organizada por la Facultad de Teología, con ocasión del Homenaje a su labor académica; asimismo, expreso mi reconocimiento a la Dirección de Cuadernos de Anuario Filosófico por la publicación de este capítulo, cuya temática, además, guarda estrecha relación con el proyecto en el que actualmente investigo: *Las nociones de manifestación y causalidad como «explicatio mundi»*. De Escoto Eriúgena a M. Eckhart, Proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2008-02804/FISO).

¹ SCHMUTZ, J., *Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez*, en Francisco Suárez, “*Der ist der Mann*”. Homenaje al Prof. Salvador Castellote, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2004, p. 350, n. 9.

lorizado en los ́ltimos ańos gracias a los estudios de Pierre Hadot², que han dado lugar a una abundante bibliograf́a³, y plantea interesantes cuestiones que afectan a la doble dimensi3n –te3rica y pr3ctica– de la teoloǵa cristiana, que San Alberto Magno sintetiz3 magistralmente en la expresi3n de “ciencia afectiva”⁴. Su3rez se ocupa de ello en la secci3n quinta de la primera disputaci3n, donde se pregunta “si la metafísica es la ciencia especulativa m3s perfecta y verdadera sabiduŕa”.

² Cfr. HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosof́a antigua*, Siruela, Madrid, 2006 (ed. original de 1981, que recoge art́culos publicados con anterioridad); *Éloge de la philosophie antique*, Allia, Paris, 1997 (lecci3n pronunciada en 1983); *¿Qu3 es la filosof́a antigua?*, FCE, M3xico, 1998 (ed. original de 1996); *Études de philosophie ancienne*, Belles Lettres, Paris, 1998, pp. 125-273; *La filosof́a como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Alpha Decay, Barcelona, 2009 (ed. original de 2001).

³ Me limito a mencionar algunos de los t́tulos m3s relevantes, el primero de las cuales es anterior a los estudios de Hadot, que lo cita, aunque se distancia de 3l: RABBOW, P., *Seelenf¼hrung. Methodik der Exerziti3n in der Antike*, K3sel, M¼nchen, 1954; VOELKE, A.-J., *La philosophie comme th3rapie de l’3me. Études de philosophie hell3nistique*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1993; NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo. Teoŕa y pr3ctica en la 3tica hel3nstica*, Paid3s, Barcelona, 2003 (ed. original de 1994); DOMANSKI, J., *La philosophie, th3orie ou mani3re de vivre? Les controverses de l’antiquit3 à la renaissance*, Cerf-Ed. Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg, 1996; FOLLON, J., “Suivre la divinit3”. *Introduction à l’esprit de la philosophie ancienne*, Peeters, Louvain, 1997; HORN, C., *Antike Lebenskunst. Gl¼ck und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Beck, M¼nchen, 1998; STEEL, C., “Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the “Averroistic” Ideal of Happiness”, *Miscellanea Mediaevalia*, 26 (1998), pp. 152-174; KOBUCH, T., *Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik*, en GORIS, W. (Hrsg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verh3ltnis in Antike und Mittelalter*, Peeters, Leuven, 1999, pp. 27-56; AERTSEN, J. A., “Mittelalterliche Philosophie: ein unm3gliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverst3ndnisses im 13. Jahrhundert”, *Miscellanea Mediaevalia*, 27 (2000), pp. 12-28; SPEER, A., “Philosophie als Lebensform? Zum Verh3ltnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 62 (2000), pp. 3-25.

⁴ ALBERTO MAGNO, *In I Sententiarum*, d. 1, a. 4, solutio et ad 2, ed. Borgnet, L. Vives, Parisiis, 1893, v. 25, p. 18; cfr. SENNER, W., “Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen”, en MEYER, G. / ZIMMERMANN, A. (Hrsg.), *Albertus Magnus doctor universalis*, Gr¼newald, Mainz, 1980, pp. 323-343; “Theologia scientia affectiva oder scientia secundum pietatem bei Albertus Magnus – eine Alternative zur Dichotomie scientia theoretica aut practica?”, en LUTZ-BACHMANN, M. / FIDORA, A. (Hrsg.), *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin, 2008, pp. 61-72.

En las páginas que siguen me ocuparé del primer punto, dejando para una ocasión posterior el estudio de los otros dos aspectos mencionados.

1. LOS TEXTOS DE SUÁREZ SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Resulta muy ilustrativa la explicación que el propio Suárez proporciona de las circunstancias y motivos que dieron origen a su obra más conocida, porque ahí se hallan las alusiones más explícitas a la relación entre filosofía y teología que se encuentran en las *Disputaciones Metafísicas*. Los dos lugares a los que principalmente acudiré son la “Ratio et discursus totius operis” dirigida al lector, que sirve de preámbulo general a toda la obra y precede al “Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles”, y el breve Proemio que da paso a la primera de sus *Disputaciones*.

Se podrá objetar que, al tratarse de textos de carácter introductorio y en los que no se desarrolla una reflexión detenida y sistemática, poseen un limitado valor para interpretar el pensamiento de Suárez. Considero, sin embargo, que ese carácter los hace aún más interesantes. En primer lugar, porque el autor se comporta en ese tipo de textos con gran libertad –sin necesidad de entretenerse en aspectos particulares ni en minuciosas explicaciones– para exponer el núcleo de lo que desea transmitir y desarrollar, o de lo que cree haber dicho, si –como suele ser habitual– la introducción o prólogo culmina el trabajo realizado. La segunda razón, complementaria de la precedente, es que los prólogos e introducciones proporcionan sugerentes claves de lectura para conocer el propósito del autor, dejan ver las líneas de fuerza de su argumentación, o bien ofrecen un autorizado resumen o un valioso esquema de las principales ideas expuestas⁵.

El caso concreto de Suárez y de los dos textos introductorios mencionados posee además un especial interés, pues ahí, concretamente en la “Ratio et discursus totius operis”, se encuentra un pasaje –que citaré más ade-

⁵ En este sentido, se podría presentar la historia de la filosofía de una determinada época –al menos, en el caso de la filosofía moderna– mediante una selección de las introducciones y prólogos de algunas obras de sus filósofos más representativos. No tengo noticia de que se haya llevado a cabo un proyecto semejante, en el que la selección de obras y autores que podrían incluirse no ofrecería grandes problemas.

lante— que ha sido considerado como “un punto de partida cronol3gico”⁶ de la c3lebre controversia sobre la noci3n de “filosofía cristiana”, que alcanz3 su momento culminante en los ańos 30 del siglo XX. Seg3n Schmidinger, un rasgo característico de la escolástica del Barroco es que en ella ya “se había delimitado y establecido la “philosophia christiana” como *filosofía* frente a la teología”, mientras que “antes, “philosophia christiana” no había significado todavía necesariamente “filosofía””⁷.

Pero es hora ya de dar la palabra a Suárez, cuyos textos citar3 por extenso. Este es el primero de ellos: “Como es imposible que alguien llegue a ser buen te3logo sin haber sentado primero los s3lidos fundamentos de la metafísica, por eso siempre considerar3 importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que, debidamente elaborada, pongo en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teol3gicos, que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios”⁸. Líneas más adelante ańade: “cada día veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige esta natural y humana, hasta el punto de que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y puesto que le corresponde”⁹.

⁶ SCHMIDINGER, H. M., *La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto*, en CORETH, E. / NEIDL, W. M. / PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento cat3lico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid, 1997, vol. 3, p. 23.

⁷ Ibid. Para el caso de Suárez, cfr. P3REZ SAN MARTÍN, H., “Cuestiones previas al estudio de las Disputaciones Metafísicas del P. Francisco Suárez”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24 (1997), pp. 36-38.

⁸ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta, ita intellexi semper, operae pretium fuisse ut, antequam Theologica scriberem Commentaria (quae partim iam in lucem prodire, partim collaboro, ut quam primum, Deo favente, compleantur), opus hoc, quod nunc, Christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem”. Las *Disputaciones Metafísicas* se citan seg3n la siguiente edici3n: SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, RÁBADE ROMEO, S. / CABALLERO SÁNCHEZ, S. / PUIGSERVER ZANÓN, A. (eds. y trads.), Gredos, Madrid, 1960-1966, 7 vols. En adelante se citar3 por esta edici3n. Sigo la traducci3n de la edici3n mencionada, con algunas modificaciones.

⁹ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem”.

Una rápida valoración de estos primeros textos pone de relieve la estrecha conexión entre filosofía y teología y la importancia de que los teólogos posean sólidos conocimientos metafísicos. No es fácil reivindicar con más claridad y en menos palabras el papel de la filosofía en el quehacer teológico. Por eso, confiesa no haberse arrepentido de interrumpir el tratado de teología que tenía entre manos –la continuación del comentario a la Tercera parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás– y confía en que el lector lo comprenderá y compartirá esa decisión¹⁰. También en el Proemio alude a la circunstancia que ocasiona la elaboración de las *Disputaciones* y describe con mayor detalle los motivos: “a pesar de haber estado yo ocupado en la composición de tratados y disputaciones de sagrada teología más importantes, me vi obligado momentáneamente a interrumpirlos o, más bien, a dejarlos para más adelante, con el fin de revisar, y enriquecer al cabo de los años, los apuntes acerca de la sabiduría natural que muchos años antes, cuando aún era joven, había elaborado y profesado públicamente, con el fin de que ahora pudieran ser comunicados a todos para pública utilidad”¹¹. Y continúa su explicación de las circunstancias en los siguientes términos: “Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo, o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, lo cual resulta ingrato al que lee y de escasa utilidad, o bien, a fin de evitar esa incomodidad, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega al que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón inoportuno; en efecto, se hallan de tal forma trabadas

¹⁰ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim quam initio putaveram, et quam multorum exoptulatio, qui commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam D. Thom. Summam, perfecta desiderant, tamen suscepti laboris nunquam me poenitere potuit, confidoque lectorem sententiam meam, vel ipso adductum experimento, comprobaturum”.

¹¹ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Proemium: “Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus sacrae theologiae commentationibus ac disputationibus pertractandis et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos juvenis elaboraveram et publice dictaveram, saltem successivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent”.

(*cohaerent*) estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos que, si se suprime la ciencia y perfecto conocimiento de aquellas, necesariamente ha de resentirse en gran medida la ciencia de estas”¹². Si hubiera que elegir un lema que reflejara el pensamiento de Suárez, podría ser este: “no puede haber teología sin filosofía”. En consecuencia, y animado por el ruego de muchos, se dedica a “escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría revelada”¹³.

La última razón apuntada, el servicio a la sabiduría revelada, es uno de los cometidos principales de la filosofía, como afirma en el siguiente pasaje, que es el que Schmidinger considera punto de partida cronológico de la ulterior controversia sobre la *filosofía cristiana*: “En esta obra desempeño el papel de filósofo de tal modo que siempre tengo ante mis ojos que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva (*ministram*) de la Teología divina. Este es el fin que me he propuesto no solo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que parecían más útiles para la piedad y la doctrina revelada”¹⁴.

¹² SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Proemium: “Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebat saepe aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum utile; aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologice conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit”.

¹³ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Proemium: “His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis”.

¹⁴ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur”. La afirmación de Schmidinger (vid. *supra* texto citado en n. 7) es, sin duda, aplicable a este pasaje suareciano. Sin embargo, en el otro pasaje de las *Disputaciones Metafísicas* en el que emplea

Suárez se presenta como un teólogo que interrumpe su trabajo para exponer y ordenar los principios metafísicos con que se topa en su quehacer teológico y que, actuando entonces como filósofo, no pierde de vista la función subordinada, al servicio de la teología, que él mismo reconoce a la filosofía. La metafísica, según se ha visto en el primero de los textos citados, goza de prioridad, pero se trata de una prioridad que está al servicio del saber superior, de manera que la acusación de haber otorgado excesiva autonomía al saber filosófico, que buena parte de la historiografía filosófica le ha dirigido¹⁵, parece no afectar a su tesis. ¿Está justificada tal acusación? A primera vista, si consideramos la intención misma de Suárez expuesta en estos textos, parece que no. Merece la pena, no obstante, estudiar más de cerca el asunto.

Como teólogo que comprende la necesidad de ahondar en los fundamentos metafísicos de las cuestiones teológicas que aborda, tanto el horizonte en el que se desarrolla su reflexión, como el objetivo al que apunta, son de carácter teológico, en la acepción sobrenatural y revelada del término. Y

la expresión “philosophia christiana” no parece que deba entenderse como *filosofía*. Suárez alude ahí a la doble felicidad del hombre –activa y contemplativa– que distinguieron los filósofos, como se desprende del libro X de la *Ética* aristotélica, y añade: “de modo semejante, la filosofía cristiana distingue dos clases de vida: la activa y la contemplativa”; SUÁREZ, F., *Disputationes Metafísicas*, n. 44, secc. 13, § 50. En este texto el significado de la expresión se aproxima más al modo en que la empleaba y entendía Erasmo (cfr. *Paraclesis, id est, Adhortatio ad christianae philosophiae studium*, en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, North-Holland, Amsterdam, 1969ss, t. V, col. 141; *Carta a J. Slechta, 1.XI.1519*, en *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, Oxonii, 1906-1942, n. 1039, t. IV, p. 118), o al sentido en el que los primeros autores cristianos empleaban el término “filosofía” para referirse a la religión cristiana: cfr. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965, pp. 46-47; BARDY, G., “«Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles”, *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 25 (1949), pp. 97-108; MALINGREY, A.-M., “*Philosophia*”. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV siècle après J.-C., Klincksieck, Paris, 1961.

¹⁵ Cf. SCHMUTZ, J., *Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez*, p. 351. Así lo señala, por ejemplo Ferrater Mora: “En el mismo sentido en que Tomás de Aquino absorbió en un gran sistema la filosofía árabe-aristotélica, los teólogos y filósofos españoles, y Suárez en particular, afrontaron los nuevos problemas mediante una enérgica absorción de todas las dificultades filosóficas del pasado. Pero hicieron esto de una manera moderna; cualesquiera que fueran sus creencias teológicas, construyeron una metafísica que pudiera llegar a convertirse, y de hecho se convirtió, en epistemológicamente autónoma”; FERRATER MORA, J., “Suárez and Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), p. 535.

ello, no sólo en su dimensión especulativa o teórica, sino también práctica¹⁶, al insertarse en el ámbito más amplio de la fe y de la piedad que de ella surge y a ella conduce. Por esta razón, según acabamos de leer, se inclina por las sentencias u opiniones que sean “más útiles para la piedad y la doctrina revelada”.

¿Cuál es entonces la tarea de la filosofía en general, y de la metafísica en particular, en relación con la teología? El objetivo de las *Disputaciones* es ayudar a una mejor comprensión de la teología sobrenatural. Ocurre, sin embargo, que, de modo similar a como en medio de la reflexión teológica aparecen cuestiones filosóficas que le llevan a interrumpir aquella para dedicarse a estas, también en el curso de la especulación filosófica reconoce haberse ocupado, aunque solo sea marginalmente, de cuestiones teológicas. Y ello, escribe, “no tanto por detenerme a examinarlas o explicarlas [las cuestiones teológicas] minuciosamente (lo cual sería ajeno a la tarea de la que ahora trato), sino con el fin de como señalar con el dedo al lector de qué modo se han de aplicar y acomodar los principios metafísicos para confirmar las verdades teológicas”¹⁷.

La metafísica tiene, pues, como función aplicar y acomodar sus principios a fin de poder “confirmar las verdades teológicas”. Debe llegar, por tanto, a un arreglo, un pacto que armonice la finalidad e intereses de una y otra ciencia. Al mismo tiempo, parece que se otorga a la metafísica la última palabra, incluso en cuestiones teológicas, de modo que su prioridad no sería simplemente metodológica. El siguiente pasaje, con el que comienza el Proemio de las *Disputaciones*, incide de nuevo en el asunto: “La teología

¹⁶ Este es un punto que deja bien claro cuando, siguiendo a Aristóteles, escribe que “la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta de todas” (SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 2) y subraya que “no tiene nada de ciencia práctica, sino que es solo especulativa (*contemplatricem*)” (*Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 4). A diferencia de ella, la teología sobrenatural “discurre considerando en Dios la razón de fin último, no sólo especulativamente (*speculative*), sino también moralmente en orden a los medios con que puede ser alcanzado” (*Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 5); (cfr. *Disputaciones Metafísicas*, 44, 13, 43; *De fine hominis*, Proemium, en *Opera Omnia*, ed. L. Vives, Parisiis, 1856, vol. IV, p. XIV), aunque precisa estar de acuerdo con Santo Tomás en que es más especulativa que práctica: cfr. *Disputaciones Metafísicas*, 43, 13, 51.

¹⁷ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “non tam ut in illis examinandis aut accurate explicandis immerer (quod esset abs re de qua nunc ago), quam ut veluti digito indicem lectori, quanam ratione principia metaphysicae sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda et accommodanda”.

divina y sobrenatural, aunque se apoya en la luz divina y en los principios revelados por Dios, puesto que se perfecciona por medio del discurso y el razonamiento humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de sirvientas (*tamquam ministris*) y a la manera de instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las verdades divinas¹⁸. El lenguaje es medido y no conviene sacar conclusiones precipitadas¹⁹. De ningún modo propone Suárez que la filosofía sustituya a la teología y, por otra parte, parece lógico que esta última, en el sentido objetivo del término empleado –es decir, no como la ciencia propia de Dios, sino como el conocimiento que el hombre puede tener de Él–, aunque se apoya en la revelación sobrenatural, no deja de ser un conocimiento humano que necesita expresarse mediante categorías de la razón humana. Una diferencia respecto al texto precedente es que aquí no habla de *confirmar* las verdades divinas (o teológicas), sino solo de *ilustrarlas*, y entendiendo la función de la razón como una ayuda.

La continuación del pasaje vuelve otra vez a subrayar la función confirmadora, y no meramente ilustrativa, de la metafísica respecto a la teología, señalando también de modo explícito que se encuentra a su servicio: “Entre todas las ciencias naturales, aquella que es la primera de todas y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que sirve (*ministrat*) principalmente a la teología sagrada y sobrenatural. Ya sea porque es la que entre todas más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, o también porque explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las

¹⁸ SUÁREZ, F., *Disputationes Metafísicas*, Proemium: “Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur”.

¹⁹ En 1644 Revius cita este pasaje al comienzo de su examen crítico de las *Disputationes suarecianas*, a las que pasa revista y anota cuidadosamente a lo largo de más de mil páginas, y replica que la teología sobrenatural no depende de la metafísica ni es perfeccionada por la razón humana: “Theologia supernaturalis perfecta est in se, nec ut humana ratiocinatione perficiatur opus habet. Ipsa potius humanam rationem perficit”: REVIUS, J., *Suarez repurgatus, Sive syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suarez... cum notis*, F. Hegerum, Lugduni Batavorum, 1644, fol. 1; citado por GOUDRIAAN, A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Brill, Leiden, 1999, p. 28.

cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia”²⁰. Los principios naturales a los que se refiere Suárez tienen un carácter universal y están en la base de toda la realidad, a la vez que configuran el marco dentro del cual se desenvuelve la ciencia. La cuestión es cómo se articula en este contexto la teología sobrenatural o revelada, como saber que excede el orden natural de la razón. ¿Se trata de un simple punto de confluencia, en la que una (la metafísica, filosofía primera o teología natural) termina, para dejar paso a la otra (la sagrada teología, ciencia divina o teología sobrenatural)? Parece claro que una relación de tipo meramente secuencial no puede dar razón de una realidad rica y compleja²¹. Una actitud así pasa por alto que lo decisivo es considerar la situación en la que se encuentran la filosofía y la teología en quien las ejerce, y requiere abordarlas no de un modo aislado e inconexo, abstracto y perfectamente aséptico, como si de entidades independientes o compartimentos estancos se tratara, sino en su ejercicio real, plagado de un variado y fecundo interactuar de ambas instancias en el mismo sujeto que reflexiona; es decir, de modo dinámico y permanente, no estático y puntual²². Como ha señalado Montag a propósito de los conceptos de “revelación” y “fe” en la teología suareciana, la dificultad con que se encuentra Suárez para expresar ese dinamismo estriba en la importancia que concede al concepto frente al juicio, debido a su pretensión de “aislar un objeto racional, conceptual, separado del juicio de fe mismo”, con la consecuencia de que “define la revelación no en términos del poder del juicio y la per-

²⁰ SUÁREZ, F., *Disputationes Metafísicas*, Proemium: “Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant”.

²¹ Si la teología sobrenatural, comenta Gilson, se limita a esperar a que la razón natural diga su última palabra sobre Dios para tomar entonces la palabra, reduce su condición a la de “metafilosofía” o “metametafísica”: cfr. GILSON, É., *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris, 1949, p. 122.

²² Refiriéndose a la Edad Media cristiana, ha señalado Solère que “en el esquema ideal de los teólogos, el dinamismo no es el de una sucesión de momentos, sino el de una relación permanente”: SOLÈRE, J.-L. *La philosophie des théologiens*, en SOLÈRE, J.-L. / KALUZA, Z. (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris, 2002, p. 42.

cepción, como Tomás tiende a hacer, sino más bien en términos del objeto al que la fe asiente”²³.

Volvamos a Suárez y, una vez más, a un texto introductorio, esta vez de una obra teológica, el tratado *De divina substantia*. En él se lamenta de que los teólogos escolásticos, al ocuparse de Dios, mezclan la teología natural y la sobrenatural, pues “aunque de suyo y según es de rigor, enseñen la teología sobrenatural, ya que proceden a partir de los principios revelados, usan sin embargo de la teología natural como sirvienta (*ut ministra*), a fin de confirmar las verdades sobrenaturales y para que, como consecuencia de la armonía (*consonantia*) de una y otra teología, el espíritu del creyente descanse más fácilmente en esas verdades”²⁴. Cabe preguntarse si los tres textos de Suárez antes mencionados, en los que se refiere explícitamente a la función subordinada de la filosofía²⁵, no son también susceptibles de esta misma crítica que dirige aquí a los “*theologi scholastici*”. Pero nos encontramos ante la duda de si la sirvienta, como tantas veces ocurre en la vida real, ha salido respondona y, merced a su potestad confirmadora, es quien determina las reglas del juego y tiene la última palabra acerca de lo que la señora propone.

¿Qué es entonces lo que diferencia el modo de proceder suareciano del que es característico del “teólogo escolástico”? En palabras de Suárez, el hecho de que él mismo, en su obra metafísica, “en la medida de sus fuerzas, consideró necesario elaborar, como complemento de esa doctrina, una teología natural de modo distinto y separado (*distincte ac separatim*)”²⁶. Frente a la armonía o consonancia entre la teología natural y la sobrenatural

²³ MONTAG, J., *Revelation: The False Legacy of Suárez*, en MILBANK, J. / PICKSTOCK, C. / WARD, G. (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London / New York, 1999, p. 58.

²⁴ SUÁREZ, F., *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, en *Opera Omnia*, ed. L. Vives, Parisiis, 1856, vol. I, p. XXIII: “Hinc factum est, ut theologi scholastici disputantes de Deo utramque theologiam promiscue tradiderint, quoniam licet per se, et ex instituto supernaturalem theologiam doceant, nam ex revelatis principiis procedunt, nihilominus naturali Theologia utuntur ut ministra, ad supernaturales veritates confirmandas, et ut ex utriusque theologiae consonantia animus fidelis in illis veritatibus facilius conquiescat”.

²⁵ Vid. supra los textos citados en notas 14, 18 y 20.

²⁶ SUÁREZ, F. *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, I, p. XXIII: “in opere, in quo Metaphysicam sapientiam tradidimus, necessarium nobis fuit ad illius doctrinae complementum naturalem theologiam distincte ac separatim pro viribus elaborare”.

a que aspiran los “teólogos escolásticos”, aunque solo fuera como estrategia o solución de conveniencia para proporcionar seguridad y tranquilidad al creyente, Suárez opta por la separación entre ambas. De esta manera, la teología natural, como complemento de la metafísica, en cuyo cuerpo de doctrina tiene reservado un lugar propio, adquiere un estatuto autónomo y diferenciado. En consecuencia, la relación entre la teología natural y la sobrenatural se debilita y se hace hasta cierto punto extrínseca, como si se limitara a una especie de agregación acumulativa. Se plantea como un reparto de esferas de competencia entre ambas, dependiendo de si las propiedades o atributos divinos son accesibles o no, y en qué medida, a la sola razón natural. Así lo propone en la disputación 29, al justificar su decisión de situar al comienzo de la segunda parte de la obra el estudio acerca de Dios en cuanto puede ser conocido por la razón natural, a pesar de que lo habitual entre los expositores de la metafísica es dejarlo para el final, siguiendo a Aristóteles. En su explicación, escribe Suárez que “esta disputación se sitúa en el lugar en el que brevemente incluiremos todo lo que enseña la teología natural acerca de Dios, prescindiendo de aquello que se conoce o se puede conocer solo por revelación”²⁷. A su vez, la teología natural solo puede llegar a un conocimiento de Dios –conocimiento que describe como “exacto y demostrativo”– si previamente se conocen las razones comunes de ente, sustancia, causa y similares, afirmará en la primera de sus *Disputaciones*²⁸. Se produce así lo que Courtine, ha denominado una “notable inversión de la relación ancilar”²⁹.

En el Proemio del tratado *De divina substantia*, explica Suárez que algunos atributos divinos se exponen de modo muy breve, debido a que “se da por supuesto lo que en la Metafísica o en otros de nuestros opúsculos hemos tratado acerca de ellos, y se añade aquello que hace referencia a la teología sobrenatural”³⁰. Como ya se ha mencionado, parece tratarse de un simple

²⁷ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, 29, Proemium, 2: “disputatio haec in hunc locum cadit, in qua breviter complectemur omnia, quae naturalis theologia de Deo docet, abstinendo ab his quae sola revelatione habentur aut haberi possunt”.

²⁸ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 15: “verumtamen huiusmodi cognitio Dei exacta ac demonstrativa non potest per naturalem theologiam obtineri, non cognitis prius communibus rationibus entis, substantiae, causae, et similibus”.

²⁹ COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, P.U.F., Paris, 1990, p. 197.

³⁰ SUÁREZ, F., *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, I, p. XXIV: “in primo tractatu huius operis per caetera attributa brevissime discurremus supponendo ea, quae vel in

problema de adición de verdades y contenidos revelados a aquellos que la mera razón natural ya posee, lo cual afecta, de modo casi exclusivo, al misterio trinitario, como apunta en un pasaje anterior³¹. En realidad, Suárez no se mostró siempre fiel al modo de proceder que, al menos en teoría, propone una exquisita separación y distinción entre lo natural y lo sobrenatural, como rechazo a la confusión en la que, a su juicio, incurren los teólogos escolásticos. Así, reconoce que, al tratar de los atributos divinos, quizá se ha detenido más de lo que parece exigir la naturaleza de una exposición metafísica, aunque considera haberse mantenido siempre dentro de los límites de la luz natural y, por tanto, de la metafísica³². Pese a esta afirmación, Goudriaan ha señalado que hay al menos dos aspectos en los que se aprecia la influencia de la teología sobrenatural sobre la natural o metafísica en las *Disputaciones* suarecianas: el recurso a textos de la Sagrada Escritura en su exposición de los atributos divinos y las afirmaciones contenidas en los

Metaphysica, vel in aliis nostris opusculis de illis tractavimus, illaque addendo, quae ad supernaturalem Theologiam spectant”.

³¹ SUÁREZ, F., *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, I, p. XXIV: “Dicemus igitur in hoc opere de Deo, ut unus est, et ut trinus, et ita duas habebit partes principales, prior de Dei Unitate dici potest, altera de Trinitate. Inter ea vero, quae ad priorem ordinem pertinent, fere omnia, quae Deo, ut unus est, conveniunt, aliquo modo naturali ratione, attinguntur, praeter divinam praedestinationem, et ideo de illa multo fusius a nobis scribendum est, quam de aliis”. No quiere decirse con esto, claro está, que para Suárez el conocimiento de Dios Uno se obtenga exclusivamente por medio de la luz natural, pues al principio del Proemio señala explícitamente que “casi todo lo que se atribuye a Dios, en cuanto que es uno, puede conocerse mediante una doble teología, natural e infusa, o sobrenatural”.

³² SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Fateor me in divinis perfectionibus, quae attributa vocant, contemplandis, immoratum fuisse diutius quam alicui fortasse praesens institutum exigere videretur; at compulit me rerum imprimis dignitas et altitudo, deinde quod mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire”. A propósito de este pasaje se ha advertido que “una confesión así no es inocente, pues los problemas planteados por Suárez en cuanto metafísico en la determinación del objeto adecuado de la *metafísica* son de hecho exactamente los mismos que los planteados por Suárez en cuanto teólogo en su análisis de los atributos del poder y sobre todo de la *ciencia divina*, tal como aparecen en su *De Deo uno*, publicado en 1606 en Lisboa, o sea, nueve años después de las *Disputaciones*”: SCHMUTZ, J., *Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez*, pp. 353-354.

textos introductorios sobre la relación entre filosofía y teología³³, a las que he hecho referencia a lo largo de mi intervención.

2. OBSERVACIONES FINALES

La teología natural debería constituir el punto de encuentro entre metafísica y teología revelada y abrir así aquella a esta, pero la consideración que de ella hace Suárez como culmen de la metafísica, corre el riesgo de entenderla como lo que, al consumarla, la clausura y, en consecuencia, la aleja de la teología sobrenatural, debilitando su relación con ella. Así enfocado el problema, la relación entre filosofía y teología tenderá progresivamente a identificarse con la que se da entre razón y fe, error que Gilson, en 1952, consideró característico de nuestros días³⁴, pero que, por ejemplo, está presente ya con contundente claridad en este texto de Spinoza: “Entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad”³⁵. Está claro

³³ Cfr. GOUDRIAAN, A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, p. 28.

³⁴ Cfr. GILSON, É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 647; citado por SOLÈRE, J.-L., *La philosophie des théologiens*, p. 22.

³⁵ SPINOZA, B., *Tratado Teológico-político*, XIV, GEBHARDT, C. (ed.), *Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925 (repr. 1972), vol. III, p. 179. Véase asimismo: “damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia. Como hemos probado, en efecto, el poder de la razón no llega a poder determinar que los hombres puedan ser felices por la sola obediencia, sin la inteligencia de las cosas. Por su parte, la teología no enseña más que eso ni impone más que la obediencia; contra la razón, en cambio, no quiere ni puede nada. Efectivamente, la teología sólo determina los dogmas de la fe (tal como vimos en el capítulo precedente), en la medida necesaria para la obediencia. Cómo haya que entenderlos, sin embargo, bajo la perspectiva de la verdad, deja que la razón lo determine, ya que ella es la verdadera luz de la mente, sin la cual no ve más que sueños y ficciones”, SPINOZA, B., *Tratado Teológico-político*, XV, vol. III, p. 184; en ambos textos sigo la versión española de DOMÍNGUEZ, A., Alianza, Madrid, 1986. Cfr. SANZ, V., “¿En qué sentido es “teológico” el Tratado teológico-político? Sobre “teología” y “religión” en Spinoza”, *Scripta Theologica* 33 (2001), pp. 213-230.

que Suárez no minusvalora la teología sobrenatural, ni niega que la razón opere en ella; más bien ocurre lo contrario, según se ha visto, pues otorga a la razón una relevancia de primer orden, como confirmadora de las verdades teológicas. Pero esta actitud, que contribuye a considerar autosuficiente el ámbito de la razón, al que provee de una teología natural propia, subraya más la separación entre teología (sobrenatural) y filosofía y la necesidad de establecer los límites entre ellas, que su relación mutua³⁶.

¿Dónde reside entonces lo característico de la postura suareciana en lo que concierne a la relación entre teología y filosofía y en qué términos se podría formular? Todo intento de respuesta debe tener en cuenta que el contexto ya no es el medieval, pero de él se nutre, pues constituye su patrimonio recibido en herencia. Olivier Boulnois y Jan A. Aertsen, buenos conocedores del periodo más brillante y agitado del mundo intelectual de la Edad Media, coinciden en señalar que en el siglo XIII se produce una transformación en la concepción de la filosofía, caracterizada por un ejercicio crítico de la razón, que lleva a una autolimitación de la filosofía, que renuncia a considerar la vida filosófica como el supremo bien humano. Pero también se limita el racionalismo extremo de algunos teólogos, que pretendían una confirmación de la fe por la razón y una demostración racional de las verdades necesarias de la fe. La limitación de la razón es también una limitación de la teología y suscita una saludable tensión entre esta y la filosofía, que es lo que las mantiene vivas e implica el reconocimiento de su respectiva autonomía³⁷.

La articulación entre filosofía y teología no debe abordarse en términos de sumisión o sometimiento de una ciencia a la otra, ni tiene por qué llevar a renunciar a la autonomía propia de cada una o a fijar como principal objetivo su estricta separación mutua. Como ya advirtió Gilson, la pretensión de mantener la teología al margen de la filosofía hace peligrar los principios más elementales de la teología misma³⁸. Plantear la cuestión en estos términos convierte la aspiración a la autonomía, o la defensa de esta, en un fin en sí mismo y objetivo último, que impide abrirse al todo de la realidad, sin

³⁶ Cfr. MONTAG, J., *Revelation: The False Legacy of Suárez*, pp. 53-54.

³⁷ Cfr. BOULNOIS, O., "Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300", *Miscellanea Mediaevalia* 26 (1998), pp. 595-607; AERTSEN, J. A., "Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert", *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), pp. 12-28.

³⁸ Cf. GILSON, É., *Christianisme et philosophie*, p. 96.

advertir que la clave del problema reside en la epistemología subyacente, que dificulta una adecuada articulación entre ambas.

En el caso de Suárez, la relación entre teología y filosofía en los textos introductorios citados –que precisan ser completados con las otras dos vías de acceso a las que he aludido al principio– deja ver la dificultad de articular la autonomía y relevancia que desea recuperar para la filosofía con el reconocimiento de su carácter subordinado respecto de la teología, hasta el punto de que, si se sitúan en paralelo algunos de esos textos, no resulta sencillo conciliarlos. ¿Es la razón la que, en definitiva, confirma las verdades teológicas y la metafísica la que condiciona metodológicamente y funda la teología? O, por el contrario, ¿es la teología la que instrumentaliza la metafísica y se sirve de ella para su propósito? Parece que Suárez va de la filosofía a la teología y de esta a aquella, de modo similar a como le sucedió cuando se vio obligado a interrumpir su especulación teológica para redactar las *Disputaciones Metafísicas*. Esta oscilación, más que expresión de una tensión hacia un siempre difícil acuerdo, se presenta como una superposición alternativa de una y otra. A esto se añade otro aspecto relevante del pensamiento de Suárez, que es su enciclopedismo, un afán de exhaustividad en la exposición de las diferentes doctrinas y en el enunciado de las objeciones, que manifiesta un envidiable conocimiento de la tradición filosófica³⁹, pero hace muy difícil establecer, entre las diversas opiniones expuestas, cuál es la tesis propiamente suareciana⁴⁰, debido a la tendencia a difuminar, como ocurre en la cuestión de la determinación del objeto de la metafísica, la diferencia entre unas opiniones y otras⁴¹.

El carácter de sistema que inauguran las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez pone orden en el abigarrado entramado de glosas, comen-

³⁹ Así lo reconoce Gilson: “De hecho, Suárez goza de un conocimiento tal de la filosofía medieval como para avergonzar a cualquier historiador moderno del pensamiento medieval. En todas y cada una de las cuestiones parece conocerlo todo y a todo el mundo, y leer su libro es como asistir al Juicio Final de cuatro siglos de especulación cristiana por un juez desapasionado, deseoso siempre de dar a cada cual una oportunidad, supremamente apto para hacer el balance de un caso y, desafortunadamente, tan ansioso de no ofender a la equidad que, para él, un veredicto moderado es el más digno de ser considerado como veredicto verdadero”: GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 156.

⁴⁰ Cfr. COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 205.

⁴¹ Cfr. ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Peeters, Leuven, ²1998, pp. 120 y 420.

tarios, sumas y cuestiones medievales y contribuye, sin lugar a dudas, al considerable éxito que alcanzó la obra. Pero, al margen de la novedad de una manera de presentar el saber más organizada que los viejos usos de la tradición medieval, ya decadente, lo que interesa es descubrir la actitud de fondo que subyace en un asunto crucial, como es la relación entre filosofía y teología. Y en este punto me parece apreciar una tendencia a superar la tensión entre una y otra, siguiendo la estrategia de no llevar a cabo un tratamiento explícito del asunto. Por eso, las referencias a la relación entre teología y filosofía tienen una finalidad propedéutica y aparecen en textos introductorios, con el valor de una solemne declaración de principios que delimita el contexto y deja clara la propia postura, pero disuelve la cuestión, que permanece así implícita, no tematizada. A propósito de la cuestión de la ciencia divina en la escolástica moderna, se ha señalado que su racionalidad, confiada y segura de sí, acaba poniendo en peligro sus propios fundamentos teológicos⁴², al hacerlos coincidir con el puro orden de la razón, máximamente universal (basta pensar en la discusión sobre el concepto de estado de naturaleza pura). A ello contribuye la realidad de una sólida fe, fuera de toda duda, que constituye un terreno firme y rocoso, hasta el punto de no advertir el riesgo de ponerla entre paréntesis y neutralizarla⁴³.

Al final de la época barroca, la teología, tras un periodo de esplendor, al que es encumbrada entre clamorosas polémicas de escuela, desaparece de la plaza pública y se recluye en un universo propio y más reducido, desplazada por una filosofía que será, a su vez, derrocada de un trono que creía para siempre en propiedad. La situación en que hoy nos encontramos debería enseñarnos a filósofos y teólogos a reconocer los límites de la razón y a retornar a un diálogo que, si busca sincera y humildemente la verdad, siempre será fecundo.

Dr. Víctor Sanz Santacruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
vsanz@unav.es

⁴² Cfr. SCHMUTZ, J., *Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la scolastique moderne*, en BOULNOIS, O. / SCHMUTZ, J. / SOLÈRE, J.-L. (éds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e Siècle*, Vrin, Paris, 2002, p. 190.

⁴³ Cfr. ESPOSITO, C., “Ritorno a Suárez. Le Disputationes Metaphysicae nella critica contemporanea”, en LAMACCHIA, A. (ed.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante, Bari, 1995, p. 573.