

Victor Salas, Robert Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez, Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 53, Leiden, Boston, Brill, 2015, xii + 383 pp., ISSN 1871-6377*¹

Las discusiones de hoy sobre “qué Filosofía para qué Teología” o sobre la relación de la Filosofía con la Teología renuevan el interés por los escritos de Francisco Suárez (1548-1617), jesuita y *Doctor Eximius* de la escuela Neo-escolástica. Así lo testimonian las recientes publicaciones dedicadas a reinterpretar su pensamiento –tanto en obras colectivas como de autor, aparecidas entre 2010 y 2014– que son señales de la vitalidad creciente del suarecismo en las discusiones filosóficas de las primeras décadas del siglo XXI.

Sydney Penner, especialista en metafísica y ética de Suárez, profesor visitante de la Universidad de Ohio, EE.UU., en “The Pope and Prince of All the Metaphysicians: Some Recent Works on Suarez”, *British Journal for the History of Philosophy* 21/2 (2013) 393-403, ha dado detallada cuenta de cuatro significativos libros escritos en inglés sobre Suárez: Benjamin Hill, Henrik Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 294 pp.; Daniel Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 218 pp.; John Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548–1617)*, edited by Victor Salas, Series: Ancient and Medieval Philosophy, Leuven, Leuven University Press, 2011, 416 pp.; Marco Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Series: Metafisica e storia della metafisica, Milan, Vita e Pensiero, 2010, 294 pp.

Se suman a estos volúmenes dos densos libros de autor sobre Suárez, escritos en lengua castellana y portuguesa, respectivamente: de Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, y el libro de Gonzalo Pistacchini

¹ Para el presente trabajo de recensión debo agradecer de modo especial el volumen que me hizo llegar generosamente la Editorial Brill. Como tal, se enmarca dentro de mi participación en calidad de miembro del equipo internacional de investigación en el Proyecto I+D+I “Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política” (PEMOSJ). Ha sido financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER, referencia FFI2015-64451-R), cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos, Director del Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola, Andalucía.

Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Imprensa Nacional, Lisboa, Casa da Moeda, 2014².

Por otra parte, Stephen Schloesser, S. J., de la Universidad Loyola, Chicago, en la sección *Book Reviews* del *Journal of Jesuit Studies* 3/1(2016) 85-93, reseña las publicaciones colectivas en inglés editadas por Lukás Novák (ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, Contemporary Scholasticism, vol. 2, Berlin, Boston, De Gruyter, 2014; y por Victor Salas, Robert Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 53, Leiden, Boston, Brill, 2014. En los temas abordados en ambas publicaciones, Schloesser halla rasgos "distintivos" de la filosofía jesuita "en términos de una preferencia por lo particular y la acomodación al presente" (p. 92). Cabe añadir que, sin excepción, las mencionadas publicaciones sobre el Eximio coinciden con el parecer de Leopoldo Prieto López, quien señala que el interés por la figura y obra de Suárez está "hoy más vivo que nunca" (cf. 2013, pp. 20-21). La edición del *Brill's Companion to Suárez* no solo consigue ofrecer renovadas razones que justifican tal afirmación, sino que ante todo permiten comprender mejor la configuración de "la corriente-Suárez", y de qué manera esta tiene una influencia que alcanza la modernidad y se extiende más allá de la modernidad como tal³.

Sobre los editores, puedo decir que el profesor Victor Salas –a quien conocí en el 2008 durante la Conferencia de Praga que reunió a teólogos y filósofos en el estudio del contexto histórico y sistemático de la metafísica de Suárez– es Profesor Asociado de Filosofía en Sacred Heart Major Seminary, Detroit Michigan, EE. UU. Su principal área de investigación y publicación es la filosofía medieval y escolástica, especialmente centrado en Tomás de

² Además, en lengua francesa, Jean-Paul Coujou publica dos libros: *Pensée De L'être Et Théorie Politique: Le Moment Suarézien*, 3 vols., Louvain, Peeters, 2012^a; *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012^b. En la década de los noventa, Costantino Esposito había publicado "Ritorno a Suárez. Le *Disputationes metaphysicae* nella critica contemporanea", en *La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, ed. Ada Lamacchia, Bari, Levante, 1995.

³ Para S. Penner, "The tide turned in the nineteenth century to a Thomism that tended to see modernism as a perversion of true philosophy and Suárez as the straying disciple of Thomas who set the stage for this perversion. With so many reasons to dislike Suárez, it is hardly surprising that by the time we had got to the twentieth century, he had fallen so far from grace that the number of English-language books focused on Suárez could be counted on one hand". En S. PENNER, "'The Pope and Prince of All the Metaphysicians': Some Recent Works on Suarez", *British Journal for the History of Philosophy* 21/2 (2013) 294.

Aquino, Duns Scotus y Francisco Suárez. El profesor Robert Fastiggi –a quien encontré por primera vez junto a José Pereira, durante el Seminario Internacional de Lisboa, en 1998, para conmemorar los 450 años del nacimiento de Suárez– es Profesor de Teología Sistemática en Sacred Heart Major Seminary. Es autor y co-editor de numerosos libros, y editor ejecutivo de *Supplements to the New Catholic Encyclopedia*, 2009-2013. También es co-editor de la traducción inglesa de Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum definitionum de rebús fidei et morum*, 43rd ed., Ignatius Press, 2012.

Respecto de la edición: el volumen *Brill's companion to Suárez*, de cubierta dura y tricolor en azul, blanco y rojo, con una elegante ilustración de Giuseppe Vasi sobre Roma, la perspectiva del Colegio Romano y la Iglesia de san Ignacio (Museo Galileo, Florencia, Italia), consta de 395 páginas que se ordenan a partir de un prefacio, que resume la estructura y el contenido del volumen, estructurado en 14 capítulos, la mayor parte escritos en inglés por autores norteamericanos y europeos; dos artículos son traducidos del francés por el co-editor Robert Fastiggi y del italiano al inglés por Lisa Adams. Las páginas finales del volumen incluyen un epílogo y una vasta bibliografía sobre las investigaciones actuales en el pensamiento de Suárez. Finalmente, figura un índice de materias y otro de autores.

Los co-editores del *Brill's Companion to Suárez*, Victor Salas y Robert Fastiggi, abren el volumen con una introducción comprehensiva de veintiocho páginas, documentada y elocuente, dedicada a recuperar el horizonte del asombroso transcurso de la vida intelectual del autor, no solo desde las fuentes recogidas por sus reconocidos biógrafos, Scorraile y Fichter, sino a partir de otros historiadores, como A. Maurer, quien considera que Suárez “sirvió de canal principal por el cual el escolasticismo llegó a ser conocido por los filósofos clásicos modernos” (p. 1). Se hace referencia aquí al aporte editor de Suárez para el nuevo plan pedagógico jesuita del *Ratio Studiorum* (1585 y 1591), el que inicialmente seguía la visión teológica de santo Tomás de Aquino como modelo a imitar, pero sin considerar que esto supusiera la imitación servil. Esto explica la tensión entre jesuitas y la Inquisición española, de la que finalmente resultó una revisión del currículo del *Ratio Studiorum*, que mantuvo una vez más la primacía del Aquinate (p. 5). Sin embargo, como resultado de la larga tarea de mediación de Suárez entre la Inquisición y los jesuitas, se logró una versión revisada en 1599, que integró los dos modelos educacionales algo divergentes –el método formal del Colegio Romano y el método más liberal de las escuelas jesuitas de España (p. 6)–. Esta integración romano-ibérica explica el llamado “eclecticismo”

tomista-escotista de Suárez, que tanto en materias filosóficas como teológicas muestra gran respeto por santo Tomás, pero que al mismo tiempo nunca duda en sostener una posición opuesta (p. 7).

Los co-editores, si bien cubren datos y líneas centrales de la obra filosófica principal de Suárez, ponen especial atención en su visión teológica. Se incluyen aspectos historiográficos de su primera publicación, por ejemplo, *De Incarnatione Verbi* (1590), donde Suárez comenta extensivamente la tercera parte de la *Summa Theologiae* de santo Tomás, y aborda allí el misterio de la Encarnación a lo largo de cincuenta y seis disputaciones. En 1592, bajo el título *Mysteriis Vitae Christi*, se publica la continuación de su comentario a la tercera parte de *Summa Theologiae*, donde dedica cincuenta y ocho disputaciones, que incluyen un tratamiento sistemático de cuestiones relativas a la Virgen María, su santificación, virginidad, matrimonio, purificación, méritos, gracias, muerte y gloriosa Asunción. Por su completa explicación de los temas mariológicos, Suárez es considerado también como “fundador de la mariología sistemática” (pp. 6-7).

Sobre las *Disputationes metaphysicae*, se enfatiza que en el prefacio de la obra Suárez manifestaba al lector que:

“desde hacía largo tiempo pensaba que sería provechoso para su ejercicio profesional componer un tratado sistemático sobre los principios metafísicos, que su obra teológica suponía. Pensó que era tan importante la clarificación de las bases metafísicas de su visión teológica, que detuvo su trabajo sobre el comentario a la tercera parte de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, para comenzar su monumental proyecto metafísico de las *Disputationes metaphysicae*, proyecto de dos mil páginas que escribió en el año 1597. Esta obra será el modelo de la futura metafísica Occidental en el siglo XVIII” (p. 9).

Se siguen citas a observaciones de Gilson, Doyle y Pereira, quienes califican la erudición, el estilo, el método, la novedad, el alcance, la amplitud, la densidad de argumentos y la exhaustividad de esta obra arquitectónica, con total reconocimiento por sus resultados teóricos. Se resumen también los contenidos de los dos volúmenes que componen la obra. En materias de finanzas se reporta que con las resultantes ganancias que le aportaron las ediciones de las *Disputationes metaphysicae*, Suárez construyó el Colegio de Salamanca, al que se agregó un nuevo edificio conocido como “los Cuarteles

saurecianos" (p. 13). El texto introductorio hace referencia, además, a detalles del contexto histórico social turbulento de la época en que Suárez vivió; a la controversia *De auxiliis*, la posición suareciana sobre "congruismo" en el marco de sus interlocutores principales, dominicos y jesuitas (p. 14); a la significación política de su residencia en la ciudad de Coimbra, desde donde, a solicitud de Felipe III, responde a las cuestiones planteadas por el rey Jacobo I al Papa Pablo V. Destacan las coherentes observaciones a las mayores obras jurídicas o de teología moral de Suárez, *i. e.*, *De legibus ac Deo legislatore* (1612) y *De defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (1613). Finalmente, se reúnen textos que comprueban el reconocimiento, la influencia y el impacto innegable que ejerció el pensamiento del jesuita en las siguientes generaciones de filósofos escolásticos católicos y protestantes, modernos y postmodernos, de los que se mencionan a Descartes, Leibniz, Wolf, Kant, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger.

Jean Paul Coujou se encarga de analizar "el pensamiento político y la teoría legal de Suárez" tal como la expone en las obras antes mencionadas, *De legibus* y *De defensio*. Considera que desde la perspectiva doctrinal, las dos obras demuestran ser decisivas para comprender el sistema de conceptos fundamentales en la teoría política clásica y en el pensamiento del siglo XVII, especialmente dentro de la escuela de la ley natural (en particular las teorías de Grocio, Pudendorf y Burlamaqui), tales como el estado de naturaleza, la ley natural, y la aplicación de estos conceptos a los problemas de la época, entre ellos: (i) la crisis institucional de la Iglesia y la Reforma Católica, iniciada por el Concilio de Trento (1545-1563); (ii) la búsqueda de la paz Europea, dependiente de la amistad entre Inglaterra y España; (iii) la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal, relacionado con la crítica a la teocracia, es decir, a los límites del absolutismo real en su alianza con el poder eclesiástico, y la defensa de una proto-democracia, junto a la cuestión del tiranicidio y el derecho a rebelión; (iv) el contrato social y el comienzo de la ley internacional, y (v) el legado de la controversia de Valladolid (1550) sobre el estatuto de los indígenas de América, expuesto por la polémica entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, que se relaciona con el tema del reconocimiento de una humanidad universal (29-30). A partir de este marco de cuestiones socio-políticas, Coujou parte desarrollando primero las principales líneas de la antropología teológica de Suárez, para quien la criatura racional, el hombre -libre, finito y sujeto a pasiones- debe ser entendido en el contexto de factores sociales, históricos y de la raza humana. Observa que, en términos de Suárez, "el poder legislativo de los hombres está ordenado únicamente a la

paz social, civil y moral de la comunidad humana" (*DL*, 3, 13, 3). El autor resume los rasgos más distintivos de la noción de ley natural, que para Suárez, antes de la fundación del Estado, establece obligaciones (haz el bien, evita el mal) y límites que no pueden ser transgredidos, puestos entre paréntesis o enmendados, sea por un acto del gobierno, por la costumbre o por la decisión de la gente (p. 31). Las siguientes secciones del texto desarrollan y discuten con amplitud aspectos del carácter convencional del poder de la ley humana y la génesis ético-política del Estado. El autor destaca que la teoría política de Suárez, de acuerdo con principios teóricos de Aristóteles, santo Tomás y Vitoria, rechaza que el poder político del Estado derive del derecho divino, y defiende por el contrario que este poder quedaría justificado moralmente por el consentimiento popular. En esta misma línea argumentativa Suárez distingue la ley civil de las leyes divinas; sin embargo, piensa que la ley civil tiene una orientación moral, dado que está informada por la ley natural y tiene como finalidad el bien común. La teoría política de Suárez, en la justa interpretación de Coujou, tiene carácter onto-político, ya que está sujeta a "la teoría moral de la persona, a través de la expresión de la unidad del cuerpo político místico, para reflejar la fuente ontológica de la sociedad política e insistir en la implicación recíproca de la unidad y el ser" (p. 49). Asimismo, la separación de los poderes, espiritual y civil, recibe una justificación ontológica en Suárez: "La criatura no está preparada para ordenar por sí misma, porque no existe por sí misma. La autoridad política es la realidad de un ser ontológicamente sujeto a la participación, un *ens participatum*" (*DF*, 3, 1, 7). Esto explica precisamente por qué el poder por naturaleza no es prerrogativa de nadie, y es necesario insistir en el hecho de que Dios no ha asignado autoridad a los soberanos de acuerdo a un modalidad idéntica por la cual la ha asignado a los pontífices (*DL*, 3, 2, 2); por consiguiente, es propio sostener históricamente "un juicio de distinción entre el poder temporal y el poder espiritual" (p. 59). Queda establecido que para la realización de la pluralidad humana es necesario que se organice a sí misma a través de una unidad regulativa, la cual pertenece precisamente a la ley civil que al gobernar consigue el orden práctico (p. 71). Adelanta así la modernidad –treinta y nueve años antes de la publicación del *Leviatán* (1651) de Hobbes y setenta y siete años antes de la aparición de *Los Dos tratados de Gobierno* (1689) de Locke-. Suárez, en su rol de teólogo moral, defendió la doctrina de un pacto contractualista con bases en obligaciones privadas, públicas e incluso internacionales acordadas voluntariamente, dentro una sociedad comunitaria que, decisiva y pragmáticamente, se ordena así misma bajo el primado de la ley civil.

Jean François Courtine, autor de “Le projet suarezien de la métaphysique” (1979), *Suárez et le système de la métaphysique* (1991), entre otros, en el presente volumen titula su ensayo “Suárez, Heidegger y la metafísica contemporánea”. Este es un trabajo de profundización que está relacionado con la búsqueda desde un punto de vista histórico y sistemático de los pasajes nodales de la metafísica contemporánea, particularmente de Heidegger. Supone de modo implícito la conocida y devastadora crítica de J. Habermas (*Nach Metaphysisches Denken*, II, Suhrkamp Verlag, 2012), quien anuncia la muerte de la metafísica como una forma de pensamiento viejo que no está a la altura de los problemas de nuestro tiempo, declarando, a su vez, el acontecimiento de un pensamiento post-metafísico y por tanto, posmoderno. Las primeras investigaciones de Courtine respondieron a ese debate provocador enfocándose no en la inicial aporía o problematicidad de la metafísica aristotélica (como Pierre Aubenque), sino en el momento de su giro (*khere, tournant*) en el debut de la época moderna marcada precisamente por la metafísica de Francisco Suárez. En la presente edición, selecciona pasajes de la obra fundamental de Heidegger en que se lo reconoce como eminente historiador de la metafísica, historiador de la ontología y expositor de los significados del ser en un doble sentido:

“Por una parte, al jugar un importante papel en la recuperación de la *gigantomachia peri tês ousias*, el proyecto más importante de una refundación y luego de superación de la metafísica –considerada en gran escala y en toda su historia, como crisis determinada por la orientación epistemológica de la filosofía, ya sea en el caso del neokantismo o del círculo de Viena, ya sea por los debates propiamente escolásticos confesionales, o por aquellos de tradiciones doctrinales opuestas de las diferentes órdenes religiosas–. Por otra parte, también es importante por su extraordinario esfuerzo de *provocación*, representado por la tesis del olvido del ser, de la constitución onto-teológica de la metafísica o de la *diferencia* ontológica” (p. 90).

En esta síntesis histórica de la metafísica postmoderna heideggeriana, Courtine efectivamente, como nota P. Schloesser (2016, p. 96), asocia a Suárez con una metafísica sin Dios (*Gott-losigkeit*) y con la construcción de una ontología que se contrapone a la onto-teología. “La filosofía es sin Dios”, insiste Heidegger (1926-1927); “esto no significa que no hay Dios, pero no se puede afirmar más que haya Dios” (p. 85). En este punto, Schloesser tiene

razón: Courtine lanza un dardo inesperado en un volumen que estudia a *Suárez teólogo*. En lo fundamental, no obstante, Courtine se dedica a desconstruir de qué manera Heidegger se nutre de las investigaciones y discusiones de historiadores de la filosofía medieval y del escolasticismo tardío en particular, y de cómo ningún otro pensador contemporáneo utiliza el proyecto de Suárez para proveer a la metafísica de una estructura sistemática y científica (p. viii). Sin embargo, Courtine no hace referencia a una temprana pero significativa afirmación de Heidegger sobre Suárez, esta es, que: “La concepción del ser de Suárez y su propia interpretación de sus predecesores es la más apropiada para lograr llevar a cabo la exposición fenomenológica del problema”⁴. Tal contexto de enunciación, me parece, puede ser la llave para abrir esa “más secreta intención de Heidegger” (p. 90), porque se puede mostrar que incumbe a la cuestión de la unidad y fundamento del ser en los proyectos ontológicos de ambos filósofos bajo escrutinio⁵.

Rolf Darge prosigue en el tema sobre metafísica, aunque para debatir exclusivamente de “Suárez y el sujeto de estudio de la metafísica”. Se concentra en las tres primeras disputaciones de las *Disputationes Metaphysicae*, es decir, en temáticas allí tratadas y que Darge desarrolla bajo los subtítulos de: “la declaración científica” asimilada al mismo libro cuarto de la metafísica de Aristóteles o “sujeto de estudio de la disciplina metafísica, sus partes, atributos y principios” (p. 96), “la determinación formal del sujeto de estudio” (p. 98), “los atributos y principios del sujeto de estudio” (p. 101), la “abstracción de la materia” (p. 105), “el concepto objetivo del ser” (p. 109) y “el concepto (o *ratio*) de ser” (p. 113). Comienza resumiendo la posición de los intérpretes contemporáneos de la metafísica de Suárez. Entre ellos menciona a M. Hoenen, J. Gracia, J. F. Courtine, F. Volpi, J. Doyle, O. Boulnois, J. P. Coujou, C. Esposito, para notar que, aunque difieren ante la valoración de la orientación “realista” o “mentalista” de la metafísica de Suárez, estarían de acuerdo en interpretar que esta consiste en una reorientación de la metafísica aristotélica, en términos de que el sujeto de estudio de la metafísica en Suárez incluye tanto seres reales como cosas pensadas. En tal

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975. En traducción castellana *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 130.

⁵ Cf. G. BURLANDO, “Suarez and Heidegger on the transcendental moment in the *cognition transcendentalis*”, R. H. Pich (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*, Louvain: Louvain-la-Neuve, 2007, pp. 343-362.

caso, la metafísica suareciana se identificaría con una teoría de la objetividad super-trascendental. Para Darge, el desarrollo de este modelo de metafísica, inspirado por el mismo Heidegger y lecturas de Gilson, iría desde Duns Escoto y Suárez hasta llegar a Leibniz, Wolf y finalmente a Kant, lo que supone una racionalización, subjetivación y re-orientación epistemológica del pensamiento metafísico en tanto que doctrina del ser (p. 94). Por el contrario, Darge se propone una revisión de esta interpretación y argumenta que Suárez no intenta reiniciar o superar la ciencia aristotélica del ser, ni girarla a una teoría del objeto de pensamiento super-trascendental (p. 96), sino más bien completar el proyecto tradicional de la Filosofía primera (p. 120).

Costantino Esposito, en Novák (2014, pp. 117-134) ha mostrado la influencia de Suárez en la concepción trascendental kantiana del ser, interpretando la metafísica de Suárez de modo divergente a Darge, ya que sostiene que esta se articula de una nueva manera, diferente a la de la gran tradición aristotélica por su concepción del ser *qua* ser, las propiedades inherentes en ello y porque la forma más elevada del ser, por otra parte, el ser Divino, son separados definitivamente (p. 121). Considera que para desarrollar una metafísica pura, la sola condición requerida es un mínimo, *i. e.*, el *concepto de ser en cuanto ser* (como ser real), y todas las referencias al origen del ser pueden dejarse de lado. Sin embargo, Suárez no dice que debemos dejar de lado tal referencia, sino solo que *podemos*; y esto es suficiente para una fundamentación natural del orden del ser. Por otra parte, el carácter preparatorio de la metafísica como distinta de la teología no debe entenderse en el sentido de que la metafísica carece de la base definitiva que la teología puede darle, sino solo en el sentido de que la metafísica debe proveer primero los conceptos básicos necesarios para desarrollar el discurso sobre la revelación sobrenatural. La solución escogida por Suárez, como nota Esposito, es inusual o novedosa: ya que para pensar adecuadamente sobre el orden sobrenatural de la creación, la revelación y la redención, este orden debe reconocerse como ya presente dentro del orden puramente natural, incluso si está escondido, en la forma de puros conceptos. A esta posición Esposito la llama "barroca", la cual surgió después de los decretos del Concilio de Trento, ya que en la Reforma de Lutero se había dramáticamente separado el orden natural del mundo del sobrenatural de Dios, y después de la Reforma algunos autores tuvieron la idea de asimilarlos (p. 120). En el *Brill's companion to Suárez*, Esposito matiza esta misma visión abordando el tema "Suárez y la matriz barroca del pensamiento moderno". Pero esta vez introduce su lectura del Prólogo del tratado suareciano *De Gracia*, y por tanto, su enfoque es sobre la teología

de la Contra-reforma. Aquí se explica que, mientras para santo Tomás lo natural y lo sobrenatural implican una relación constitutiva, irreducible a una separación o inclusión, para Suárez la separación debería preceder esa relación, y a su vez, entenderse como adición de una a otra (p. 144). El problema del vínculo entre teología y filosofía se sostiene en una suerte de “zig-zag” dialéctico, como nota Schloesser (2016, p. 97), porque para comprender la gratuidad de la gracia, Suárez apelará al concepto de “naturaleza pura”; esta pureza puede entenderse no virtualmente, sino como una condición estructural original (tal como ciertamente ocurre en el curso del pensamiento moderno). Por consiguiente, la gracia puede pensarse como un accesorio no esencial a la estructura y finalidad de la naturaleza. Luego, de ser entendida como aquello que completa la naturaleza sin quitarle nada a ella, se vuelve aquello agregado libremente a una naturaleza de suyo “completa” (p. 146).

En su calidad profesoral de teólogo sistemático, Robert Fastiggi consigue iluminar los aspectos centrales de la teología dogmática de Suárez, un área que ha sido paradójicamente ignorada por la mayoría de sus estudiosos europeos recientes. En su artículo “Suárez como teólogo dogmático”, Fastiggi da lujosa cuenta “del *corpus* teológico de las publicaciones de Suárez durante su vida”, “de los escritos teológicos póstumos” y condensa los temas cruciales de “la estructura de su sistema dogmático” (pp. 154-162), hasta incluir “las principales contribuciones en teología dogmática”, “la influencia de Suárez y el legado teológico”. Nota que el *corpus* suareciano no solo incluye teología dogmática, como se refleja en la *Summa theologiae*, sino también áreas de la teología que se desarrollaron en el período post-tridentino, tales como la teología política, la eclesiología y la teología mística. La estructura de esta teología dogmática, comenta Fastiggi, debe ser entendida en la perspectiva de José Pereira como un todo, más que en categorías separadas. De acuerdo a Pereira, los escritos de Suárez se combinan para formar un “super- sistema” estructurado en torno a los conceptos de ser, Dios, creación y causalidad final. En este super-sistema hay cuatro categorías, estas son: ser en cuanto tal, Dios en sí mismo, Dios como causa eficiente y Dios como causa final (Pereira y Fastiggi, *The Mystical Theology of the Catholic Reformation*, Lanham, M. D., University Press of America, 2006, pp. 264- 272). Las cuatro categorías son ampliamente consideradas en los principales tratados que constituyen la síntesis suareciana, en palabras de Pereira, posiblemente la más titánica empresa sistemática, nunca antes realizada por un solo individuo en la historia del pensamiento (p. 158). Las contribuciones de Suárez en teología dogmática, delineadas por Fastiggi, comprenden las áreas de mariología católica, cristología, teología de la gracia y eclesiología. En

crisología, su tratado *De Incarnatione* aborda tópicos teológicos tales como las motivaciones primarias y secundarias que tuvo Dios para encarnarse (p. 160) en Jesucristo, Hombre Dios. Respecto de este punto, parece de suma importancia re-integrar la teología y la filosofía de Suárez, no solo porque este preciso tema teológico-dogmático indica que el proyecto suareciano de la metafísica, en su momento de giro trascendental, es fundamento del problema ontológico de la encarnación –cuestión que ha sido demostrada por Julio Söchting en su tesis de Magister, “Perfecto en humanidad: el misterio de la encarnación como problema ontológico en las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez” (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007)–, sino también porque uno de los aportes más claros para la teología y la metafísica en “combinación” surge de la discusión en la que Söchting coincide con la sentencia de Hünemann: “No es posible entender la estructura interna de la crisología [de Suárez] si se prescinde de la metafísica trascendental de Suárez” (“Perfecto en humanidad: el misterio de la encarnación como problema ontológico en las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez”, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007, p. 324); sin embargo, “sólo y únicamente al punto de volverse crítica aguda y profunda, del sentido fuerte de ‘trascendentalidad’ entendida à la Hünemann y Kant mismos”. Así se explica que “la trascendentalidad en Suárez considera un *a priori* anterior a *a priori* kantiano”. No se trata de estructuras de la conciencia previas a la experiencia (como en Kant) ni de estructuras existenciales anteriores a ella (como en Rahner y Hünemann), sino más bien de un acto del entendimiento –la abstracción metafísica– que descubre en las relaciones categoriales, las respectivas relaciones –y estructuras– trascendentales que permiten que el ser se predique unívocamente tanto del ser de Dios como del ser de las criaturas, no solo salvando la diferencia ontológica, sino, además, explicando el *factum* de su aparición en el lenguaje y la posibilidad misma de la analogía y, con ella, de todo discurso racional positivo acerca de Dios, superando la vía negativa defendida por teólogos antiguos y medievales. Esta explicación ilustra, a su vez, el sentido suareciano distintivo de “trascendentalidad”, *i. e.*, una cierta trascendentalidad que Söchting considera *a posteriori*, ya que descansa no en “nuestra forma de concebir los objetos”, sino en el conocimiento de los objetos mismos (cf. Söchting, 2007, pp. 79 y ss.; p. 149 y conclusión). De modo que, como hace notar Fastiggi, hay sólidas razones para el renovado interés por los escritos de Suárez (p. 163), los que también en teología dogmática alcanzan más allá de la modernidad.

Daniel Heider, que titula su capítulo “Suárez sobre la metafísica y epistemología de los universales”, hace referencia a este espinudo tópico, que

se juzga como “el monstruo de las ideas” (p. 189) y también comúnmente como “objetos propios de las ciencias” (*obiecta propria scientiarum*) (DM, VI, 7, 7). Parte enfocándose en la Disputación VI, “Acerca de la Unidad Formal y Universal”, de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, donde observa el uso del vocabulario metafísico típicamente escolástico, aunque combina la perspectiva epistemológica que el autor denomina “la psico-génesis de los universales e intenciones [*intentione universalitatis*]” (p. 182). Recoge, además, la interpretación crítica que hace Suárez sobre el estatuto ontológico de los universales en posiciones ultrarrealistas o ultranominalistas de sus predecesores, ya sea la sostenida por Platón, Aristóteles, santo Tomás, Cayetano, Duns Escoto, o la de Fonseca y Ockham, de quienes Suárez se independizaría al postular Heider que:

“las intenciones objetivas primeras caen bajo el ser real, afirmación basada en la categoría de la denominación extrínseca de Suárez y que definitivamente lo aleja tanto del tomismo como del escotismo [...]. Por tanto, a pesar del conceptualismo conciliador atribuido frecuentemente a Suárez, su doctrina de la unidad formal es evidencia de una diferencia doctrinal, ya que el jesuita niega explícitamente que la clase de los singulares es lo inmediatamente significado por los conceptos universales” (p. 191).

El estudio sobre “La psicología de Suárez” de Simo Knuuttila comienza por ofrecer una síntesis de la historia editorial del tratado de Suárez, *Commentaria una cum Quaestionibus in Libros Aristotelis de Anima*. Se basa en la que elaboró Salvador Castellote en su Introducción crítica a esta obra, la cual incluye catorce disputaciones y está editada en tres volúmenes (Madrid, 1979-1991). Para elaborar su edición, Castellote no apeló al manuscrito autógrafa de Suárez, que leyó por primera vez en Segovia en 1572, sino a un conjunto de ediciones póstumas de: Lyon, 1621; Maguncia, 1622; Lyon, 1635, y la que aparece en la edición de la *Opera Omnia* de Vivès, Paris, 1856. Además de consultar los manuscritos de Pavia (Ms. 135) y de Salamanca (Ms. 583), considerando este último como el más confiable por su autenticidad y completitud. Knuuttila divide su resumen del *De anima* de Suárez en temas tales como: “los niveles del alma”, “los actos vitales y su conexión no causal”, “los poderes vegetativos”, “los poderes sensitivos”, “los sentidos internos”, “el intelecto”, “los poderes motrices apetitivos”, para destacar correctamente que “las cuestiones que Suárez aborda en su psicología son en

la mayor parte temas tradicionales del escolasticismo aristotélico y la medicina galénica”, y que “su contribución nueva más significativa en el área [de la psicología] es su teoría no causal de la simpatía entre los actos vitales” (p. 220) [*consensio, connexio naturalis, colligantia, coordinationem, concomitantia* (DA, VI, 2, 13)]. El estudio de Knuutila llega a algunas conclusiones ya alcanzadas por intérpretes que publicaron sobre la historia y los debates de psicología filosófica del escolasticismo aristotélico, teniendo como figura central a Suárez, por ejemplo, D. Kronen, “The importance of the Substantial Unity in Suarez’s Argument for Hylomorphism”, *ACPQ* LXV (1993); P. King, “Scholasticism and Philosophy of Mind: The failure of Aristotelian Psychology”, 1989; G. Burlando, “La Arquitectura Mental en el Escolasticismo”, *Revista de Filosofía* XLV-XLVI (1995) 99-126 (Santiago de Chile). De modo que lo que se debe añadir es que la teoría suareciana de la simpatía o armonía llena momentáneamente la brecha que deja la explicación causal del escolasticismo tradicional; provee de un fundamento metafísico para la conexión entre los poderes y la actividad vital del alma en los seres vivos, y constituye el gozne sobre el cual Descartes articuló su concepto moderno de mente. G. Burlando (1995), por su parte, estableció, además, que Suárez no solo se opuso al aristotelismo escolástico en estas materias, sino que se reveló a sí mismo como psicólogo moderno, porque apela al método de la observación empírica usada por los científicos de su época –entre ellos, Ficino, Galeno, Fernelio, Valle, Pomponazzi– para explicar, por ejemplo, cómo el cerebro comunica su energía a los sentidos (DA, VI, 6). En esta apreciación coinciden comentaristas como J. M. Ibero (1917), Parpal y Márquez (1923), Gil Colomer (1964) y Castellote (1974) (cf. G. Burlando, 1995, pp. 100, 115).

John Kronen saca a la luz los decisivos aspectos de la “Influencia de Suárez en el Protestantismo Escolástico”. Se propone explicar las doctrinas dogmáticas de figuras representativas como Francis Turretin (1627-1685), calvinista ortodoxo, y David Hollaz (1648- 1707), conocido pietista luterano. Kronen argumenta que si no se conocen sus doctrinas (incluyendo aquello que los separa), no es posible explicar por qué Suárez los influyó mucho más que a teóricos del siglo XVII como Hobbes y Locke.

Kronen está de acuerdo con Söchting en que la ontología de Suárez no se separa estrictamente, sino que fundamenta la teología. En la interpretación de Kronen, la ontología de Suárez está en armonía profunda con la antigua fe católica, y esto es lo que la hizo atractiva para católicos protestantes. El escolasticismo surgió solamente entre “los católicos protestantes” no tan radicales, quienes “rechazaron las doctrinas de los antiguos o le dieron poca importan-

cia". Puesto que ellos usaron "la terminología técnica que los Padres habían adoptado de la filosofía griega para expresar sus doctrinas de manera precisa". Se "re-apropiaron de la ontología implícita en la terminología teológica antigua, y así pudieron estudiar cuidadosamente los análisis sutiles de esa ontología, tanto en los Padres como en los escolásticos" (p. 222). Después de sopesar los cruces de acuerdos y desacuerdos entre católicos romanos y católicos protestantes, Kronen sugiere que las distinciones genéricas entre ellos parecen "nada más que una construcción social basada en política y alegatos tribales", y no en el espíritu [mismo de sus teologías] (p. 247).

Daniel Novotný aborda el tema "Sobre los seres de razón en Suárez" y hace referencia a la controversia sobre el lugar que ocupan tales seres de razón en su metafísica (pp. 249-250). Para Suárez mismo, los seres de razón son indispensables para otras ciencias, y no pueden ser solo objetos de la lógica (*DM*, LIV, Pról., 1-2); por eso justificará una teoría general de estos seres dentro de su metafísica (p. 250). Novotný sigue de cerca los contenidos y estructura de la Disputación LIV de las *Disputationes Metaphysicae* para ofrecer una panorámica ilustrada de "la naturaleza y existencia de los seres de razón", "sus causas", "sus divisiones (en negaciones, privaciones y relaciones de razón" y "una breve evaluación de la teoría" (p. 249). En su opinión, en virtud de esta particular meta-teorización, Suárez ha sido interpretado –por estudiosos como N. Wells y J. Doyle (p. 249, n. 3), con los que concuerdan J. Pereira, C. Esposito, J.-F. Courtine, F. Volpi, J. Söchting– como pensador que se orienta hacia los problemas y principios trascendentales de la Edad Moderna, en el "momento de giro hacia el mentalismo".

Paul Pace, S. J., analiza el tema culminante del *De legibus* –al cual se dedica el L. II, caps. 5-16–, es decir, "La Ley Natural en Suárez", hasta extraer sus más valiosas consecuencias. Pace se propone demostrar que "a pesar de que [Suárez] escribió en un mundo tan diferente del nuestro, y en un estilo que parece inaccesible para el lector contemporáneo, su reflexión y, especialmente sus conclusiones, se muestran eminentemente relevantes para las mentes del siglo XXI" (p. 274). No se queda meramente en el debate y la crítica contemporánea interna a la teoría del derecho natural, especialmente en torno a si es la "naturaleza" o la "naturaleza racional humana" o bien la voluntad divina lo que funge como fundamento de las normas. Parece dar por hecho que para Suárez la ley natural no está inmediatamente en la misma naturaleza, como lo expone en *De legibus*, II, 5, 12. Y parece estar de acuerdo con la interpretación de Coujou (*Droit, anthropologie & politiquechez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012), para quien lo que Suárez admite es un orden moral racional, o como

lo dice Pistacchini Moita (2014, p. 226), tal “moral [es] el lugar propiamente humano”, lo cual significa que la ley o derecho natural es obra de la razón y libertad humana, no de un orden preestablecido como el de la necesidad natural. En esta misma línea, Paul Pace aclara que Suárez efectivamente “construye su posición en diálogo crítico con Vázquez quien insistió [...] que la ley natural en los seres humanos es idéntica con nuestra naturaleza racional” (p. 279); por lo mismo:

“procede distinguiendo dos aspectos de la expresión ‘naturaleza racional’: la primera es la naturaleza racional en sí misma, como fundamento de la conformidad de las acciones humanas consigo mismas. El segundo aspecto es la facultad de la naturaleza humana que discierne entre los actos que conforman a esta naturaleza y aquellos que no, *i. e.*, la *ratio naturalis*. Mientras la primera es solamente el fundamento de la ley natural, la razón humana puede llamarse ley natural misma, [pero] porque comanda a la voluntad humana a que debe o no debe hacerlo (*DL II 5 9*). Suárez, entonces presenta su posición en términos de que la ley natural es el juicio natural de la razón recta. Este orden se descubre en la consciencia humana” (p. 281).

Además de estas importantes distinciones conceptuales, la discusión central que más incide en la exposición de Pace son los resultados que él extrae de la relación que Suárez establece entre ley natural y su concepción de *epikeia* (*i. e.*, la virtud de equidad, entendida como una fusión de prudencia y justicia, la cual se hace centro o principio regulador de la consciencia humana y, por tanto, medida de la ley (cf. Burlando, 2015, 65, n. 10). O como subraya: “*epikeia* es una corrección de la ley” (p. 290). A partir de esta definición, Pace prosigue a desarrollar su argumentación: la “idea de la ley natural como absolutamente inmutable, la cual ni siquiera Dios puede deshacer” parece exhibir por una parte la mayor rigidez “por su obvia lejanía de la complejidad de la vida humana real”. Por otra parte, Suárez “avanza pronto en su investigación, formulando una teoría que, mientras mantiene estrictamente una lógica interna, es sorprendentemente flexible y abierta”, y alcanza esto “precisando dos aspectos complementarios de la inmutabilidad de la ley natural, es decir: la imprecisión de cualquier formulación positiva de sus preceptos y el desarrollo de la anterior concepción del cambio *ex parte obiecti*, que hereda de la tradición escolástica” (p. 291). De la ilustración de ambos aspectos se deriva “que el nominalismo influyó en el pensamiento de

Suárez por la importancia que él da a la acción individual humana, [incluso] por merecer la descripción definida de ‘el Padre de la casuística’” (pp. 277, 296), rasgos, a su vez, que conforman el perfil propio del “distintivo jesuita” de Suárez, tal como reconoce Schloesser (2016, p. 92).

En la publicación de Hill y Lagerlund (2012, p. 293), José Pereira coincide con la visión anterior de Pace, al delinear conexiones entre Suárez y Nietzsche en torno a la idea de que la bondad y la maldad de los actos humanos dependen de las circunstancias y posibilidades concretas en las cuales se realizan. En el *Brill’s Companion to Suárez*, con su mismo estilo lúcido, resume “Las características originales del pensamiento de Suárez”. Aquí, primero, confronta históricamente un juicio descalificador con los emitidos por algunas figuras como Vico, Grocio y Wolff, quienes reconocen explícitamente la originalidad y agudeza del ingenio de Suárez. Luego, Pereira selecciona ejemplos que hacen manifiesta la innovación, invención e independencia en la visión de Suárez; los casos más notables son la “sistematización metódica de su metafísica” (p. 298) y la creación del “Super-sistema” en su *Opera Omnia*, que contiene catorce libros impresos en veintiséis volúmenes, que a su vez incluyen ¡21 millones de palabras! Por lo cual Suárez es el único particular autor que ha emprendido el proyecto más titánico que ningún otro individuo logró en la historia del pensamiento especulativo (p. 303). Prosigue con la noción de “ser como una diada unitaria” (p. 304), “el enfoque conceptual” (*Conceptual Focusing: Expressior Conceptus*). Tal enfoque conceptual tiene la función de “resolver la aparente antinomia entre el carácter diádico y unitario del ser” (p. 308)⁶. En pleno barroco, fácilmente alcanza a la obra de Baltasar Gracián, *Agudeza y Arte de Ingenio* (Madrid, Espasa, 2001), donde el concepto se define como: “acto del entendimiento que exprime la correspondencia entre dos objetos” (p. 319). Se agregan dos últimas secciones para destacar la creativa novedad de Suarez: “el climax del ser: la analogía”, siendo este concepto “la cúspide de la concepción suareciana de la diferencia en identidad” (p. 310), y “la realidad extra-mental confirmada por el concepto intra-mental”; “este último es más accesible a nosotros que lo primero, porque es más conocido para nosotros, y

⁶ Lo que evoca, desde otro enfoque puramente metafísico, el imaginario de Plotino cuando habla sobre: “la vida que recorre por doquier un gran árbol. Pero el principio de este pulsar incesante es distinto, debido a que representa la unidad de lo múltiple y entonces permanece inmóvil en sí y se sustrae a cualquier determinación positiva inclusive siendo aquello gracias a lo cual el árbol es árbol” (Sergio Givone, *Historia de la nada*, Adriana Hidalgo Editora, 1995, p. 77).

porque es producido en y por nosotros” (p. 311). Es por su modo de mirar las cosas⁷ que José Pereira interpreta a Suárez, por un lado, como “culminante” de la especulación filosófica realista-escolástica; por otro lado, como iniciador (aunque sin saberlo) de otra fase, idealista, moderna y nihilista. “Este giro desde el realismo al idealismo” Pereira lo describe como un tiempo que “fue del cosmos al caos” y “si caótico, de irrefrenable creatividad” (p. 312), como cita Stephen Schloesser.

Michael Ranemann, en su ensayo “La teoría de los conceptos en Suárez” muestra cómo el conocimiento de Dios y la intelección de los seres humanos están interconectados. Ranemann analiza y compara históricamente las teorías del conocimiento de santo Tomás, Duns Escoto y Ockham, que Suárez mismo pondera antes de postular la suya propia. Nota que Suárez hace uso de mayor terminología técnica y modificaciones semánticas respecto a la teoría escolástica de los conceptos (p. 329). Considera que:

“la posición de Suárez sobre la intelección humana no puede resumirse muy fácilmente. Por una parte, él claramente dice que cada acto mental incluye en sí mismo una reflexión virtual a través del cual el acto es conocido como un instrumento (debe notarse que hay diferencias individuales en la claridad que la reflexión provee). Esto significa que cada acto mental es al mismo tiempo directo y reflexivo, lo cual es similar a lo que dice del conocimiento de Dios. La diferencia es que Dios entiende Su conocimiento, no sólo como un instrumento, sino también como su representación, por lo cual conoce las cosas representadas en sí mismas” (p. 334).

Ranemann apela a fuentes principales de la metafísica, de la psicología y de la teología de Suárez; también a una amplia discusión bibliográfica para mostrar cómo la teología y la epistemología de Suárez se mantienen en íntima conexión a partir de la idea de que: “No podemos dudar de la cog-

⁷ Bien conocida es la consciente advertencia de Suárez: “Yo he procurado [...] mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad”. Declaración hallada por Scorraile, c.c., vol. I, p. 161, que fotocopió del Archivo Central S. I. cod. Epist. Hisp. 1579, Carta 279.R. de SCORRAILLE, *François Suarez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits, inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols., P. Lethielleux, Paris, 1911-1913.

noscibilidad de las cosas, ya que esta cognoscibilidad es intrínseca a ellas, por el hecho que ellas son conocidas por Dios antes de su creación” (p. 313).

Al final del volumen, Victor Salas discurre sobre un tópico central del escolasticismo católico bajo el título: “Entre el tomismo y el escotismo: La analogía del ser en Francisco Suárez”. Salas mantiene presente la ambigüedad y la tensión en la posición de Suárez, para plantear una salida al problema de fondo: la relación de lo uno y lo múltiple. Desde un comienzo, al enmarcar su proyecto metafísico,

“Suárez identifica el ser en cuanto ser real, como el objeto adecuado de la metafísica, y por consiguiente, investiga el ser en tanto es conocido mediante el concepto objetivo común del ser, un concepto que es máximamente simple [*simplicissimus*] y absolutamente unificado, como él insiste. Al mismo tiempo y de alguna manera paradójicamente, el metafísico Jesuita niega que este concepto absolutamente unificado sea unívoco, y se acerca a la posición tomista, insistiendo que es analógico” (p. 337).

Para la discusión acerca de la analogía en Suárez, Salas dialoga con intérpretes diversos (Gilson, Hoerer, Marion, Courtine, Heider, Pereira y otros) y cita los clásicos textos de las Disputaciones XXVIII, 3 y XXXII, 2 de las *Disputaciones metafísicas*. Argumenta que “la posición de Suárez es única en la historia de la filosofía, no puede reducirse ni a la analogía tomista ni a la mal formulada univocidad escotista” y señala que “lo que hace única la explicación de Suárez es su particular comprensión del concepto (analógico) del ser en cuanto ‘confuso’ y ‘aptitudinal”” (p. 339). Para Salas, evaluar el éxito de esta solución genuina de Suárez requiere confrontar la lógica interna y la coherencia de sus presuposiciones metafísicas frente a ellas mismas, y no frente a las medidas del tomismo o del escotismo (p. 340).

El volumen cierra con un breve Epílogo que sintetiza el perfil único de la obra intelectual de Suárez, el cual queda delineado por los autores del *Brill's companion to Suárez*; en definitiva: “la articulación de un sistema metafísico que, mientras comparte un vocabulario común con muchos otros escolásticos, no se reduce a ninguno de ellos” (p. 364). Se destaca sobre todo el orden que el Eximio introduce en este caos, la estructuración metafísica de su teología, la presencia y el carácter de su teología (Fastiggi, Esposito, Kronen y Ranemann); la sistematicidad metódica de su entera producción discursiva, junto a “un marco unificado, suficientemente detallado y ana-

lítico, pero propiamente balanceado por sus síntesis sinópticas” (p. 270); y finalmente, tanto la actualidad como la importancia de su sabiduría en la historia del pensamiento filosófico.

En este momento (año 2017), en que nos aprontamos para conmemorar los 400 años de la muerte del extraordinario jesuita, este volumen colectivo de la Editorial Brill nos permite restituir a Suárez su auténtico temple, reconociéndolo no como mero “canal por el cual el escolasticismo llegó a ser conocido por los filósofos clásicos modernos” (p. 1), sino más bien por su virtud de iniciativa, de creatividad única e innovadora, una tal que transformó el rumbo de la filosofía occidental y que por ser una cualidad suya individual, también llega a constituir un sello “distintivo de lo jesuita”, cualidad que, como aquí se ha develado, fue por largo tiempo activamente ignorada. Hoy día, por fin, un creciente número de intérpretes logra redescubrir el alcance, el estilo e ingenio personal de Suárez y, por ende se podrá enseñar sin temor que:

“Una idea novedosa es algo que se le tiene que ocurrir a una persona en particular. Un proyecto nuevo es algo que se ha de emprender y poner en marcha por iniciativa privada. Cuanto mayor es la novedad de una idea o plan, más se desvía de lo que se reconoce y está establecido en la práctica. Por su propia naturaleza, una innovación es una ruptura con lo acostumbrado [ya que] lo habitual es mirar con recelo y recibir con hostilidad la aparición de algo nuevo, aunque sea un instrumento. Porque una innovación es un punto de partida, un nuevo rumbo que acarrea una perturbación incalculable de la conducta a la que nos hemos acostumbrado y que nos pareció ‘natural’” (J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004, p. 88).

Giannina BURLANDO