

Queda aún preguntarse si esa labor convendría. El ilustre profesor de la Universidad de San Luis ve un peligro de «imperialismo teológico», entendiendo con esa expresión la tendencia de algunos teólogos a considerar sinónimos teología y verdad «real», y hacer dependiente de la reina de las ciencias toda sabiduría «real» o «verdadera». La teología incluye en una unidad de altísimo orden todas las disciplinas, pero cada disciplina tiene su propia esfera.
M.^a ELISA MASEDA.

FERRATER MORA (José): *Suarez and Modern Philosophy*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XIV, núm. 1, octubre 1953 (págs. 528-547).

Lo primero que hay que plantearse es si realmente existe una «filosofía moderna» y, sobre todo, una filosofía de la Contrarreforma. Suponiendo que el problema se resuelva en sentido afirmativo, lo que, sin duda, puede hacerse desde el punto de vista histórico, de hecho hay sistemas, como los de Descartes, Spinoza, Locke o Hume, que podemos calificar de modernos, no solamente porque cronológicamente aparecen en la época moderna, sino también porque expresan el «espíritu» moderno como algo diferente del período medieval y del renacentista.

Si bien, como dice Ortega y Gasset, con Descartes comienza la filosofía moderna, ésta es, sin embargo, bastante más compleja que el cartesianismo.

Y lo dicho de la filosofía moderna puede igualmente afirmarse de la filosofía de la Contrarreforma, que históricamente no parece ser preponderantemente un asunto filosófico. La Iglesia católica siempre mantuvo que la Contrarreforma no nació a consecuencia del Protestantismo, sino que, muy por el contrario, se inició bastante antes. Si esto es así, el Concilio de Trento y las obras teológicas y filosóficas escritas después de la primera mitad del siglo xvi serían simplemente la última fase de un largo período incesante, porque la Iglesia no deja de reformarse según la vieja máxima *vetera novis augere*, y la Reforma más sería una caricatura de la contrarreforma que otra cosa.

El interés filosófico, y especialmente

el interés por una filosofía capaz de explicar el mundo y la persona humana en términos racionales, es común a la filosofía moderna, a los protestantes desde Melanchton y a los filósofos contrarreformistas.

La importancia de Suárez se debió a que fué el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época que deseaba algo más que comentarios a Aristóteles o que filosofía retórica como la de Petrus Ramus o que una vaga filosofía escéptica. Se puede concluir que los filósofos de la Contrarreforma, y particularmente los jesuitas, son hasta cierto límite filósofos modernos. Y no porque estuvieran influidos por la filosofía moderna o premoderna, o porque, como Arriaga y Caramuel, se interesaran por la ciencia moderna, sino porque pretendían responder a los mismos problemas que los filósofos modernos.

Sin reconocer esto no se puede entender que algunos de los principales filósofos modernos —Descartes y Leibnitz, por ejemplo— tomaran en consideración, implícita o explícitamente, el Escolasticismo del barroco y, en particular, el de los jesuitas españoles, y que estos mismos jesuitas con su vocabulario tradicional adelantaran problemas sorprendentemente «modernos».

La influencia del Escolasticismo español sobre el pensamiento moderno se debe a que pertenecía al «espíritu moderno». Si no siempre parece así, es porque los historiadores han dado excesiva importancia a las cuestiones terminológicas y han descuidado la comprensión del significado de los vocablos.

Pocos años después de que la Reforma y la Contrarreforma se extendieran por Europa resurgió el análisis metafísico e indujo a casi todos los pensadores a replantearse los problemas desde el punto de vista metafísico. Aunque la Contrarreforma y la Reforma fueran, en principio, asunto de fe, esta fe fué la que nutrió el pensamiento filosófico del período. La razón ya no es, como en Santo Tomás de Aquino, un sistema de exposición, sino un método de demostración.

La modernidad de la obra de los teólogos y filósofos jesuitas españoles de entonces es casi incuestionable; su error es haber puesto el vino nuevo en las botellas viejas. En épocas de crisis

es quizá mucho mejor, si se desea triunfar históricamente, cuidarse más de las botellas que del vino.

Los teólogos y filósofos de la Contrarreforma intentaron repetir en la Edad Moderna el mismo difícil servicio que Santo Tomás de Aquino prestó en la Edad Media. Construyeron una metafísica capaz de hacerse epistemológicamente autónoma. La obra de Suárez es el punto culminante del movimiento. Mientras Vitoria, Báñez o Molina, representan una especie de etapa introductoria de examen de los problemas, Suárez ha planteado ya el problema real de la búsqueda del principio ontológico.

Esta fué la tarea de Suárez y también la razón por que ningún filósofo coetáneo suyo lo olvidó. No importa que sus soluciones fueran o no diferentes a las de ellos, ya que la coincidencia en la formulación de los problemas filosóficos es más importante que la coincidencia en la solución. Las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez hicieron posible el pensamiento filosófico y, sobre todo, la enseñanza filosófica de las generaciones posteriores de filósofos europeos. Con la excepción de la Universidad de Altdorf, casi todas las Universidades de Europa Central aceptaron la tradición hispanoportuguesa como base del pensamiento y de la enseñanza metafísicos.

Ahora bien, la influencia de Suárez y de su tradición no puede limitarse al hecho de que las *Disputationes* fueran un «buen texto» para el estudio de la metafísica. Los había mejores y, verdaderamente, era, ni más ni menos, un sistema coherente que había de aceptar, rechazar o criticar, pero que difícilmente podía ser considerado irrelevante.

Por vía de ejemplo cabe apuntar la oscura cuestión de la relación entre Suárez y Leibnitz y, centrándose en un problema, examinar la distinción entre esencia y existencia. Según Suárez, el ser de la esencia actual y el ser de la existencia efectiva se implican mutuamente y sólo pueden distinguirse conceptualmente.

Si intentamos interpretar y no meramente exponer los principios fundamentales de la filosofía suareciana, descubriremos lo mucho que se asemejan a los de la filosofía de Leibnitz.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

LANDGREBE (L.): *El concepto del «mundo» en el pensamiento contemporáneo*, en «Rivista di Filosofia», 1953, volumen XLIV, núm. 1, página 3 y siguientes.

Existe un concepto del mundo que *grosso modo* podría identificarse con el *universum entium finitorum* de Christian Wolff. Mas no es sólo lo real; también lo pensable en general (toda realidad) y también el mundo de la historia.

Este último concepto nos conduce a una dificultad: el de su extensión ilimitada. Landgrebe cree que el pensamiento del mundo como totalidad implica, en consecuencia, en sí la idea de la necesaria unidad de la experiencia. Y, por otra parte, implica también la idea de la ilimitada posibilidad de proceder de nuestra experiencia.

Los antiguos concebían el mundo como algo limitado y esférico, porque es la esfericidad la forma perfecta. Este pensamiento sobre el mundo condujo a buscar su estructura, y con ella el orden del ser hasta conocerlo, y poder así el hombre comportarse debidamente. Así, para San Agustín, con la palabra mundo se comprenden también los *habitatores mundi*, y el mismo ser del hombre es entendido como un *habitare*. Kant también conoce este concepto, aunque no lo desenvuelve.

Y así, para la conciencia del hombre moderno, dos representaciones del mundo se hallan en contraste: el número en sí y el concepto humano del mundo.

¿Cómo resolver este contraste? Analizando su origen, por un lado, y, por otro, analizando sus consecuencias. En lo que concierne a su origen, el mundo es, en sí, aquello que es explicado en la ciencia de la Naturaleza. No puede comprenderse —como hizo Kant— como un producto del pensamiento, como la idea de la totalidad del fenómeno, sino que se revela como toda experiencia *di singole essenti é sempre già sottinteso*.

Un ser no existe nunca aislado, sino en relación con otro, con el cual se conexiona y constituye su base. Toda conciencia no es sólo conciencia de algo determinado, de un *questo-qua*, sino también es conciencia del horizonte, en el cual éste ser aparece. Todo experiencia de un ser, es en sí misma y siempre, una experiencia del mundo,